

La nueva Ilustración de J. Habermas y K.-O. Apel (II):

IMPLICACIONES Y DIÁLOGOS INCONCLUSOS DE LA FILOSOFÍA DIALÓGICA

Luis Sáez Rueda

— Introducción

Como se anunció al comienzo del capítulo anterior, una comprensión mínimamente profunda y cabal del pensamiento dialógico implica abordar el espectro de discusiones, de adhesiones y críticas, en las que los fundamentos de la razón comunicativa han sido formulados explícitamente. En este caso no se ha distinguido entre espacios dedicados a Habermas y espacios protagonizados por el pensamiento de Apel. El pensamiento de ambos autores aparece aquí entretelado, lo cual no significa que hayan sido borradas las diferencias entre uno y otro. A propósito de cada uno de los hitos de la discusión emergerán, tanto los puntos de vista compartidos, como los hiatos o contrastes.

Abordaremos cuatro escenarios centrales de discusión, correlativos con cuatro implicaciones fundamentales derivables de los fundamentos filosóficos analizados en el capítulo anterior. En primer lugar, atendemos a la teoría de la verdad que se desprende del núcleo del pensamiento dialógico. Comprobaremos que, tal y como ésta ha sido formulada, está vinculada a un esfuerzo por hacer justicia y superar, simultáneamente, las concepciones de M. Heidegger y Ch. S. Peirce. Pero de la concepción dialógica de la racionalidad no se desprende únicamente una comprensión de la verdad, sino, además, una oferta crítica que tiene por horizonte la emancipación del hombre respecto a las deformaciones de la razón. Desde esta perspectiva, la *filosofía dialógica* se constituye en paradigma para una nueva *Teoría Crítica* que intenta dar cumplida cuenta del proyecto anidado en la primera *Escuela de Francfort*, así como rebasarlo. Se verá que comprender esta transformación del proyecto crítico-emancipador es imposible sin hacer referencia a la forma en que Habermas y Apel convulsionan la hermenéutica radical de H-G. Gadamer, orientándose hacia una *hermenéutica crítica*. El tercero de los hitos de este estudio está dedicado a la *ética dialógica*, que es una de las implicaciones más importantes del pensamiento habermasiano-apeliano. A propósito de esta temática, el lector asistirá a diversas confrontaciones y mediaciones con otras perspectivas, tales como la ética de la

Sáez Rueda, L., «La nueva Ilustración de Habermas y Apel», en Naya, S. (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vizcaya, Liber, 2007, vol. V, pp. 385-436. (Parte segunda)
Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/capyart.html>

autenticidad o el comunitarismo. El último paso en nuestro recorrido tiene por meta perfilar los contornos de dos ámbitos polémicos suscitados por la *filosofía dialógica* en la actualidad: el que atañe a la relación entre filosofía, teología y religión (al que han dedicado nuestros autores buena parte de su trabajo reciente) y el que concierne al enfrentamiento con los críticos más radicales: los defensores de un rebasamiento de la modernidad a través de un *pensamiento de la diferencia*. Esta última cuestión, hoy emblemática como *polémica modernidad-postmodernidad*, quedará simplemente bosquejada, dado que su desarrollo implicaría un conocimiento de corrientes que serán abordadas en otros capítulos. No obstante, dirige ese esbozo la intención de anticipar el reto que dicha polémica representa.

Todos estos *diálogos de la filosofía dialógica* están insertos en el magma del escenario actual del pensamiento y no pueden ser obviados en un estudio de la filosofía del siglo XX. Invitamos al lector a percatarse de la complejidad, profundidad y dificultad de las tensiones que emergen en este contexto. Tensiones que nos impulsan hoy a una reflexión paciente y responsable.

2.1. Teoría consensual de la verdad: más allá de Heidegger y de Peirce

El concepto de racionalidad que la *Filosofía dialógica* oferta implica una teoría *consensual* de la verdad. Para su elucidación, comenzaremos describiendo la base común respecto a la cual son coincidentes las posiciones de Habermas y Apel. Después, aludiremos a los aportes específicos de este último autor, dado que él los concibe como una complementación necesaria de la concepción habermasiana (Apel, 1991: 96). A lo largo de este trayecto, comprobaremos como esta comprensión del concepto de verdad lleva aparejada la intención de superar dos grandes perspectivas de nuestra época en este campo, manteniendo parte de las reivindicaciones de una y otra: la de Heidegger y la de Ch. S. Peirce. Tomaremos como referencia básica dos textos clave entre los numerosos escritos en los que nuestros autores abordan esta problemática: “teorías de la verdad”, de 1972, incluido en Habermas, 1984: 113-161, y “falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en Apel, 1991a: 37-147.

Un posicionamiento “con Heidegger contra Heidegger” respecto a la cuestión que nos ocupa, resulta del todo inevitable. En efecto, por un lado, la concepción de Habermas y Apel, como vimos, incluye en su horizonte global la tarea de hacer frente al desafío de la *crítica total a la racionalidad*. En tal sentido, deben responder a uno de los retos mayores de la filosofía de nuestro siglo XX: el heideggeriano concepto de “verdad” como *desvelamiento (alethéia)*. Sin embargo, nuestros autores pretende hacer patente que el *Logos dialógico* no es externo al *mundo de la vida*, ese mundo de la existencia en el que Heidegger arraiga toda distinción “verdadero-falso”. Así pues, una comprensión del *Logos* como racionalidad *intramundana* debe, por otro lado, hacer justicia a las reivindicaciones de su oponente.

Esta doble exigencia es resuelta por nuestros autores señalando que aquello de lo que habla Heidegger es una *condición necesaria*, pero no *suficiente*, de la verdad. Como sabemos, el autor de *Ser y Tiempo* concibe la verdad como el *acontecimiento* de la *apertura de sentido*, un acontecer mediante el cual el *Ser* se *desvela* y se *oculta* al mismo tiempo. En el fenómeno del *desvelamiento* es *abierta* una *comprensión*

del mundo, es decir, una englobante interpretación del *ser de los entes*. Así, cuando Galileo afirmó que la esencia de lo real posee una estructura *geométrica*, estaba colaborando en un *des-cubrimiento* de la realidad en la que toda ésta adquiriría un *sentido* específico: el matematizante. Y, al comprender lo real como este preciso *modo de ser*, es decir, al interpretar de tal forma el *sentido del ser del ente*, otros posibles modos de comprensión eran al unísono reducidos al silencio: *ocultados*. Para Heidegger es este movimiento ontológico del simultáneo *descubrimiento-encubrimiento* el más originario fenómeno de la verdad. La *correspondencia* entre los juicios del sujeto y los hechos es sólo un epifenómeno, un acontecimiento *derivado* respecto a él. La *adaequatio*, la adecuación conciencia-mundo, es una articulación precedida y condicionada por una *apertura de sentido* (des-cubridora y ocultadora), tal y como el giro de una puerta se efectúa sobre lo permitido por sus goznes.

De acuerdo con Habermas y Apel, es justo afirmar que la verdad de los juicios está pre-condicionada por la comprensión fáctica de la que parten los argumentantes en un discurso. Al mismo tiempo, señalan que semejante pre-comprensión, o *apertura de sentido* previa, no puede ser identificada con la verdad. Para que una comprensión del mundo merezca ser llamada “verdadera” debe, además, ser *justificada* como tal. Y, como sabemos, la *Filosofía dialógica* llegó a la conclusión de que la justificación se despliega en el marco del *discurso argumentativo*, en el que se confrontan diversas *pretensiones de validez*. De esta observación podemos extraer dos conclusiones básicas. En primer lugar, que, frente a Heidegger, la *apertura de sentido* no es ya la verdad, sino que, siendo inevitable, su función se limita a la de constituir una precondición de ésta. El proceso de la verdad arranca del *pre-juicio* de una comprensión del mundo concreta y alcanza su meta sólo en ese tribunal último que es el discurso. Una segunda consecuencia nos conduce ya a la noción de *consenso*. En efecto, lo que realiza el discurso es la *discusión argumentativa* de *pretensiones de validez*. Pero, para que la *resolución* del conflicto discursivo entre perspectivas adopte un cauce racional, no cabe otra alternativa que la búsqueda de una solución en la que triunfen los mejores argumentos. Tal solución no puede ser alcanzada más que si los argumentos mejor fundados han logrado la adhesión de todos los participantes. Por tanto, las condiciones de la verdad coinciden con las *condiciones de aceptabilidad* de argumentos y éstas con las de un *consenso fundado*:

“La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme por tanto su asentimiento. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho” (Habermas, 1984: 121).

Para entender el carácter normativo de esta teoría de la verdad es necesario que reparemos en el inciso habermasiano contenido en la expresión *consenso racional*. La verdad es el consenso, sí, pero no uno cualquiera. Recuerde el lector la capacidad de consenso que la concepción racista nazi fue capaz de generar. Baste este simple, pero punzante ejemplo, para descartar que la teoría de la verdad habermasiano-apeliana identifica sin más “verdadero” con “aceptado en un consenso”. Nuestros autores dirían que la capacidad de aceptabilidad de la doctrina racista sobre la naturaleza humana fue debida, no a la fuerza de la razón, sino a una situación generalizada de *ceguera*. ¿Y cómo distinguir entre uno y otro caso? El límite entre *consenso ciego* y *consenso racional* debe ser establecido por recurso a

la idea misma de *racionalidad*. Puesto que en el discurso el que argumenta anticipa una *situación ideal de habla* (Habermas) o una *comunidad ideal de comunicación* (Apel) como patrón último de toda acción genuinamente racional, las condiciones formales de dicho ideal *contrafáctico* se convierten en la medida de la *racionalidad* de los consensos. Un acuerdo *x* es más *fundado* que un acuerdo *y* en la medida en que ha sido generado desde condiciones que se aproximan más a las de dicha idealidad anticipada. Así, pues, “verdadero”, hablando con rigurosidad, es idéntico a “consensuable idealmente”.

Pues bien, si la verdad es esta “promesa”, resulta claro que sólo puede consistir en un proceso histórico e infinito de aproximación a su ideal *contrafáctico*. Ello implica sustituir la diferencia kantiana entre *realidad en sí y fenómeno (realidad para nosotros)* por la diferencia entre *consenso ideal* y *consenso real*. Es cierto que el acuerdo al que se llegaría en una comunidad ideal de comunicación, es decir, bajo las condiciones formales de una completa simetría y transparencia, seguiría siendo (como diría Platón) *opinión* y no *contemplación* de lo *en sí*.

“Pero esa opinión tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad; es decir, como opinión absoluta e intersubjetivamente válida tiene que ser también —en tanto que relación ontológica no demostrable— la representación adecuada de lo real (y el equivalente, normativo para nosotros, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos). Resumiendo: la usual contraposición (metafísico-abstracta) entre las opiniones humanas y los estados de cosas (hechos) existentes en sí, queda aquí superada y, ciertamente en el sentido de una meta a la que nosotros, los hombres, podemos aspirar de forma metódica y práctica: el logro aproximativo de opiniones que ya no se pueden discutir más” (Apel, 1991a: 70).

Con las prerrogativas que acabamos de señalar, la teoría consensual de la verdad de Habermas y Apel se oferta como una superación, tanto de la teoría de la verdad en cuanto correspondencia, como de la teoría de la teoría de la verdad basada en la evidencia. Cualquier evidencia ha de pasar por el tamiz de la discusión argumentativa para alcanzar adhesión y depende, así, del consenso. Por otro lado, el consenso busca una correspondencia con el mundo, pero no la hace depender de una aprehensión metafísica de lo real, sino del proceso *interno* de discusión, al mismo tiempo que desplaza dicha correspondencia a un ideal que nunca podremos culminar. De un modo más general, podríamos decir, con Apel, que el consenso no es, él mismo, un *criterio de verdad*, sino el marco que permite relacionar entre sí los criterios fácticos de los que se dispone (empíricos, coherenciales, lógicos, etc.). Su función *criteriológica* es trascendental respecto a cualquier criterio específico: se identifica con su función *reguladora* en el progreso (Apel, 1991: 72-73). Ahora bien, Apel ha llamado la atención sobre la circunstancia de que la teoría consensual, tal y como la hemos aclarado hasta aquí, corre el riesgo de identificarse con un *criterio determinado*: el coherencial. Pues, al fin y al cabo, lo determinante en el logro de un consenso parece ser la coherencia interna de los argumentos entre sí, dado que no podemos *salir del discurso* para comparar sus resultados con la realidad tal y como es *en sí*. Para superar esta dificultad, nuestro autor ha intentado complementar la aclaración de la idea de consenso, que comparte con Habermas en los términos hasta aquí expuestos, mediante una integración de la concepción que Ch. S. Peirce poseía respecto al progreso científico. Recurriendo a Peirce, piensa Apel, podemos mostrar que los contenidos del consenso no se reducen a convicciones

internas a las que la coherencia empuja, sino que están conectados, efectivamente, con la aprehensión de la realidad allende el discurso. Con esta integración del pensamiento peirceano quedaría completada su *transformación de la filosofía trascendental clásica*, que en el capítulo anterior comenzamos a perfilar (cfr. para lo que sigue, Apel, 1973, II: 149-169 y 1991: 63-98).

Siguiendo a Peirce, Apel intenta mostrar que nuestro conocimiento del mundo, que es siempre lingüístico, implica poner en movimiento tres dimensiones semióticas inextricablemente unidas. La primera es la dimensión *icónica*. El uso de un signo lingüístico es, en su propio inicio, un contacto inmediato con el mundo. En su trato con éste, el hombre *hace experiencia* de lo que hay, encuentra fenómenos. Se trata de una dimensión *hermenéutica*, en virtud de la cual tiene lugar una *donación del mundo* inmediata y prerreflexiva. Ahora bien, esa primaria relación con el mundo no se hace significativa para nosotros si no hacemos intervenir una segunda dimensión, la del signo en cuanto *índice*. Esta segunda consiste en la identificación espacio-temporal del objeto, que lo comprende, al mismo tiempo, como caso de una regla general: desde la primaria experiencia accedemos ahora a la afirmación “esto de aquí es un A”. En este segundo nivel hemos puesto en relación una proposición y el mundo; hemos fijado la correspondencia poniendo en escena la esfera semántica del lenguaje. Pero esta relación quedaría vacía o resultaría dogmática si no se hiciese intervenir una tercera dimensión de la semiosis: la dimensión *simbólica*. Ésta es la que subyace al hecho de que todo signo o conjunto de signos sea algo siempre interpretable. Lo que hacemos en este último nivel es, así, interpretar la correspondencia. Pues aprehender que “esto es un A” es sólo el comienzo de un proceso: para que nos quede claro lo que decimos es necesario que comprendamos *en qué sentido* es esto un A: qué propiedades posee para serlo y cómo podemos probarlo.

Esta estructura triádica del signo posee la virtud, según Apel, de explicar el conocimiento como un proceso de interpretación. Mediante las dos primeras funciones del signo tiene lugar algo así como un “bautizo” epistémico: un fenómeno que se *aprehende* inmediatamente es relacionado con un “nombre” o concepto universal. Y mediante la interpretación subsiguiente, el saber procede dando contenido preciso al nombre y determinando, así, lo nombrado. He aquí la clave para acceder al profundo sentido de la transformación apeliana del kantismo. Para Kant, la estructura formal y apriorica del *entendimiento* es solidaria de la *materia* sensible adquirida en el comienzo de la experiencia. La intuición sin concepto —decía— sería “ciega”; el concepto sin intuición, “vacío”. Análogamente, se puede decir ahora que el símbolo sería “vacío” sin el contenido que aportan las dos dimensiones primeras, la del signo como icono y como índice, al mismo tiempo que éstas últimas resultarían “ciegas” sin la interpretación a la que obliga el carácter simbólico del lenguaje. Este enlace entre lo conceptual y lo sensible, se deduce, ya no es entendido como operación de la conciencia subjetiva, sino como tarea histórica de una comunidad. Pues bien, para Peirce, la interpretación se lleva a cabo, necesariamente, por obra de una *comunidad de investigadores*. Apel sustituye dicha comunidad —que estaba restringida a la de científicos— por la más amplia *comunidad de comunicación*, cuyo sujeto es el género humano.

Lo más importante en este contexto concierne al ya aludido interés apeliano por mediar dos tradiciones encontradas: la ilustrada y la hermenéutica. Tuvimos ocasión de comprobar, en el

Sáez Rueda, L., «La nueva Ilustración de Habermas y Apel», en Naya, S. (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vizcaya, Liber, 2007, vol. V, pp. 385-436. (Parte segunda)
Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/capyart.html>

capítulo anterior, cómo el acuerdo es el medio de la *interpretación del ser de las cosas* y cómo dicho acuerdo es un proceso histórico infinito en el que las dimensiones de *constitución del sentido* y *justificación de la validez* se remiten recíprocamente, formando parte de un *círculo hermenéutico* cuyo horizonte último es el acuerdo final de la *comunidad ideal*. El engarce así descrito parece ahora susceptible de ser fundado, de modo más riguroso, en la estructura semiótica del conocimiento humano. Y es que, si se analiza con cuidado dicha estructura, se verá que implica vincular procesos de *comprensión* con procesos de *justificación o explicación* argumentativa. En efecto, el desarrollo de la investigación supone, como hemos dicho, una interpretación progresiva en la que se esclarece el *sentido* de la primaria *aprehensión* de la realidad. Con ello se promueve un avance *hermenéutico*: un progreso en la *comprensión* del *sentido de lo real*. Pero, al mismo tiempo, la interpretación queda ligada a los procesos de *justificación* argumentativa, pues sólo en ellos cobran autoridad en cuanto “válidos”. Y he aquí que esta última faz del proceso hace intervenir lo que el hermeneuta radical no estaría dispuesto a admitir: un proceso de validación de las interpretaciones a través de los instrumentos de la *investigación* científica, es decir, a través de un proceso de *contrastación de hipótesis*. Hipótesis que deben ser expuestas (como decía Popper) a la posibilidad de su falsación. Comprender y explicar, interpretar y juzgar, son dos caras de una misma moneda. Razón por la cual el acuerdo de la *comunidad ideal*, que sirve de patrón regulativo, representa, simultáneamente, la síntesis última, tanto de la comprensión hermenéutica como de la justificación reflexiva de la validez.

No quisiéramos acabar la descripción de esta teoría de la verdad sin sugerir un problema central con el que se enfrenta. Al admitir que la *apertura de sentido* es precondition de la verdad, Apel concede a Heidegger que todo *des-cubrimiento* es, simultáneamente, *encubrimiento*, *ocultación*. De ello se desprende, dicho con simplicidad, que no es posible para el hombre la meta de una *comprensión* cabal y completa. Sin embargo, del hecho de que el proceso de investigación siga el rumbo de una validación progresiva de la interpretación se desprende que la historia camina hacia un paulatino esclarecimiento, hacia una paulatina *transparencia*. No cabe duda de que este doble compromiso encierra cierta aporética, cierta problematicidad (v. la participación de Sáez Rueda en Blanco Fernández/otros, 1995: 238 ss. y Apel, 1994b). Pero éste es un problema que rebasa los límites del presente estudio.

2.2. Transformación de la *Teoría Crítica*: más allá del positivismo y de la hermenéutica radical

Una de las consecuencias más importantes que se desprenden del concepto habermasiano-apeliano de la racionalidad se cifra, sin duda alguna, en que propicia una transformación de la *Teoría Crítica* de la *Escuela de Frankfurt*. La *Filosofía dialógica*, como sabemos, es heredera también de los anhelos que empujaron a Horkheimer, Adorno y Marcuse, entre otros, a emprender una teoría de la sociedad al servicio de la *emancipación*, de la liberación del hombre respecto a las ataduras de la injusticia, el autoengaño y la patología. Pero la forma en que nuestros autores han recibido este legado implica ir más allá de la originaria *Teoría Crítica*. A continuación comprobaremos que este

Sáez Rueda, L., «La nueva Ilustración de Habermas y Apel», en Naya, S. (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vizcaya, Liber, 2007, vol. V, pp. 385-436. (Parte segunda)
Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/capyart.html>

rebasamiento prolonga la vieja disputa contra el positivismo y que, además, ha debido responder a la hermenéutica radical gadameriana.

Una vez más, superar el reto hermenéutico no significa encarcelar las justas reivindicaciones de éste. De hecho, la primera *Teoría crítica* anticipó cierto compromiso con el espíritu de la hermenéutica en la controversia que ha sido denominada *disputa del positivismo*. El origen está en un congreso sobre la lógica de las ciencias sociales, desarrollado en 1961 en Tubinga y en el que se enfrentaron Popper y Adorno. Sus aportaciones, así como la ramificación del debate se publicó bajo el título *La disputa del positivismo en la sociedad alemana* (1969). El *racionalismo crítico* popperiano parte del presupuesto de que el mundo social es un tejido de *hechos explicables* como efectos de ciertas causas. Interpretarlo como si tuviese un *sentido* inmanente, un *telos* al que aspira, sería, según ello, reinstaurar una escatología metafísica. Junto a esto, abogaba por una *ingeniería fragmentaria* o gradual que no intenta transformar el mundo en su globalidad, sino analizar los problemas como si fuesen consecuencias concretas, ligadas a determinadas condiciones antecedentes, y ofertar nuevos *procedimientos* para resolverlos. Frente a ello, los francfortianos deseaban algo más que una intervención *técnica* en la praxis. Ansiaban una transformación del *todo social*, que, a su juicio, ha sido penetrado por patologías englobantes. Y semejante perspectiva presupone que el crítico ha de realizar juicios de valor y, así, *interpretar* el sentido inmanente a la dinámica social como una aspiración racional defraudada, violentada por mecanismos ciegos.

Sabemos ya que la *comprensión* francfortiana de la *tendencia inmanente* a la sociedad condujo a resultados dramáticos. No ya sólo la cultura moderna, sino la vida entera de Occidente está dinamizada, según ese diagnóstico, por la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza y, así, por los imperativos de una *racionalidad estratégica o instrumental* dirigida al control y al cálculo de lo real. Se trata, además, de una racionalidad que ha invadido la existencia social entera y ha adquirido un movimiento autonomizado, ciego, volviéndose contra el hombre (su presunto agente) y convirtiéndolo en su siervo. La radicalidad de este análisis alcanzó, al fin, una forma alarmantemente aporética. Pues la convicción de Horkheimer y Adorno manifestada en su *Dialéctica de la Ilustración* era la de que el dominio de semejante racionalidad no es un fenómeno contingente que sobrevino a la existencia europea, sino una consecuencia irremediable de su vocación ilustrada original. Esa vocación estaba ya en el inicio de la antropogénesis, como fuerza motriz que prometía liberar al hombre del terror ante la fuerza oscura de la naturaleza y convertirlo en señor de sí mismo, en sujeto autónomo. Pero, precisamente en virtud de ese prurito liberador, la propia ilustración se vio obligada a emprender un proceso de racionalización que disolvía las amenazas de lo irracional a condición de imponer el blindaje defensivo del cálculo estratégico. Así, pues, en nombre de la razón ilustrada, los francfortianos desenmascaraban la esencia íntima de la ilustración.

Como vimos en el capítulo anterior, Habermas y Apel interpretan esta aporética como expresión de una *crítica total al Logos* muy próxima a la que realizó Heidegger, una crítica que incurre en autocontradicción performativa. La salida la ofrecía ya Habermas en *Ciencia y técnica como ideología*. Sus maestros —dictamina— no han sabido diferenciar la racionalidad específica del *sistema*, que está orientada a la reproducción material de la especie y que no puede adoptar otra forma que la

estratégica, de esa otra racionalidad inherente al *mundo de la vida*, cuyo horizonte es la reproducción simbólica de la sociedad. Esta última es una racionalidad comunicativa, dirigida, no al éxito, sino al entendimiento. Aquella distinción alcanzó expresión cabal en *Teoría de la acción comunicativa*, donde el autor reformula la crítica de los francfortianos en los términos de una *colonización del mundo de la vida* (Habermas, 1981, vol. I: cap. IV y vol. II: caps. VI.2 y VIII). Con ello, Habermas diagnostica la *patología* característica de las sociedades modernas. De ese rico análisis sólo podemos ofrecer aquí una mínima semblanza.

En la modernidad, la sociedad industrial avanzada ha experimentado —señala— un crecimiento desbordante de los *subsistemas* económico y administrativo, hasta el punto de que la racionalidad estratégica vinculada a ellos ha rebasado el espacio que le concierne y le es propio, invadiendo la praxis de la interacción. El resultado es una colonización de la racionalidad comunicativa a manos de imperativos técnicos y funcionales. Como *mecanismos* estandarizados y dirigidos a la maximización del éxito, de la eficacia, sustituyen hoy al proceso lingüístico de entendimiento intersubjetivo, determinando patologías en cada una de las esferas en las que este último se ha diferenciado. En el ámbito de la *cultura*, la colonización se expresa en su sometimiento a la dirección de *expertos* o *técnicos*, lo que ha provocado una *pérdida de sentido* y un *empobrecimiento cultural*. En el ámbito de la sociedad, una invasión proveniente del criterio instrumental provoca *anomia*, falta de legitimación normativa. En el ámbito de la *personalidad*, finalmente, se produce una crisis de orientación que se manifiesta en la infelicidad, la enajenación y la expansión de las psicopatologías. Es, pues, la injerencia de un poder extraño en el tejido del *Logos dialógico*, cuya vocación es ilustrada, y no la dinámica interna a la ilustración misma, lo que hoy cosifica al hombre.

El análisis hasta aquí ofrecido permite corregir la crítica francfortiana de la racionalidad técnico-instrumental y reinstalarla en el seno de una concepción más englobante del *Logos* ilustrado. Pero constituye una expresión concreta del proceder crítico y presupone una forma de comprender, en general, la metodología de una nueva *Teoría Crítica*. Si reparamos en ello, se hará claro que esta concepción alcanzará consistencia —sobre todo, frente a los oponentes contrailustrados— en la medida en que aclare, al menos, dos supuestos. Ha de explicitar, en primer lugar, el patrón normativo genérico al que apela: dado que constituye una *crítica de patologías*, deberá, en efecto, justificar el criterio mediante el cual podemos distinguir entre *salud* y *enfermedad*, entre *cordura* y *locura*. Aunque esta primera exigencia hubiese sido satisfecha, deberá mostrar, en segundo lugar, cómo se hace posible la operatividad de dicho criterio, es decir, el carácter y el alcance de la metodología que permite investigar patologías. La respuesta a estas cuestiones ha conducido a Habermas y Apel a una discusión con la hermenéutica radical de H.-G. Gadamer, en la que reaparecen problemas análogos a aquellos que la primera generación francfortiana, como hemos señalado, abordaba en la *disputa del positivismo*. La breve exposición que sigue remite a una larga controversia a la que se viene llamando *conflicto hermenéutico-crítica de las ideologías* (textos claves al respecto son: Habermas, 1982: caps. 4 y 5; Apel, 1973, II: 91-145 y 1998: cap. 9).

La respuesta a la primera de las cuestiones referidas no ofrecerá dificultad si nos hacemos cargo del análisis que la *pragmática universal* (Habermas) o *trascendental* (Apel) realiza de la lógica inmanente a

la acción comunicativa. Como veíamos, de acuerdo con esta reconstrucción del *Logos dialógico*, la praxis racional presupone la anticipación de una *situación ideal de habla* (Habermas) o *comunidad ideal de comunicación* (Apel). Pues bien, dado que las condiciones formales de este *ideal contrafáctico* ostentan una función regulativa respecto al progreso, es evidente que constituyen, al mismo tiempo, los rasgos de una racionalidad plena y conforman, así, el patrón respecto al cual deben ser dilucidadas las patologías sociales. Éstas son interpretadas, en efecto, por los autores como expresión de una racionalidad mermada. La comunicación real está afectada en la historia por fuerzas heterónomas, externas, que la pervierten, tales como el poder político y económico o el influjo de credos no justificados discursivamente. Lo patológico, en definitiva, es coincidente con la *comunicación distorsionada*, por lo que la crítica terapéutica se comprende como un desenmascaramiento de condiciones comunicativas reales que defraudan a las ideales.

Pues bien, ¿cómo se aplica en la práctica este criterio genérico? En este punto, la *filosofía dialógica* comienza admitiendo tesis centrales de la hermenéutica. En efecto, la reflexión crítica no puede proceder mediante el método positivista, descriptivo o explicativo. Los agentes de la acción social están inmersos en un *mundo de la vida*. Están insertos en una praxis intencional y son portadores de una *interpretación del mundo*. Esta circunstancia exige una aproximación hermenéutica, pues no podríamos detectar distorsiones en la comunicación si no *aprehendemos* participativamente el *sentido* de lo comunicado y los *motivos* que sustentan las perspectivas de los interlocutores. Este comienzo es convergente con el punto de partida de la hermenéutica gadameriana. Según Gadamer, la historia es un diálogo entre modos de vida y comprensiones del mundo. En *Verdad y método* precisa este hecho invitando a aceptar que la *tradición* debe ser considerada como una condición de posibilidad de las diversas formas de comprensión. Una condición que no es meramente limitadora, sino más bien, potencia generadora y positiva supuesta en toda concepción de la realidad. Los prejuicios que la tradición propicia, no constituyen, en este sentido, barreras desechables; deben ser entendidos como *pre-juicios*, adhesiones previas, sin las cuales no habría *juicios* reflexivos y conscientes. Ahora bien, si esto es así, concluye el filósofo, no hay punto de vista externo a la historia, a la tradición, desde el cual valorar la corrección de las comprensiones del mundo. En el diálogo histórico, por tanto, no podemos hablar de un proceso en el cual emerjan comprensiones *mejores* que otras; la historia es un acontecer de comprensiones *diferentes*. Y el intérprete debe abandonar la posición de un observador distante e intentar aprehenderlas tal y como ellas se manifiestan desde sí, prestándole su voluntad de escucha (Gadamer, 1951: parag. 9).

Es obvio que los nuevos ilustrados no están dispuestos a admitir este pluralismo, al que tildan de relativista. En su contra han alegado que la precomprensión histórica y fáctica a la que está arrojada la comunidad humana no puede ser entendida sólo como condición posibilitadora de la concepción del mundo, sino también como instancia limitadora y deformadora. El hombre está sujeto a fuerzas sociales que mediatizan sus intenciones de sentido y que pueden deformar sus expresiones vitales. Cuando ello ocurre, ciertos influjos extraños se convierten en *ideologías*, es decir, en contenidos simbólicos que, sirviendo a un interés oculto, como el del poder, se presentan en el fuero interno del sujeto bajo una apariencia des-interesada. Comprender adecuadamente, por tanto, implica desenmascarar las fuentes del autoengaño. Y este propósito está asistido por la capacidad *excéntrica*

del hombre para distanciarse reflexivamente respecto al mundo de la vida inmediato. La crítica de patologías adopta la forma, así, de una *hermenéutica crítica* capaz de generar en los agentes una comprensión más lúcida de sí, una comprensión *mejor*.

Habermas ha sido proclive a un enfrentamiento radical respecto a Gadamer, pues califica su análisis de las condiciones que generan una comunicación distorsionada como un saber *metahermenéutico*. Más conciliadora es la posición de Apel, que se inclina hacia una mediación entre los métodos de la *comprensión* y la *explicación*. Las distorsiones en la comunicación, arguye, deben ser entendidas como ingredientes que se instalan en la vida inconsciente del sujeto y que, a espaldas de la conciencia, actúan como *mecanismos ciegos*, como reglas no controladas, susceptibles de ser caracterizadas, por ello, como *cuasi-leyes*. La crítica de patologías parte de una comprensión del *mundo de sentido* en el que se hallan los sujetos, para proceder ulteriormente a una explicación causal de los mecanismos ocultos. Se abre así un círculo siempre renovable en el que cada explicación conduce a una comprensión más profunda.

Entre las réplicas de Gadamer (1986: cap. 19) destacaremos dos, por su profundo influjo en las más recientes discusiones. La primera pretende desalojar la acusación de relativismo. La comprensión de los acontecimientos históricos adopta la forma de un *círculo hermenéutico* que, como ya dijese Heidegger en *Ser y Tiempo* (parág. 32), no es vicioso, sino productivo. Lo crucial en esta circularidad reside en la circunstancia de que el intérprete, por un lado, accede al *interpretandum* proyectando su propios prejuicios; por otro lado, sin embargo, debe *dejar hablar* a aquello que interpreta. Si presta escucha de este modo, su proyección no será arbitraria, sino que estará ya dirigida por la demanda de la *cosa misma*, de modo semejante a lo que ocurre cuando estamos inmersos en una lectura que nos apasiona: en determinado momento se ausenta nuestra posición activa, hasta el punto de que el tema mismo del texto parece guiar desde sí nuestra comprensión. Este círculo permite una autocorrección de los prejuicios del intérprete, que se confrontan con lo que el contenido comprensible manifiesta desde sí. La segunda objeción está dirigida contra la presunta objetividad del criterio de crítica: ¿es realmente universal ese ideal contrafáctico al que apelan sus contrincantes? ¿No habrá sido ya conceptualizado desde una comprensión finita e históricamente limitada? ¿No es un patrón particular transfigurado en una apariencia ideal?

El lector que recorra los textos de esta disputa encontrará una secuencia de réplicas y contrarréplicas. Así, por ejemplo, la primera puntualización de Gadamer levanta en el nuevo ilustrado sospechas no despreciables: ¿cómo sabremos, en el seno de la interpretación, que es precisamente la *cosa misma* lo que *escuchamos*? ¿No serán fuerzas heterónomas y extrañas a nuestra conciencia las que, tácitamente, nos impelen a *experimentar* la automanifestación de aquello que deseamos comprender? Y respecto a la segunda objeción del hermeneuta: ¿no presupone su propia objeción pretensiones de validez y por tanto, la anticipación del ideal que, precisamente, cuestiona?

Es ésta, sin duda, una polémica profunda y compleja. Hoy nos encontramos bajo el influjo de su irresuelto despliegue.

2.3. Retos de la *ética dialógica*

La *Filosofía dialógica* no agota sus expectativas en el campo teórico, sino que expande sus exigencias también al campo práctico-moral. Ello es así porque la normatividad inherente al diálogo es, simultáneamente, epistemológica y ética, una alianza merced a la cual Habermas y Apel pretenden haber mostrado la unidad teórico-práctica de la razón. Como en el caso de la perspectiva ontológica y gnoseológica, la reconstrucción de los presupuestos del *Logos* se vertebra en dos dimensiones, sincrónica y diacrónica, es decir como una *lógica* de la praxis moral y como una comprensión de su *dinámica evolutiva*. Comenzaremos abordando este doble rostro de la *ética dialógica*. La apuesta fundamental de esta concepción ética está vinculada a la defensa de un universalismo procedimental, por lo que ha debido responder a exigencias ligadas a los defensores de una eticidad sustancial y de un pluralismo tanto ético como político. Éste constituirá el problema de fondo que afrontaremos en segundo lugar.

2.3.1. *Principios éticos y dinámica de la evolución moral: más allá de Kant y Kohlberg*

Los principios de la *ética dialógica* no constituyen reglas adventicias respecto al *Logos discursivo* en general, sino presupuestos de toda acción racional. La misma meta de una argumentación no distorsionada posee, en efecto, una lectura ética. Pues ningún discurso fundado y digno podría prescindir del respeto moral y recíproco de los interlocutores, como miembros responsables de sus actos y merecedores de iguales derechos. Esta noción central constituye el *principio del discurso*, fundamento de la ética dialógica. Es ingente la producción filosófica de nuestros autores destinada a profundizar este comienzo, pero el lector obtendrá un conocimiento básico remitiéndose a Habermas, 1983 y Apel, 1986.

La norma fundamental contenida en el *principio del discurso* implica una adhesión y un rebasamiento de la moral deontológica kantiana. Adopta la forma, en efecto, de un imperativo categórico, fundado en la autonomía racional. Al mismo tiempo, sin embargo, hace implosionar la filosofía de la conciencia en la que se articuló la formulación del imperativo. Para Kant, una máxima de acción es moral si el sujeto *puede querer* que se convierta en ley universal. Este *principio de universalización* es desplazado por la *ética dialógica* desde la conciencia al campo de la intersubjetividad. Y es que la interacción incorpora intereses, fines prácticos y necesidades de los hombres, de modo que la indagación acerca de qué debemos hacer no admite una clarificación individual. La norma de la universalización coincide ahora con el principio de un consenso en el que deben participar todos los afectados. A esta transformación del kantismo se une la superación de la *ética de la intención* a través de una *ética de la responsabilidad*. Para Kant, el deber moral es obligatorio independientemente de las consecuencias que de él se deriven. Pero en el espacio del discurso estas últimas no pueden ser obviadas, dado que en él se confrontan *exigencias* diversas que surgen de la praxis vital. En coherencia

con todo ello, Habermas explicita así el nuevo principio de universalización (U): una norma sea válida ha de cumplir la condición

“de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados” (Habermas, 1983: 86)

Apel ha matizado esta formulación desde su peculiar interpretación de la *ética dialógica*. La anticipación de una *comunidad ideal de comunicación* constituye un presupuesto dialéctico: presuponemos la comunidad ideal *en* la real y, al mismo tiempo, como idea regulativa de ésta. De ello se derivan dos principios morales del *actuar humano a largo plazo*. El primero coincide con el deber de realizar la comunidad ideal en la real. Al mismo tiempo, presuponemos el deber de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real (Apel, 1973, II: 407 ss.). Pues bien, esta estructura dialéctica del deber moral implica una mediación entre la racionalidad deontológica y la estratégica. La supervivencia de la comunidad real está ligada a condiciones concretas que dependen del contexto vital en el que los actores se autorrealizan. El ideal normativo es profundamente exigente respecto a la facticidad de la existencia comunicativa, de tal modo que una aplicación estricta del *deber* podría rebasar el *poder* limitado de los hombres, acarreando lo que muchos han llamado *terror de la virtud*. Ello exige un principio de complementación del contenido deontológico de U mediante uno de carácter teleológico-estratégico (C). Dicho principio responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes. Por ello, ha distinguido Apel entre dos esferas de la *ética discursiva*: una parte “A”, destinada a clarificar los principios deontológicos inexorables, y una parte “B”, que aborda todas las problemáticas concernientes a la *aplicación responsable* de dichos principios en la situación fáctica del hombre (Apel, 1988: 123-153).

Hasta aquí los elementos esenciales de la *ética dialógica* considerada desde el punto de vista de la reconstrucción de la *lógica* inmanente a la racionalidad. Pero esta óptica es solidaria de una reconstrucción de la dinámica histórica, de la evolución moral. Lo que pretenden los nuevos ilustrados es extrapolar la teoría de la evolución moral, que Kohlberg había desarrollado para el ámbito de la *ontogénesis* (el desarrollo individual), al campo de la *filogénesis*, o desarrollo histórico de la humanidad. Tal empresa fue ya vislumbrada en *La reconstrucción del materialismo histórico* (Habermas, 1976: 59-61), pero cobró forma firme en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983: Cap. IV.). Aunque con matices diferenciales, Apel ha contribuido vivamente en este proyecto (Apel, 1988: 308-370).

De acuerdo con la lógica de la evolución, sería preciso distinguir tres fases del desarrollo, que están dinamizadas por esa *necesidad débil* a la que nos hemos referido en el capítulo anterior: la de una *motivación racional* que puede ser vulnerada, pero sólo a costa de incurrir en procesos patológicos autodestructivos. Esta dinámica incluye tres estadios globales jerarquizados, a cuya realización impele la racionalidad dialógica: el *preconvencional*, el *convencional* y el *postconvencional*. En el primero la interacción está basada en la lealtad a una autoridad dogmática, e integra dos etapas: una (nivel 1 del juicio moral) en la que la perspectiva moral es egocéntrica, pues contempla sólo la satisfacción de valores egoístas y se atiene a reglas de recompensa o castigo. La segunda (nivel 2) introduce una

interacción cooperativa pero al servicio de la satisfacción estratégica de intereses particulares. En el estadio convencional la autoridad es interiorizada, de modo que la interacción se somete a un criterio supraindividual; la lealtad respecto a una autoridad externa es suplantada por la conciencia del deber. Este estadio atraviesa, a su vez, una primera etapa (nivel 3), en la que dicho deber coincide con la conformidad respecto a una función o rol social determinado, y una segunda (nivel 4), en la que prima la conformidad con un sistema de normas existente. En el nivel postconvencional el nexo social tiende a basarse en una moral de principios, es decir, en un deber que se atiene a la autonomía racional. Frente a lo que ocurre en la fase anterior, el ideal moral tiende a desvincularse de la pertenencia a una sociedad determinada, aspirando a una universalidad que rebasa todo contexto. Y aquí distingue Habermas también dos etapas. La primera (nivel 5) se orienta por principios que se consideran universales, mientras que la última (nivel 6) es una etapa en la que los agentes han comprendido que el criterio último de justificación es el *procedimental*, es decir, el de las reglas de la discusión argumentativa, en cuyo seno ha de buscar su legitimidad cualquier principio universal.

Apel ha intentado justificar la necesidad de añadir a estas etapas un nivel 7 de conciencia moral. La grada anterior no sacia, a su juicio, el sentido de la razón práctica, pues no alcanza el nivel reflexivo que se hace necesario para responder a la cuestión “¿por qué ser moral?” Sin una respuesta a esta pregunta, la conciencia autónoma quedaría huérfana y a expensas de las sospechas escépticas. El grado séptimo se logra cuando los sujetos se percatan de que al realizar la pregunta se han convertido en virtuales argumentantes y que, por tanto, presuponen el carácter inexorable de los principios ético-discursivos (Apel, 1988: 345-357). Habermas, por su parte, tilda esta exigencia apeliana de metafísica e innecesaria. Pero ésta es una problemática que rebasa los límites de nuestro estudio.

2.3.2. *Las relaciones entre moral, eticidad y derecho en una sociedad multicultural: universalismo y diferencia*

Las dificultades más importantes con las que se confronta la *ética dialógica* están vinculadas a su fuerte gradiente formalista y universalista. El *Logos dialógico* no prescribe formas de vida concretas, pero, en cuanto racionalidad *intramundana*, inserta en el *mundo de la vida*, promete articular las reglas de juego en las que han de ser coordinadas las perspectivas concretas y los valores específicos. Es esta promesa la que levanta hoy mayores sospechas. A continuación, analizaremos las principales fuentes de problematicidad desde dos prismas. El primero concierne a la tensión entre formalismo moral y eticidad sustancial. El segundo reproduce una tensión análoga a propósito de las implicaciones políticas que posee el universalismo en una sociedad multicultural, cuestión que lleva aparejada la pregunta por las relaciones entre moral y derecho. Comprobaremos que desde ambos puntos de vista nos confrontamos con un mismo problema de fondo: el de la relación entre universalidad y pluralidad.

Los problemas concernientes a la relación entre moralidad y eticidad son de diversa índole (textos clave son Habermas, 1991c y Apel, 1988: 103-154). En el fondo, se trata de un difícil equilibrio entre Kant y Hegel, es decir, entre las exigencias de una moral deontológica y la concepción de lo ético como una normatividad inextricablemente unida al fondo sustancial de modos de vida concretos.

Los defensores de una ética sustancial, entre los que cuenta el *neoaristotelismo* contemporáneo (de McIntyre, por ejemplo), han advertido que nuestras concepciones valorativas están vinculadas a formas de vida concretas y comprensiones del mundo. Lo que se juega en la praxis ética es la *autorrealización* de individuos y culturas, a través de una concepción de la *vida buena*. Ch. Taylor, en su *Ética de la autenticidad*, ha dado en el blanco al vincular esta perspectiva con las exigencias que Heidegger vislumbraba en la responsabilidad del existir auténticamente, es decir, la responsabilidad intransferible de *empuñar* el propio proyecto de vida como anhelo de ser. No es ésta una cuestión banal, pues lo que desde estas perspectivas se señala es que la eticidad sustancial implica la existencia de una pluralidad de modos de vida *irrepetibles* y por tanto, *diferentes*, heterogéneos. Y desde semejante concepción, el universalismo moral aparece como abstracto y represor: allana las diferencias, sometiéndolas al rodillo de la racionalización discursiva. Por lo demás, se advierte, la moral deontológica misma presupone en su interior el suelo básico de la eticidad sustancial. En cuanto puramente formal, en efecto, sus reglas han de ser *aplicadas* a contextos concretos, y la aplicación de una regla a un caso particular no puede, evidentemente, hacerse depender de otra regla, pues incurriríamos en un *regreso al infinito*. La aplicación de principios universales presupone una interpretación que arraiga en formas de vida fácticas.

La respuesta de Habermas y Apel a estos retos tiene por horizonte mostrar que la *ética dialógica* no excomulga la eticidad sustancial, sino que implica una mediación armónica entre moralidad y eticidad. La *formalidad* del discurso —señalan— no es abstracta, pues los contenidos materiales de la eticidad son precisamente el anclaje de los diferentes puntos de vista que se confrontan en el diálogo. Su formalidad es, más bien, *procedimental*: prescribe las condiciones formales de un procedimiento orientado a permitir una solución *justa* a los conflictos originados desde las formas de vida particulares. El contenido moral de la racionalidad discursiva implica, pues, un nexo entre lo justo y lo bueno. No es por ello coercitivo, sino, todo lo contrario: es la condición universal de posibilidad para una expansión no relativista y anárquica de la diferencia. En cuanto a la aplicación de reglas a contextos concretos, los ilustrados conceden que no es, ella misma, reglable, sino que depende de valoraciones precisas y de lo que Aristóteles llamaba *prudencia* (*Phronesis*). Pero señalan que esta dimensión no formalizable de la aplicación no afecta internamente al problema de la *justificación* de normas justas, que depende de la discusión argumentativa.

Dejemos en este punto, por el momento, la problemática moralidad-eticidad y dirijamos la atención al segundo campo de juego anunciado: el de la relación entre moralidad y derecho. A esta cuestión han dedicado también Habermas y Apel gran parte de su producción reciente (Habermas, 1992; Apel, 1988: 69-103 y 1998: cap. 13). Haciendo abstracción de las diferencias (marginales) entre ambos autores, haremos alusión a las tesis fundamentales expresadas por Habermas en uno de los textos de mayor trascendencia en la actualidad filosófica: *Facticidad y validez* (1992).

El problema respecto al cual se hace necesaria hoy una *concepción procedimental del derecho* no es contingente ni derivado respecto al proyecto global de la *Filosofía dialógica*. Es un problema que puede hacerse arrancar de la tensión entre idealidad y facticidad que, como hemos visto, atraviesa la evolución social y, en particular, la *racionalización del mundo de la vida*. El sentido inmanente a la acción comunicativa plantea una paradoja que ella misma se ve obligada a resolver. Pues, por un lado, la orientación al entendimiento que está inserta en la interacción es una fuerza motivacional que impele a la *integración* de las voluntades; mientras que, por otro, la anticipación de una *situación ideal de habla* empuja a rebasar todo entendimiento fácticamente logrado, a trascenderlo más allá de sus límites contextuales, generando, por tanto, la amenaza de disintimiento y *desintegración*. El derecho —sentencia Habermas— es el marco en el que esta tensión puede alcanzar estabilidad (1992: 78 ss.). Las normas jurídicas, en efecto, constituyen un marco de referencia compartido que limita el riesgo de desintegración y fomenta la cohesión del tejido social. Ahora bien, es el caso que los modelos vigentes en la modernidad no satisfacen esa condición. Pues, tanto el modelo liberal como el del Estado social de las democracias europeas comparten la *imagen productivista* de una sociedad dirigida por los mecanismos heterónomos del capitalismo industrial. Más allá de ellos, Habermas propone una *concepción procedimental del derecho*, según la cual éste debe mantener lazos internos con la moral.

Para comprender este nexo entre moral y derecho será de gran utilidad recordar la perspectiva kantiana, a la que Habermas pretende hacer justicia. En la *metafísica de las costumbres* había distinguido Kant, al aclarar el concepto de autonomía racional, entre moralidad y legalidad. La autonomía racional implica la capacidad de la razón para ser ella misma práctica, es decir, para darse a sí misma la ley a la que ha de ser sujeta la acción. Eso quiere decir que la máxima que gobierna la acción debe poder sujetarse a “leyes de la libertad”. Tales leyes de la libertad, según Kant, pueden ser jurídicas, si se refieren a meras acciones externas y a su legalidad, o morales, si exigen no sólo una adecuación *externa* del comportamiento, sino convertirse ellas mismas en motivo *interno* de determinación de la voluntad. En su *Einleitung in die Rechtslehre* justifica Kant, además, que el derecho debe hacer compatible legalidad y moralidad. Pues las normas públicas, además de exigir una adecuación externa de la acción deben poder ser comprendidas, al mismo tiempo, como normas capaces de ganarse la adhesión “interna” de los individuos. En la teoría de la acción comunicativa esa idea kantiana puede ser traducida, según Habermas, mediante la exigencia de una *sociedad civil* como germen de la normatividad jurídica (656-662). Es necesario que la legalidad se funde también en un *uso público de la razón*, a través de procesos genuinos de entendimiento capaces de permitir que la comunidad no sea sólo un *cliente* del derecho, sino su autor. Ello no quiere decir que moral y derecho se identifiquen, sino que deben mantener un *entrelazamiento recíproco* que no anula la diferencia entre ambos.

Esta comprensión ilustrada de la praxis política se confronta hoy con posiciones que cuestionan la validez del universalismo y que, como en el caso ya abordado de la ética, exigen una perspectiva orientada a preservar y promover la *diferencia*. Los movimientos que protagonizan este segundo escenario de la controversia son, por un lado, el *comunitarismo* (representado por pensadores como M. Walzer o, desde una posición más ponderada, Ch. Taylor) y cierto sector del *feminismo*, por otro (F. Haug, A. Yeatman, C. Pateman o S. Benhabib). Con matices diversos, tales posicionamientos ofertan

hoy, frente al modelo universalista habermasiano-apeliano, una *política de la diferencia*. Todos ellos parten de un desenmascaramiento de los presupuestos armónicos del paradigma ilustrado. La concepción habermasiana anteriormente descrita parte del supuesto de que existe en el entramado social una *voluntad común* básica, es decir, de que las diversas perspectivas pueden ser integradas bajo el techo unívoco de una norma política compartida. Frente a ello, los críticos están convencidos de que la existencia humana implica una variedad de identidades colectivas irrepetibles, arraigadas en modos de vida y comprensiones del mundo. Todo universalismo, según ello, sublima una perspectiva cultural específica, por lo que resultaría coactivo respecto a la diferencia si se impusiese como patrón exclusivo.

Tal y como lo formula Taylor (1992), la *política de la diferencia* no debe ser entendida como un relativismo político, sino como una comprensión alternativa del principio de autonomía. La concepción ilustrada entiende la justicia autónoma como la práctica de un *tratamiento igualitario*: parte de normas universales justificables *a priori* y las aplica de modo simétrico. Pero este proceder posee inconvenientes graves. Pues existen peculiaridades irrepetibles pertenecientes a la identidad de grupos e individuos y ninguno de ellos puede ser considerado como *caso* específico de una *regla genérica*. La subsunción de lo particular en lo universal arruina, de algún modo, la profundidad y riqueza de lo particular. Frente al principio del *tratamiento igualitario*, oferta la *política de la diferencia* el principio del *reconocimiento universalizado de la diferencia*, un principio que exige el respeto a la igual dignidad de cualquier otro, del valor propio de lo diferente. Aunque poseen una apariencia similar, este último se distingue en que no prescribe normas absolutamente universales, sino que propende a expandir y dar espacio a la heterogeneidad de los puntos de vista bajo la única condición de que cada uno de ellos evite dañar la dignidad de los otros.

En sus respuestas, Habermas (1996: cap. 6) y Apel (1993) arguyen que el respeto de la diferencia es inmanente a la perspectiva dialógica, pues el universalismo comunicativo no se sitúa de modo distante frente a la particularidad y la facticidad concreta, sino que los hace intervenir desde sí en un espacio siempre abierto, que es el de la discusión intersubjetiva.

Cerramos aquí la controversia entre universalidad y diferencia. Los contrastes analizados son sólo una mínima representación de la profusa y honda discusión que hoy se lleva a cabo en este terreno. Como diálogo inconcluso, este problema demanda en el presente una *actitud de escucha* hacia ambos contendientes, más allá de los juicios precipitados e irreflexivamente unilaterales.

4. Fronteras del pensamiento postmetafísico. Teología, religión, postmodernidad

Un análisis completo de los debates en los que hoy se instala la *filosofía dialógica* no puede obviar otros dos campos de juego, a los que aludiremos brevemente: en primer lugar, el que afecta a la relación entre filosofía, teología y religión; en segundo lugar, el que concierne al hiato entre la modernidad ilustrada y los defensores de un rebasamiento del espíritu moderno hacia un *pensamiento de la diferencia*.

En cuanto *pensamiento postmetafísico*, la nueva ilustración no ha podido sustraerse a la pregunta por el sentido de la teología y la religión. De hecho, una buena parte de la más reciente producción habermasiana está orientada en esa dirección (Habermas, 1999; 2001). Con respecto a la posición de los nuevos ilustrados podríamos distinguir tres reacciones de signo teológico: una crítica teológicamente fundada, que rechaza el punto de partida postmetafísico porque, al no reconocer fundamentos trascendentes de la razón, la historia o la intersubjetividad, acabaría, según esta crítica, en un análisis reductivista de la solidaridad comunicativa (J.B. Metz, K. Füssel, P. Eicher, W. Pannenberg, o K. Bauer); una comprensión teológica de los potenciales de la oferta reelustrada, a la que se considera como una secularización de lo religioso que debería reconocer el carácter *mesianico* de sus potenciales utópicos (autores como R.J. Siebert o H. Peukert); finalmente, un uso teológico del instrumental de la teoría de la racionalidad comunicativa, como en la teología hermenéutica (E. Schillebeeckx), en la historia de la religión (E. Arens), o en la pedagogía de la religión (N. Mette).

Situado en este contexto, reconoce Habermas en aquellas versiones que vinculan la doctrina religiosa y la teoría de la acción comunicativa una tendencia saludable hacia una *teología postmetafísica*, porque se manifiesta en ellas una inclinación a hacerse discursivas, llevando el problema de los valores y tesis religiosos al ámbito de la discusión crítica. Por el contrario, la identificación entre filosofía y teología tiene que fracasar por fuerza, piensa Habermas. En efecto, el distanciamiento reflexivo de un discurso filosófico postmetafísico implica que la *experiencia religiosa* pueda entrar en él sólo si queda roto el poder vinculante de cualquier tradición concreta. La filosofía postmetafísica se atiene, así, a la norma de un *ateísmo metodológico* que pone a prueba los argumentos teológicos en la discusión para comprobar si se mantienen o fracasan. Ciertamente, la dinámica misma de los procesos de entendimiento nos coloca en el *movimiento de una trascendencia*: las pretensiones de validez que presuponen los actos de habla, y cuya crítica argumentativa dinamiza la renovación continua del acuerdo intersubjetivo, trascienden todo provincialismo o contextualismo fáctico; como se dijo, reclamamos para las normas morales o las convicciones acerca de lo verdadero un valor universal e incondicional, anticipando con ello el punto de vista de una comunidad ideal contrafáctica que rebasa nuestros actuales condicionamientos del aquí y el ahora. Sin embargo, dicho ideal debe ser entendido como *trascendental* y no como una instancia *trascendente*. Nuestras pretensiones de validez incondicional y nuestra vocación racional de autotranscendernos, son ejercitables sólo en el contexto de nuestras formas de vida fáctica. Por esa razón, en la comunicación estamos expuestos a un *movimiento de trascendencia desde dentro*.

Esto en cuanto a la teología, que es un discurso reflexivo. Pero ¿y la religión, como una forma de praxis? Para los reelustrados, la praxis religiosa se hace obsoleta desde la perspectiva de la evolución hacia una sociedad postconvencional: el proceso de *racionalización del mundo de la vida* ya analizado, coincide con un simultáneo proceso de desencantamiento y desmitificación. Ello no implica, sin embargo, que la convivencia entre una racionalidad desustancializada y la praxis religiosa sean incompatibles. En primer lugar, porque conceptos como moralidad o emancipación no pueden ser entendidos sin referencia a su potencial semántico, fuertemente impregnado por la tradición judeo-cristiana, lo que nos impele, como europeos, no a la eliminación de esa tradición, sino a su reapropiación y transformación filosófica (Habermas, 2001: 93 ss.). Y en la medida en que esa

transformación no ha encontrado aún un lenguaje argumentativo convincente para expresar sus experiencias e innovaciones, “la filosofía, incluso en su forma postmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión” (Habermas, 1988: 25). Pero hay una segunda razón capaz de justificar que la *experiencia religiosa* es compatible con las exigencias del pensamiento postmetafísico. En la medida en que el *Logos dialógico* es meramente procedimental y ha supuesto un proceso de racionalización, arrostra el peso de un déficit respecto al problema del *sentido de la existencia*. Ya no posee a la base una comprensión metafísica capaz de alumbrar esa demanda fundamental del ser humano. En tal medida, no está autorizado para impedir que la religión cumpla ese cometido ya no fundamentable racionalmente. Puesto que el principio discursivo deja en manos de los miembros del diálogo real la discusión de cuestiones de contenido, las creencias religiosas de los individuos o de las comunidades tendrían aún espacio en el diálogo intersubjetivo, a condición de que, como indicamos para el caso del discurso, más sistemático, de la teología, se adapten haciéndose dialógicas.

Hasta aquí los argumentos decisivos relativos a las fronteras entre filosofía y teología o religión. Dirijamos nuestra atención ahora al segundo de los escenarios de discusión que hemos mencionado: el que lleva por lema *modernidad-postmodernidad*. Gran parte de las corrientes actuales de pensamiento —el *pensamiento débil* italiano de Vattimo, el *neopragmatismo americano* de Rorty o el *pensamiento francés de la diferencia* (Derrida, Deleuze, Lyotard)— abogan por un rebasamiento de la modernidad, convencidas de que ésta sigue vinculada a un *pensamiento de la identidad* injustificable. Curiosamente, podemos aludir a esta problemática vinculándola a la cuestión de la metafísica. Desde cierta perspectiva, el *pensamiento de la diferencia* arraiga en la crítica de Nietzsche y Heidegger al pensamiento metafísico-teológico. Nietzsche nos invita a aceptar la *muerte de Dios*, es decir, el final de esa larga tradición occidental que está empeñada en la búsqueda de un *fundamento último*. Frente a ello, habría que asumir la ausencia de criterios universales de razón y dar la bienvenida a un nuevo modo de existencia en la que nos situamos ante la responsabilidad de inventar valores y crearnos a nosotros mismos. Salvando las distancias, Heidegger denuncia la voluntad *ontoteológica* de la metafísica entera de Occidente. Ésta ha olvidado que el existente se encuentra inmerso en el movimiento indisponible de *aperturas del ser* y ha entendido al ser, erróneamente, como fundamento, un fundamento que se afirma, finalmente, en la referencia a un ente primero, Dios o el Absoluto. Rebasar la modernidad y, así, toda la metafísica europea, consiste en recuperar nuestra pregunta por el ser, abandonando el prurito de la fundamentación.

Desde esta perspectiva, la *Filosofía dialógica* ha sido denunciada como un intento de restaurar el *pensamiento de la identidad*, pues apela a un nuevo *dios* o *fundamento*: la razón comunicativa. De hecho, la reilustración alemana ha sido tachada de *teológica*, en este preciso sentido, desde las corrientes mencionadas de la *postmodernidad*. Por pretender rebasar la historicidad y facticidad de la existencia (que implica siempre el disenso, la pluralidad de formas de vida, o una opacidad ineliminable en la comprensión intersubjetiva), encaminándola hacia un ideal absolutamente racional, la reilustración sería, de acuerdo con ello, teológica, representando la comunidad ideal apeliana, por ejemplo, una nueva versión platónica del *reino de Dios* que se recupera en la historia.

Sáez Rueda, L., «La nueva Ilustración de Habermas y Apel», en Naya, S. (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vizcaya, Liber, 2007, vol. V, pp. 385-436. (Parte segunda)
Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/capyart.html>

Excede el espacio del presente estudio la exploración de esta controversia (hemos intentado analizarla con detalle en Sáez Rueda, 2001: caps. 15 y 16). Baste señalar que Habermas y Apel propenden a desenmascarar en estas corrientes un impulso *místico*, en la medida en que, de forma autocontradictoria, argumentan a favor de *lo otro de la razón discursiva*. En su contra, los pensadores de la diferencia han intentado mostrar que no se instalan más allá del lenguaje discursivo. Más bien —sostienen— pretenden hacer patente que el discurso está fragmentado por una pluralidad de formas de vida que son *heterogéneas*, hasta el punto de que resulta ilusorio pensar su convivencia en términos de un acuerdo armónico. De este modo, el fenómeno de la *diferencia* no invoca un más allá místico, de acuerdo con los críticos: pertenece al tejido interno de la acción comunicativa, del *Logos*.

Los diversos rostros y escenarios del debate que acabamos de referir forman parte del trasunto actual de la filosofía y representan para nosotros retos a los que es preciso dar una respuesta. Pero afrontar tales desafíos responsablemente implica superar, una vez más, la tentación de un posicionamiento irreflexivamente unilateral. Estamos apremiados por la necesidad de *prestar escucha* a los alegatos de cada uno de los contendientes. Sólo de la comprensión de ese *pólemos* cabe esperar una solución lúcida.



Bibliografía

- Apel, K.-O. (1973): *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, dos vols. [Artículos entre 1955 y 1972]
- (1976): “El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje”, *Estudios Filosóficos*, 102, vol. XXXVI (1987), 251-300.
 - (1977): “¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado (¿existencialismo, platonismo o pragmática trascendental del lenguaje?)”, *Estudios Filosóficos*, 117 (1992), 199-214.
 - (1979): “Transzendente Simiotik un die Paradigmen der *prima philosophia*”, en E. v. Bülow/P. Schmitter (eds.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 101-138.
 - (1986): *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa Iberia [Contiene artículos producidos en los años 1982-1984]
 - (1987): “El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 29 (1989), 63-95.
 - (1988): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. [Contiene artículos sobre ética publicados en el periodo 1975-1988]
 - (1989): “Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental”, en Navarro Cordón, M./Rodríguez, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1993.
 - (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós [Contiene las traducciones de dos fundamentales trabajos, publicados, respectivamente, en 1987 y 1990]
 - (1992): “Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?”, en K.-O. Apel y M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 29-62.
 - (1994a): *Semiótica filosófica*, Buenos Aires, Editorial Almagesto [incluye importantes artículos sobre filosofía del lenguaje, publicados en 1986 y 1987]
 - (1994b): “*A priori* de la facticidad y *a priori* de la idealización. Opacidad y transparencia”, entrevista con Luis Sáez Rueda, en Blanco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y Realidad. En diálogo con K.-O. Apel*, Madrid, ed. Trotta, 251-270.
 - (1998): *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp [Reune artículos publicados desde 1976]

Sáez Rueda, L., «La nueva Ilustración de Habermas y Apel», en Naya, S. (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vizcaya, Liber, 2007, vol. V, pp. 385-436. (Parte segunda)
Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/capyart.html>

- Gadamer, H.-G. (1951): *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1977.
— (1986): *Verdad y método II*, Salamanca, Sígueme, 1992.
Habermas, J. (1968a): *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982.
— (1968b): *Ciencia y técnica como "ideología"*, Madrid, Tecnos, 1984.
— (1976): *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1981.
— (1981): *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987 (dos vols.).
— (1982): *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid, Tecnos, 1988.
— (1983): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.
— (1984): *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1989.
— (1986): *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989.
— (1988): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
— (1991a): *Aclaraciones sobre la ética del discurso*, Madrid, Trotta, 2000.
— (1991b): *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 2001.
— (1991c): *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós. [Trabajos entre 1984 y 1987]
— (1992): *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
— (1996): *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós, 1999.
— (1999): *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*, Madrid, Trotta.
— (2000): *La constelación posnacional: ensayos políticos*, Barcelona, Paidós.
— (2001): *Israel o Atenas. Escritos sobre religión, teología y racionalidad*, Madrid, Trotta.
Habermas, J./Rawls, J. (2000), *Debate sobre el liberalismo político*, Barcelona, Paidós.
Taylor, Ch. (1992): "The Politics of Recognition", en Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and The Politics of Recognition*, Princeton, Univ. Press.

— Estudios de carácter secundario

a) Sobre Apel

- Blanco Fernández, D. /Pérez Tapias, J.A/Sáez Rueda, L (1995, eds.), *Discurso y realidad. En diálogo con K.-O. Apel*, Madrid, Trotta.
Cortina, A. (1985), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*, Salamanca, Sígueme.
— (1989), "La ética discursiva", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, vol. III, 533-576.
Cortina, A./Conill, J. (1999, coordinadores): *Una ética del discurso o dialógica*, *Anthropos*, nº 183 [número monográfico sobre la ética en el pensamiento de K.-O. Apel]
Kuhlmann, W./Böhler, D. (1982, eds.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
Sáez Rueda, L. (1995), *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*, Universidad de Granada.
— (2001), *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.



Sáez Rueda, L., «La nueva Ilustración de Habermas y Apel», en Naya, S. (ed.), *Historia universal del pensamiento filosófico*, Vizcaya, Liber, 2007, vol. V, pp. 385-436. (Parte segunda)
Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/capyart.html>

b) Sobre Habermas

Guiddens, A./otros (1991): *Habermas y la postmodernidad*, Madrid, Cátedra.

Mardones, J.-L. (1985): *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, Universidad del País Vasco.

McCarthy, Th. (1987): *La teoría crítica de J. Habermas*, Madrid, Tecnos.

— (1992), *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos.

Sáez Rueda, L. (2001): *Movimientos filosóficos actuales*, Madrid, Trotta.

