

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

SISTEMÁTICA DEL PROYECTO Y FUNDAMENTOS TEÓRICOS

Luis Sáez Rueda

— Introducción

Uno de los movimientos filosóficos más relevantes del siglo XX es el que hoy acaudillan J. Habermas y K.-O. Apel. El pensamiento de estos autores representa una nueva forma de concebir el proyecto ilustrado, es decir, de fundamentar la inexorable realidad de una razón universal inherente al género humano. Una razón, además, autónoma, en la medida en que expresa la interna naturaleza reflexiva del hombre y su vocación de regirse, como decía Kant, por su propio entendimiento y sin la guía de otro. Este proyecto, sin embargo, se concibe a sí mismo como una transformación del kantismo, en el sentido de que el *Logos*, que el filósofo de Königsberg situaba en la conciencia, es redescubierto bajo la forma de una racionalidad intersubjetiva, perteneciente a las relaciones interpersonales. Es un *Logos dialógico*.

Es preciso advertir que, aunque Habermas y Apel sostienen puntos de vista no enteramente conmensurables o idénticos, la *filosofía dialógica* ha sido configurada por la participación y colaboración de ambos autores, de tal forma que resultaría abstractivo y artificioso el intento de separar sus propuestas en dos estudios diferentes. Es por ello por lo que nuestro análisis se propone rastrear los temas fundamentales de esta corriente haciendo intervenir al unísono los aportes de uno y otro. Por otro lado, dado que mantienen posiciones divergentes a propósito de ciertas cuestiones y que cada uno de ellos imprime a la nueva ilustración rasgos específicos, la necesidad de tomarlos en cuenta conjuntamente debe hacerse compatible con un análisis de las diferencias y contrastes entre sus respectivas versiones. La estructura del estudio subsiguiente pretende hacer justicia a estas dos exigencias.

El estudio de la *filosofía dialógica* está distribuido en dos capítulos. Ello obedece a la razón siguiente. La nueva ilustración habermasiano-apeliana está atravesada internamente por la pretensión de articular la diversidad de concepciones que se ofrecen hoy en el escenario del pensamiento. En tal sentido, se ha desplegado, ella misma, bajo la forma de un *diálogo* explícito con sus fuentes, sus oponentes y los puntos de vista actualmente alternativos. Penetrar en el tejido de esa estructura *conversacional* del pensamiento habermasiano-apeliano es condición ineludible para la comprensión de



su propia oferta. Pero, dado que esta exigencia pondría en peligro la claridad en la exposición de sus rasgos esenciales, han sido distinguidos dos propósitos. El primero, que se desarrolla en el presente capítulo, es el de diagnosticar los fundamentos de la concepción dialógica, haciendo abstracción de sus implicaciones en el campo de la discusión con otras corrientes. El otro propósito, que concierne al segundo capítulo, es el de reinstalar la comprensión de dichos fundamentos en el seno de las controversias en las que han sido formulados.

El presente capítulo comenzará introduciéndonos en el proyecto de la *filosofía dialógica*, iluminando los motivos comunes que impulsan el pensamiento de Habermas y Apel y sus compartidos horizontes. A continuación se analizan los contenidos filosóficos que concretan dichos horizontes y propósitos. Para hacer justicia a la peculiaridad de cada una de las perspectivas, se ha dedicado un espacio específico para cada uno de los autores. La bibliografía de referencia aparece al final del segundo capítulo.

1.1. Motivos y propósitos globales del pensamiento de J. Habermas y K.-O. Apel

La necesidad de comenzar refiriéndonos a los motivos y propósitos globales del pensamiento dialógico obedece a dos razones fundamentales. En primer lugar, porque la filosofía de estos autores no puede ser comprendida cabalmente si no se tienen en cuenta los retos a los que pretende hacer frente. La conformación entera de la nueva ilustración habermasiano-apeliana está atravesada vocacionalmente por la intención de poner un sólido dique a los cauces de la filosofía contemporánea que han fortalecido el fenómeno general de una *crisis de la razón*. A esa crisis ofrecen resistencia Habermas y Apel porque están convencidos de que sin una restauración transformada del *Logos* ilustrado se derivarían desastrosas consecuencias, tanto en el orden del pensamiento como en el de la praxis efectiva de nuestra cultura. Es necesario comenzar de este modo, en segundo lugar, porque el común denominador más genérico entre el pensamiento de Habermas y el de Apel se encuentra precisamente en los trazos de ese proyecto filosófico por medio del cual el pensamiento dialógico tematiza su respuesta a la crisis y las tareas futuras que de ello se derivan. Sin la comprensión de este fondo común a los dos autores no serían comprendidos tampoco los temas y posicionamientos que los diferencian. En coherencia con este comienzo, aludiremos, a continuación, a la necesidad con la que se impone la reconstrucción del *Logos* dialógico como desafío a la aludida crisis y al sesgo pragmático y procedimental que éste debe adoptar como punto de partida.

1.1.1. Pretensiones de validez y Logos universal: ante la "crítica total a la razón"

Los problemas que aquejan a la humanidad en el mundo contemporáneo son, según Habermas y Apel, alarmantes. El siglo XX no sólo ha asistido a la ecatombe de las guerras mundiales, sino a diversos procesos de disgregación y tecnificación que se han extendido a una amplia variedad de aspectos culturales y filosóficos: las crecientes exigencias de la racionalidad científica amenazan con



invadir el espacio de las ciencias humanas, objetivando al hombre; una tenaz orientación estratégica se apodera de la vida social y política, haciendo fuertes la lucha por el éxito subjetivo y los imperativos deshumanizados que provienen de ciegos mecanismos, como el económico y el administrativo; una rivalidad entre puntos de vista culturales o *formas de vida*, en un mundo globalizado, parece carecer de criterios comunes de convivencia, abriendo así la posibilidad de un relativismo que conduce al escepticismo o a la imposición del más fuerte.

En semejante situación, sólo el respeto a una racionalidad universal, válida para todos y fundada en principios no estratégicos, sino autónomos, valiosos por sí mismos, podría frenar la deshumanización acechante y la ruptura de la cohesión interpersonal. Ahora bien, situándonos ya en el plano mismo de la reflexión filosófica, nuestros autores constatan que los dos proyectos fundamentales de la filosofía continental del siglo XX, el hermenéutico y el la *Teoría Crítica* originaria, constituyen más un obstáculo que una solución. Pues ambos, siendo críticos con la situación actual, han negado, sin embargo, la posibilidad de este proyecto ilustrado y universalista al desembocar en una *crítica total a la razón*. Pospondremos las observaciones referentes a la Teoría Crítica al siguiente apartado, pues para nuestros fines basta con referirnos a las insuficiencias del primero de los movimientos mencionados.

La amenaza hermenéutica ha sido caracterizada por los autores como propia, en realidad, de un complejo dispositivo de tendencias en el que participan, no sólo Heidegger y su discípulo Gadamer, sino también Wittgenstein y las nuevas formas de pensamiento “postmoderno”. La tematización de las relaciones entre estos rostros del pensamiento actual y el intento de desmoronar su común crítica total a la razón ha sido tema de múltiples trabajos de los nuevos ilustrados (emblemáticos son: Habermas, 1986 y Apel, 1987). He aquí, en síntesis, el diagnóstico y la respuesta.

En su crítica a la *metafísica de la presencia*, Heidegger denuncia el *olvido del ser* característico de toda la tradición occidental. Ese fundamental propósito heideggeriano no está ausente de virtudes. En particular, porque pone en tela de juicio el objetivismo que también amenaza a la era presente. En efecto, *Ser y Tiempo* pone en claro que el ente es accesible y significativo *para nosotros* en la medida en que es aprehendido desde el horizonte de una comprensión previa, una comprensión en virtud de la cual es *abierto* el *sentido* de los objetos, es decir, una determinada interpretación de su ser. Con ello, pone un límite, entre otras cosas, a la pretensión científicista y tecnológica del conocimiento, situando en el *mundo de la vida* el origen y el suelo nutricional de nuestras imágenes del mundo. Sin embargo, Heidegger entendió que esta dimensión prerreflexiva de la *comprensión del sentido* coincide con un acontecer temporal en el que emergen *mundos de sentido* heterogéneos entre sí, un acontecer, además, indisponible, pues rebasa toda intervención de la conciencia y de la intencionalidad humana. De modo que, finalmente, negó la posibilidad de una razón universal, al mismo tiempo que convertía en fábula la aspiración ilustrada a la autonomía racional, lo cual no puede conducir más que a un abandono de la responsabilidad del hombre, que ha de hacerse a sí mismo, en favor de una entrega al *destino del ser*. Pero el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* no hizo más que reforzar semejante crítica a la razón al suponer que no existe un marco genérico y universal del lenguaje, sino una inconmensurable multitud de *juegos de lenguaje*, cada uno de ellos entretelado con interpretaciones

específicas del significado y con prácticas y *formas de vida*. La hermenéutica gadameriana, por su parte, se alimenta de la perspectiva de Heidegger, derivando en una concepción de la historia en virtud de la cual sólo se puede hablar de *comprensiones diferentes* del mundo y nunca de un progreso. El *pensamiento de la diferencia*, finalmente, recoge las aportaciones de Heidegger y de Wittgenstein y las radicaliza, de tal modo que la promoción de la *heterogeneidad* se convierte en meta deseable para una época en la que —siguiendo a Nietzsche— “Dios ha muerto”, desenmascarando a todo universalismo como expresión de una voluntad de poder y de un igualitarismo coactivo.

La respuesta habermasiano-apeliana a este primer tipo de *crítica total* posee una radicalidad y contundencia equivalente a las del desafío. Una *crítica total* a la razón —dictaminan los autores— es sencillamente imposible. Y ello porque, para hacerse valer a sí misma, dicha crítica se ve obligada a presentar razones convincentes universalmente, presuponiendo así un *Logos* universal incuestionable, a saber: el *Logos* discursivo. Esta simple descripción de la respuesta nos coloca sobre la pista del concepto de universalidad racional al que Habermas y Apel se están refiriendo. Es claro, antes de nada, que se trata de aquella a la que la vocación ilustrada ha rendido siempre homenaje: la universalidad de una razón autónoma, porque es fuente de convicciones fundadas. Pero en la nueva ilustración habermasiano-apeliana el rostro práctico de esa vocación queda peraltado. La razón autónoma y universal está vinculada al ejercicio de la inteligencia, a esa praxis en la que consiste el ser-racional. Toda concepción del mundo, toda comprensión de la verdad o de la moral, comportan, no sólo un cuerpo doctrinal determinado, sino, al mismo tiempo, una *pretensión de validez universal*. Esta última es un presupuesto pragmático y tácito de cualquier toma de posición explícita que se proponga como una propuesta *seria*. Pues al pensar con seriedad, el hombre en cuestión está ofertando una comprensión (ontológica, epistemológica, moral...) para la cual reclama una adhesión incondicional y universal por parte de cualquier otro ser racional. Las concepciones explícitas de los hombres pueden cambiar o mostrarse inadecuadas, pero en cualquier caso han ido e irán unidas inexcusablemente a una aspiración a ser válidas incondicionalmente. He aquí, pues, el comienzo sistemático más genérico y más intuitivo del nuevo pensamiento ilustrado: existe un *Logos* universal y éste ha de coincidir con los compromisos racionales a los que estamos remitidos por el *hecho* de que, al ejercer nuestro ser-racional, tengamos por fuerza que *pretender validez* incondicional.

De lo que acabamos de discernir se desprenden, al menos, dos conclusiones. En primer lugar, que el *Logos* universal que buscamos es *dialógico*. En efecto, el *pretender validez* es un *acto* pragmático que posee un carácter *comunicativo*: está orientado al *otro* y reclama de él su asentimiento. Si hay una racionalidad universal, ésta ha de coincidir, pues, con la del intercambio y coordinación interpersonal de *pretensiones de validez*. En segundo lugar, se deduce que la *crítica total a la razón* es autocontradictoria, pues predica la imposibilidad de una razón universal al mismo tiempo que pretende validez universal para sí, presuponiendo, en consecuencia, al *Logos dialógico*. Estas dos consecuencias permiten precisar el sentido global del proyecto habermasiano-apeliano: se trata de recuperar la ilustración amenazada, reconstruyendo los rasgos de una racionalidad inexorable. Tales rasgos son las reglas de juego del diálogo, en el que se encuentran y se articulan las pretensiones de validez.

1.1.2. *El horizonte: una razón del mundo de la vida, normativa y procedimental*

El lector que nos haya seguido hasta el punto presente en la aclaración del nuevo proyecto ilustrado debe hacerse cargo ahora de otra tesis fundamental habermasiano-apeliana: la razón

dialógica es una instancia inscrita en el *mundo de la vida*. La voluntad ilustrada ha propendido siempre a una enemistad con la dimensión empírica de la existencia humana, con las pasiones, los deseos y la corporalidad. Pero en su confrontación con la hermenéutica, la pragmática y la postmodernidad, Habermas y Apel no están dispuestos, por otra parte, a renunciar a esa inspiración vitalista que acompaña a sus oponentes. Promueven más bien una ilustración que ha escuchado a sus críticos y que debe hacerles justicia. Así, la dialógica no es una razón descarnada y abstractamente supraindividual. Por el contrario, es inmanente al *mundo de la vida* en la que los individuos *de carne y hueso* despliegan su existencia. Pues el acto de pretender validez y los compromisos que de ello se derivan son fenómenos que poseen una realidad originariamente pre-teórica. Existen en el tejido de la praxis viva de la sociedad: tanto un sencillo campesino como un experto de la política *sostienen o asumen* (lo sepan o no) convicciones determinadas sobre el mundo, la verdad y lo valioso, y si es así, son igualmente actores de una praxis en la que todos y cada uno presentan ante los demás pretensiones de validez sobre determinadas convicciones. Las reglas de juego del *pretender validez* no pertenecen, en consecuencia, a una conciencia enfrentada al mundo o a un sujeto que sobrevuela la existencia fáctica. Pertenecen a la dinámica interna de la *acción comunicativa*, que tiene lugar ya, de modo inmediato, en la vida cotidiana; y no le advienen desde fuera a los individuos, sino que forman parte, en cada uno de ellos, de sus actos reales y, así, de todos los propósitos en los que están involucradas sus creencias, sus pasiones y la fuerza motivacional de sus esperanzas. De este modo, la reilustración dialógica no rechaza sin más las advertencias de Heidegger, Wittgenstein o Lyotard, orientadas a mostrar que la conciencia está precedida por la pertenencia a *modos de comprensión* históricos o a *formas de vida* culturales. Corrigen, por el contrario, ese punto de partida, intentando mostrar que dicha existencia histórica y cultural no se genera al margen o a espaldas de la razón, sino que se configura racionalmente en virtud de su propia dinámica interna. En este sentido, Habermas y Apel atribuyen a la racionalidad dialógica el carácter de un *Logos intramundano* que opera ya en el corazón de la existencia fáctica (Habermas, 1988: 50-54). Apel, incluso, ha llegado a tematizar esta tesis afirmando, “con Heidegger y más allá de Heidegger”, que los presupuestos de la racionalidad dialógica deben ser entendidos como “existenciaríos”, es decir, como elementos que pertenecen a la facticidad existencial, a ese “ser-en-el-mundo” del *Da-sein* de *Ser y Tiempo* (Apel, 1988: 40-50).

Al mismo tiempo, esta razón interna a la vida debe ser reconocida como *procedimental*. Lo que pertenece de modo universal a los hombres no es, precisamente, nada que posea contenido: formas de vida, concepciones, creencias o apuestas valorativas. Éstas son, como se esfuerza por mostrar el crítico de la ilustración, particulares, dependientes de un contexto histórico y cultural y hasta de adhesiones individuales. La universalidad de lo humano reside, más bien, en las condiciones *formales* que permiten articular tales contenidos y, así, coordinar diferentes pretensiones de validez en la acción interpersonal. Asistimos aquí a una razón que no prescribe contenidos concretos de formas de vida o de convicciones en general, sino que se agota en los procedimientos mediante los cuales tales ingredientes *materiales* son requeridos como válidos y, llegado el caso, expuestos ante los otros y defendidos.

Es fácil concluir que esta concepción de lo racional fuerza a una comprensión del papel que ocupa la filosofía notoriamente contrastante con el que clásicamente se le ha asignado. La hora de la racionalidad procedimental es la hora, también, de un *pensamiento postmetafísico* que, según Habermas y Apel, debe aceptar con valentía grandes renunciaciones (Habermas, 1988: 38-63; Apel, 1991). El pensamiento filosófico ha de tematizar lo racional y ponerlo en juego. Ahora bien, siendo lo racional una instancia formal y procedimental, ya no hay lugar a una filosofía que tiene por meta pronunciarse sobre asuntos con *contenido sustancial*. El pensamiento debe abdicar de su vocación metafísica. Y por ella entienden los autores la propensión a ofrecer una *imagen del mundo* global y unitaria cargada de contenido. Ya no puede ofrecer una concepción del *Todo-Uno* sustancial, fundamento del mundo y esencia respecto a las apariencias. Pero por lo mismo, debe deponer también su inclinación a prescribir el *modo de vida* correcto o feliz. Finalmente, ya no puede sucumbir a la tentación de convertirse en templo para la praxis *salvífica*, pues carece de legitimidad para interpretar el sentido de la existencia y para ofrecer *orientaciones* en la vida de los hombres. Todo este espectro de cuestiones queda sustraído al campo de la filosofía, recayendo sola y exclusivamente sobre las espaldas de los actores concretos: de los individuos, de los pueblos y las culturas.

Cabe interrogar ahora por las tareas de la filosofía en la era del *pensamiento postmetafísico*. ¿Acaso debe el filósofo dejarlo todo como está, en beneficio de una pura descripción formal? ¿No puede, al menos, ejercer su noble proyecto crítico, que a tantas edades ha sobrevivido? Pues bien, el pensamiento dialógico desea, precisamente, elevar la tarea crítica y normativa a un nivel más digno y fundado del que hasta ahora ha gozado. En este punto los nuevos ilustrados se confrontan con la herencia de la *Teoría Crítica* francfortiana, a la que pretenden conservar y superar.

Si el diagnóstico y los fines de la primera *Escuela de Frankfurt* merecen ser conservados es porque están en sintonía con esa respuesta que se hacía necesaria frente a la *crítica total a la razón*. Los francfortianos, en efecto, apelaron a la razón ilustrada como sustrato de la dignidad humana. Y en pro de esa razón universal y autónoma denunciaron el imperio de la racionalidad estratégico-instrumental de Occidente, una razón engañosa por heterónoma, dado que emana de los imperativos de mecanismos ciegos del poder y de la cosificación de las relaciones sociales. Ahora bien, si esa tradición noble ha de ser superada, según Habermas y Apel, es porque, al unísono, acabó identificando el *Logos* con dicha inteligencia estratégica, culminando, así, en una crítica muy semejante al desafío *total* heideggeriano. En la *Dialéctica de la ilustración*, Horkheimer y Adorno relatan las formas en que la ilustración, embrujada por la racionalización, ha reinstaurado al mito, camuflado ahora en nuevos dioses: la ciencia, el liberalismo económico, el funcionalismo o el crudo pragmatismo. En semejante tesitura, los francfortianos se vieron impelidos a una enigmática aporía. En defensa de la razón ilustrada, condenaron a ésta al silencio. Para criticar a la razón (patológica) entera de Occidente apelaban a la razón (genuina). Pero esta apelación adoptaba la forma de una invocación de lo *innombrable*: la racionalidad genuina no podía, según los miembros de la escuela, ser descrita o reconstruida, dado que para hacerlo, el filósofo proyectaría necesariamente los patrones y medidas del todo social enfermo al cual él mismo pertenece. Como Dios en la *cábala* judía, el *Logos* venerable debía ser protegido de la palabra humana. Se convertía en un indecible anhelado.

Aunque los francfortianos buscaron formas juiciosas de resolver la paradoja (Sáez Rueda: 2001, 349-367), Habermas y Apel pretenden superar sus presupuestos. Ya en *Ciencia y Técnica como ideología* (1968) distinguía Habermas entre *trabajo* e *interacción*, como dos esferas distintas de la praxis humana. Ciertamente, la racionalidad estratégica ha sido desplegada en virtud de la primera de ellas. Pero no debe ser confundida con la segunda. En la interacción comunicativa se plasma una racionalidad inherente al *mundo de la vida* que, como hemos visto, concierne a las reglas de juego del *pretender validez*. En consecuencia, los francfortianos absolutizaron una forma concreta de racionalidad, desconociendo otra: precisamente aquella que resulta inexorable.

De este diagnóstico se pueden hacer arrancar las nuevas tareas de la filosofía por las que preguntábamos más arriba. Una primera consiste en el proyecto de reconstrucción de la racionalidad dialógica. No hay motivos —nos dicen ahora los nuevos ilustrados— para considerar a dicha razón, que es patrón universal, como un indecible *otro* no susceptible de tematización. En la medida en que pertenece a la praxis efectiva de los hombres, contiene presupuestos y exigencias que éstos pueden reconocer mediante una autorreflexión filosófica. En términos apelianos: si estamos *arrojados* a la razón dialógica, hemos reconocido *ya siempre* sus demandas y prescripciones. En consecuencia, podemos hacernos cargo de ellas dando espacio a una especie de *anamnesis* reflexiva. Como tendremos ocasión de comprobar, esta tarea adopta una forma simultáneamente *reconstructiva* y *trascendental*. Reconstructiva, porque consiste en dar expresión filosófica a los universales de un *Logos* que nos constituye. Trascendental, porque dicho *Logos* está configurado por las condiciones universales y necesarias que hacen posible el seguimiento, defensa y articulación de las *pretensiones de validez* inscritas en la acción. Pero si se puede decir de esta primera tarea que posee un trazado ciertamente descriptivo, de la segunda cabe decir que es crítica. En efecto, Habermas y Apel están convencidos de que los presupuestos de la racionalidad dialógica incorporan exigencias que trascienden lo que contextualmente, aquí y ahora, los individuos y las sociedades aceptan como *válido*. Actuar de acuerdo con la dinámica de las pretensiones de validez presupone, por su propio sentido, proyectar idealmente criterios de validez irrestrictos, incondicionales. Es el caso, por otro lado, que la acción comunicativa real estará siempre lejos de cumplir los requisitos que tales idealizaciones imponen. La tarea crítica y normativa consiste ahora, pues, en denunciar las distorsiones del diálogo real, comparando la praxis presente con el tipo de praxis ideal que la racionalidad presupone.

Desplazamos el análisis de la tarea crítico-normativa al capítulo siguiente y abordaremos ahora la empresa reconstructivo-trascendental. Antes de emprender ese estudio, sin embargo, nos gustaría mostrarle al lector que la razón que buscamos posee una textura tensional que pretende hacer justicia a dos enérgicos enemigos: al vitalista o hermeneuta, por un lado, y al ilustrado utópico, por otro. Pues quiere congeniar facticidad e idealidad, vida y razón, pertenencia existencial a la historia y progreso. En palabras de Habermas:

“La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en la medida en que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo

contrafáctico. (...) Con ello la tensión entre la idea y la realidad irrumpe en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas. La práctica comunicativa cotidiana se exige demasiado a sí misma con sus propias presuposiciones idealizadoras; pero sólo a la luz de esa transcendencia intramundana pueden producirse procesos de aprendizaje” (Habermas, 1992: 66).

1.2. La racionalidad de la acción comunicativa: J. Habermas

El análisis realizado hasta aquí se ha limitado a esbozar el proyecto global de la nueva ilustración habermasiano-apeliana. Hemos comprobado que el propósito ilustrado viene ya motivado por la necesidad de hacer frente a una situación real y que gran parte de su génesis lógica radica en el imperativo de superar la *crítica total a la razón*. El carácter autocontradictorio de dicha crítica iluminaba ya la inexorabilidad de una razón dialógica inherente al mundo de la vida, y que ésta es procedimental y normativa. La inmanencia misma del proyecto obliga, como hemos visto, a una reflexión filosófica orientada a reconstruir los presupuestos pragmático-universales de la interacción comunicativa. Debemos ahora aproximarnos a los resultados de este proyecto, es decir, a la tematización de los presupuestos aludidos y de las consecuencias normativas concretas que de ello se derivan. Con ese propósito examinaremos aspectos fundamentales de la habermasiana *teoría de la acción comunicativa*, a la que corresponde el mérito de haberse convertido en nervadura profunda de la filosofía dialógica. Comenzaremos explicitando la estructura sincrónica y sistemática de la *racionalidad dialógica*, una estructura *cuasi-trascendental* de la que se ocupa la *pragmática universal*. Para ello será necesario mostrar cómo dicho análisis es el logro de una trayectoria que parte de la *teoría de los intereses del conocimiento* y conduce, trascendiéndose a sí misma, a una *teoría de la acción* (§ 1.2.1.). Ahora bien, este análisis *lógico* posee el reverso de un análisis *dinámico*, mediante el cual los presupuestos sincrónicos del *Logos* son descritos como resortes subyacentes a los procesos reales de la acción comunicativa. Intentaremos mostrar que semejante estudio posee como centro neurálgico una *teoría de la evolución social* (§ 1.2.2.).

1.2.1. De la teoría de los intereses del conocimiento a la pragmática universal

La *teoría de la acción comunicativa*, como hemos señalado, constituye el cuerpo doctrinal central que explicita y da forma al anunciado *Logos dialógico*. Pero la lúcida y compleja articulación que esta teoría proporciona supone una génesis larga y paciente en el pensamiento de J. Habermas. Lo más característico de esa trayectoria concierne a la primera gran obra del maestro, *Conocimiento e interés* (1968), y a los avances que obligaron a trascender las tesis allí expuestas hacia una concepción más abarcante y fundada, cuya expresión cabal fue lograda en el marco de una *pragmática universal*.

Conocimiento e interés constituye la síntesis de un conglomerado de propósitos en los que el joven Habermas se vio embarcado en la década de los sesenta. Motivacionalmente, el horror de la experiencia nazi representó un profundo agujijón para que el autor tomase por meta la elaboración de una *Teoría Crítica* capaz de desenmascarar, no ya sólo aquella concreta barbarie, sino las patologías de la modernidad en su conjunto, patologías que interpretaba como una realización deformada,

distorsionada, de la razón en la historia. Pero el proyecto de una reflexión crítica sobre la sociedad tropezaba con el retén del *positivismo*, que en aquella época parecía haber invadido la teoría del conocimiento. Pues para el positivismo la misión de la teoría se agota en la descripción “objetiva” de hechos y en la explicación nomológica, es decir, en la aclaración de las presuntas leyes que rigen cualquier tipo de acontecimiento. Frente a ese paradigma, la vocación crítica debía mostrar la capacidad normativa de la reflexión.

Semejante empeño se confrontaba, además, con el predominio de la *racionalidad estratégica*, ese tipo de acción racional cuyo auge había diagnosticado M. Weber. Se trata de una racionalidad interesada en el hallazgo de los medios eficaces tendentes a un fin, pero que abandonaba la forja de los fines mismos a la esfera irracional y subjetiva de la decisión privada. Así, pues, si la teoría crítica fuese posible, habría que encontrar una razón origen de valores válidos en sí. Y la filosofía hermenéutica, que Gadamer desplegaba, no parecía ofertar más que criterios relativizables en función de la historia y la cultura, si bien resultaba aprovechable, por otro lado, en la medida en que ponía un límite al positivismo: mostraba cómo la experiencia primordial se forja, no en la ciencia objetiva, sino en la praxis de la comprensión.

Finalmente, la tradición marxista, que la Escuela de Francfort había transmitido, constituía un valioso instrumental teórico para la crítica social, pero sus fuertes presupuestos dialécticos implicaban una desvalorización de la conciencia, que era comprendida como reflejo de la praxis, una praxis, por lo demás, dirigida teleológicamente por el rigor de las leyes dialécticas. Es fácil contemplar ya la ambición del proyecto habermasiano. El autor no quiso ser ingenuo rechazando estas diversas aportaciones. Por el contrario, se comprometió a distinguir diversos tipos de saber, integrando así parcialmente las reivindicaciones del positivismo, de la hermenéutica y del marxismo, pero superando su unilateralidad.

El resultado de esta voluntad mediadora y superadora fue una teoría social con fundamentos epistemológicos. La tesis central se cifra en la distinción entre tres intereses cognitivos irreductibles, inherentes a tres tipos de conocimiento y arraigados, cada uno de ellos, en una dimensión de la existencia social humana. El primer interés es el *técnico*, que corresponde a las ciencias *empírico-analíticas*. Habermas pretendía con ello cuestionar la pretensión de la ciencia de ser una descripción objetiva del mundo e independiente de la praxis social. Hay en todo saber un interés básico y, en este caso, dicho interés surge de la dimensión social del *trabajo*. Haciéndose eco de la tradición marxista, Habermas invita a considerar que esta esfera de la existencia social constituye una praxis cuyo horizonte es el de la *reproducción material* del género humano. Y el trabajo, así concebido, lleva en sí la necesidad de una *racionalidad estratégica* capaz de organizar el ámbito de lo útil y, por ende, también un interés técnico que necesita de la ciencia para la investigación de regularidades nomológicas y la predicción de acontecimientos. Ahora bien, el interés técnico no es autosuficiente, sino que presupone la existencia de otro segundo tipo de interés, el *práctico*, que corresponde a las ciencias *hermenéutico-históricas*. Al calificarlo de este modo no está pensando Habermas en el ámbito de una pura practicidad en sentido manipulador. Más bien, pretende con ello hacerse eco, como Gadamer, de la distinción aristotélica entre *Techné*, que es un tipo de acción fabricadora de objetos, y *praxis*, que

es el tipo de acción ligada a la *lexis*, el habla. Esta dimensión la vincula el autor a la práctica comunicativa y lingüística dirigida al *entendimiento*. Toda acción manipuladora, técnica, se desarrolla en el contexto más profundo y amplio de una acción intersubjetiva, pues todo saber supuestamente objetivo sobre el mundo debe ser comunicable. La esfera de la existencia social aquí involucrada ya no es la de la reproducción material del género humano, sino la de su *reproducción simbólica*. Las ciencias hermenéuticas fomentan la comprensión y la interpretación del mundo en el ámbito de una existencia cultural del hombre. Ésta se despliega históricamente a través del entendimiento comunicativo, que constituye el acicate de una cooperación social arraigada en la tradición y en una *forma de vida*. Es en este punto donde se vislumbra la necesidad propia del tercero de los intereses, el *emancipatorio*, inherente a las *ciencias sociales críticas*. Y es que, si el conocimiento de los fenómenos y la manipulación suponen la comunicación intersubjetiva, esta última, a su vez, no podría esperar un cumplimiento de sus expectativas de entendimiento a menos que se liberase de las *distorsiones* siempre acechantes a las que ésta está expuesta. Pues la interacción comunicativa es susceptible de ser deformada mediante la intervención de fuerzas heterónomas que no favorecen el sano y libre entendimiento, sino que imponen interpretaciones determinadas. Esta constatación es lo que permite a Habermas afirmar que a la existencia humana pertenece también la dimensión del *dominio*. El interés emancipatorio, pues, no se añade simplemente a los dos anteriores, sino que viene requerido desde ellos. Se trata del interés por una comunicación no distorsionada, libre de dominio. Las ciencias encargadas de rendir homenaje a semejante interés incorporan, por tanto, una metodología orientada al desenmascaramiento de *patologías*. Es ésta la razón por la cual Apel, que ha asistido a la génesis de esta teoría y colaborado desde el principio en su elaboración —aunque con matices propios que deberemos aclarar más adelante— clarifica el interés emancipatorio como un interés orientado a “superar los momentos irracionales de nuestra existencia histórica” a través de una “autoterapia de la humanidad” (Apel, 1973, II: 119-120; v. 91-145).

Tras lo dicho, podemos ratificar el propósito integrador que posee la *teoría de los intereses* del que hablábamos al principio. Como vemos, en ella quedan recogidos y “superados” tanto los requerimientos del positivismo y de la racionalidad estratégico-instrumental como los de la hermenéutica. Al mismo tiempo, la herencia marxista es canalizada a través de las ciencias sociales críticas, entre las que Habermas y Apel incluyen, junto al psicoanálisis, a la “crítica de las ideologías”, de inspiración materialista. Ahora bien, Habermas se percató más tarde de las insuficiencias y limitaciones que esta teoría arrastraba y de que el proyecto allí contenido exigía ser trascendido hacia el espacio de una *teoría de la acción comunicativa* que, recogiendo las nuevas aportaciones de la filosofía del lenguaje, debía incorporar una *pragmática universal* y, al mismo tiempo, un análisis de la dinámica de las sociedades capaz de integrar los aportes más importantes de la sociología. Entre los diversos aspectos problemáticos que ofrecía la teoría de los intereses (Guiddens/otros, 1991: 29-50; Habermas, 1968a: epílogo de 1973), señalaremos uno fundamental.

El problema esencial que se encontraba esta concepción concierne a su orientación epistemológica y a sus compromisos excesivamente fuertes con el trascendentalismo kantiano. Los intereses de los que hablamos están inscritos en la praxis empírica, pero, por otro lado, están

concebidos como ingredientes no contingentes de esa praxis, sino como *aprioris* constitutivos e inevitables de la capacidad cognitiva del hombre, lo cual aproxima mucho esta teoría a la kantiana crítica de la razón pura. Ciertamente, el estatuto *cuasi-trascendental* que Habermas otorgaba a los intereses estaba propiciado por un objetivo que no ha abandonado en toda su obra: el de superar la estricta distinción kantiana entre lo apriórico y lo empírico, lo ideal y lo sensible y alcanzar un equilibrio entre ambos extremos (1968a: 193-215). *Conocimiento e interés* lo consigue en cierta medida. Los intereses tienen una función trascendental no reducible a las necesidades pragmáticas y volitivas de los individuos; pero, al mismo tiempo, están enraizadas en estructuras fácticas de la existencia humana, en sus procesos de autorreproducción y socialización. Ahora bien, el enfoque allí adoptado estaba escorado hacia el ámbito epistemológico. Y ello implicaba que la propensión determinante se vinculaba excesivamente a lo que después llamaría Habermas “filosofía de la conciencia” o “filosofía del sujeto”, es decir, a una perspectiva filosófica que se alimenta del giro cartesiano hacia la subjetividad y de la presuposición de una racionalidad perteneciente a la conciencia de cada sujeto. Desde tal punto de vista se pervierte la idea de *intersubjetividad*, en la medida en que sugiere que el problema principal es el de comprender cómo pueden interrelacionarse los sujetos autosuficientes.

La dificultad a la que acabamos de referirnos obligaba a un giro que *Teoría de la acción comunicativa* culmina. Se trata ahora de priorizar, no la dimensión cognitiva, sino la dimensión práctica, la acción comunicativa misma de la que todo interés cognitivo depende. Una acción comunicativa que es anterior a la constitución de los sujetos concretos, pues concierne primariamente a la interacción en cuanto tal. Con ello, el horizonte de la *razón dialógica*, que esbozamos al inicio, aparece de un modo cabal: el tejido interno de esta razón no está dinamizado por *intereses* gnoseológicos, sino por *pretensiones de validez*. Esto explica, al mismo tiempo, que la teoría de la acción se conciba ahora como una teoría del lenguaje. Pues Habermas descubre que las *pretensiones de validez* son elementos de la acción comunicativa justamente en la medida en que dicha acción está articulada como un intercambio de *actos de habla*. Mediante el habla, los miembros de la praxis social comunican contenidos y, al mismo tiempo, se presentan unos a otros como agentes portadores de un punto de vista que reclama la adhesión de los demás. La *teoría de la acción comunicativa* adopta, así, la forma interna de una teoría del lenguaje, que ha conducido a Habermas a una discusión con la mayoría de las corrientes que conforman nuestro actual *giro lingüístico*.

Ya en la introducción de su *Teoría de la acción comunicativa* menciona el autor dos tareas básicas insertas en su propósito y entretrejidas. La teoría, en primer lugar, ha de *reconstruir* los universales de la racionalidad de la interacción, los presupuestos de la competencia comunicativa. La investigación toma el rumbo de una *lógica* de la praxis dialógico-lingüística, es decir, de un análisis sistemático y sincrónico de aquello que hemos reconocido *ya siempre* en virtud de nuestra pertenencia al *Logos* comunicativo. Pero esta perspectiva sistemática, pretende mostrar Habermas, está inextricablemente unida a un análisis de la *dinámica* de dicha racionalidad. Se trata, en este segundo enfoque, de mostrar cómo los presupuestos universales aludidos constituyen auténticos resortes movilizados de la acción real en la sociedad, cómo la vida social resulta encauzada por ellos en la dirección de un

proceso de racionalización y de progreso. Esta óptica ofrece una *teoría de la evolución social*. Afrontaremos ahora el análisis concerniente a la primera de las tareas señaladas.

1.2.2. *La lógica de la acción y los universales del Logos: pragmática universal*

El proyecto de reconstrucción de la lógica inmanente a la acción comunicativa está desarrollado y presente a todo lo largo de *Teoría de la acción comunicativa* (especialmente en los capítulos I.1 y III). Pero fue sintéticamente elaborado con antelación en el trabajo “¿Qué significa pragmática universal?”, un estudio emblemático en el conjunto de la obra habermasiana, publicado en 1976 en incluido en un volumen dedicado a complementos y estudios previos (Habermas, 1984: 299-369). He aquí las tesis fundamentales.

Antes de nada, es necesario aclarar el estatuto y el proceder propio de la empresa que aquí nos concierne. En consonancia con la adhesión habermasiana al *giro lingüístico*, a la que ya hemos aludido, la teoría de la acción incorpora la forma de una *pragmática universal*. Pragmática, porque se trata de un análisis de aquellos presupuestos que todo agente social ha reconocido como hablante. La acción comunicativa puede ser entendida, efectivamente, como una racionalidad inherente al intercambio de *actos de habla* y lo característico de este fenómeno lingüístico reside, precisamente, en que se funda en la dimensión *pragmática* del lenguaje, en el ejercicio de la lengua. Universal, porque los presupuestos a los que nos referimos pertenecen a la racionalidad común al género humano. Pues bien, con el objetivo de detectar y comprender dichos presupuestos, la *pragmática universal* procede de modo *reconstructivo*. Ello es así porque los universales del habla no son productos de una teoría, sino presupuestos de la acción con sentido, compromisos que los hablantes han adquirido de modo necesario por el hecho mismo de ser humanos. La teoría, pues, no *propone* ciertos patrones de racionalidad, sino que se limita a dar cuenta de ellos. Pero como pertenecen a un fondo trascendental del que los actores no son conscientes explícitamente, la investigación debe embarcarse en una tematización o explicitación de la racionalidad implícita, es decir, en una *reconstrucción* filosófica y reflexiva de aquello que es ya suelo irrebalsable de la praxis racional.

Claro está que semejante reconstrucción no sería posible si los hablantes no estuviesen en disposición de un *saber implícito* o de *trasfondo* acerca de los universales del habla. Los sujetos poseen un *saber preteórico* sobre aquello que *ya siempre* han aceptado y, por eso, la filosofía reconstructiva tiene por misión traducir dicho saber intuitivo a un saber explícito y temático. Si añadimos a esto que el saber tácito del que disponen los agentes sociales opera, de hecho, en la praxis cotidiana orientándola desde semejante profundidad, comprenderemos que la reconstrucción traduce un *know how* (“saber-como”) a un *know that* (saber-que). Y esta consecuencia nos invita a considerar dos rasgos centrales de la *pragmática universal* que aquí sólo mencionaremos, pues constituyen motivos arquimédicos de las distancias entre la perspectiva habermasiana y la apeliana, que analizaremos con mayor detalle más adelante. El primero de los rasgos concierne a la filiación de la *pragmática universal* con el tipo de investigación que desarrolla Chomsky. Se trata de la reconstrucción de *reglas generativas*, es decir, de reglas pertenecientes a la estructura profunda de una competencia (en este caso la

comunicativa) y generadoras de una estructura superficial, concreta, en la que quedan plasmadas de modo efectivo (en este caso, las formas de integración social, los procesos de aprendizaje o las formas diversificadas de la acción). Este análisis generativo está a caballo entre la investigación pura y la empírica, pues supone tanto una aproximación a condiciones *a priori* de la acción, como la elaboración de hipótesis reconstructivas que deben ser contrastadas con el criterio de explicación que el propio hablante proporciona. El segundo de los rasgos se cifra en el carácter falible de la reconstrucción filosófica, dado que el paso del saber de fondo al saber temático y explícito implica, según Habermas, una componente interpretativa que pone un límite a la pretensión de una teoría irrefutable. Dicho esto, se comprenderá, finalmente, que Habermas le atribuya a su análisis el estatuto de un “trascendentalismo débil”.

Pues bien, ¿cuáles son los presupuestos de la acción comunicativa, los universales del habla o, en definitiva, los rasgos del *Logos dialógico*? La *pragmática universal* discierne tres fundamentales: el presupuesto del acuerdo, la orientación al entendimiento de la praxis comunicativa y la anticipación de una *situación ideal de habla* que posee una naturaleza *contrafáctica* y una función normativa y regulativa.

El primero puede ser llamado también *principio de la base de validez del habla* y su aclaración filosófica dictamina que, por el hecho de ser racionales, somos partícipes de un acuerdo en el mundo de la vida cuya estructura interna consiste en la *aceptación recíproca de pretensiones de validez*. Para justificar esta especificación del acuerdo es preciso partir de la tesis de la *doble estructura del habla*. Por medio de una transformación de la concepción lingüística de Austin y Searle, Habermas invita a considerar que todo acto de habla está conformado por dos dimensiones simultáneas y cooriginarias: una dimensión *proposicional* y explícita, que es aquella representada por el contenido de una afirmación (“p”), y una dimensión *performativa* e implícita, que vehicula una *pretensión de validez universal*. Como hemos señalado ya, cualquier sujeto es portador, lo sepa o no, de ciertas convicciones. Éstas pueden ser expresadas en forma de proposiciones; al mismo tiempo se puede decir, que el sujeto está “convencido” respecto al contenido así expresable y que, por tanto, pretende que es válido universalmente y debería recibir la adhesión de los demás. Pues bien, no parece cuestionable, por otra parte, que la existencia de una comunidad humana implica, al menos, un entendimiento mínimo entre sus miembros (en la medida en que comparten ciertas creencias y normas). Sin presuponerlo, la idea misma de sociedad se convierte en un absurdo. Ahora bien, un acuerdo tal supone un entendimiento simultáneo de los agentes en los dos planos del acto de habla a los que nos hemos referido. Deben compartir cierta comprensión del mundo y de la sociedad y, precisamente por ello, deben haber aceptado, tácitamente y de modo recíproco, las *pretensiones de validez* de las que cada uno de ellos es portador. Así, la aceptación recíproca de pretensiones tiene que ser supuesta si hemos de dar sentido al hecho de que los hombres poseen una existencia social.

Completa esta tesis la apuesta habermasiana según la cual son precisamente cuatro las *pretensiones de validez* que en un acuerdo mínimo han debido ser recíprocamente aceptadas. En efecto, una comunicación exitosa exige, en primer lugar, que los hablantes hagan comprensibles sus tomas de posición, es decir, que hayan concedido mutuamente asentimiento a la pretensión de *comprensibilidad*



de cada uno de ellos. Siguiendo este razonamiento se verá que es necesario, en segundo lugar, que hayan aceptado entre sí la *pretensión de verdad* que acompaña a aquello que afirman o creen. Asimismo, en tercer lugar, han aceptado recíprocamente la *pretensión de corrección*, que es una demanda de tipo normativo: habitan en un mundo social regulado mediante normas y, si el acto de habla no implicase una pretensión de adecuarse a tales criterios, no habría entendimiento alguno. Por último, es obvio que aceptan la *pretensión de veracidad* de cada uno, pues cualquier asomo de conducta *mentirosa* destruye el entendimiento.

No quiere decir Habermas que el acuerdo constituya una base social invariable. Es trivial constatar que la vida en sociedad está atravesada por un disenso siempre acechante y revitalizado de modo constante. Lo que el autor sostiene es que esta realidad incuestionable del desacuerdo presupone el punto de partida de un entendimiento, tal y como Wittgenstein, en su *Sobre la certeza*, hace valer la sencilla idea de que sin los goznes de ciertas certezas compartidas no sería posible la germinación de la duda. La aclaración del segundo de los presupuestos de la acción comunicativa arranca de esta simple constatación de que el acuerdo, siendo siempre un presupuesto, está expuesto sin tregua al riesgo de su ruptura. Una investigación de la lógica inherente a la interacción debe proseguir entonces preguntando: ¿qué rumbo emprende la acción racional en este tráfago del perpetuo cuestionamiento? ¿A qué se ve obligada la interacción en tal caso y en virtud de su propia inmanencia racional? La reconstrucción habermasiana prosigue del modo siguiente.

Cuando se rompe el acuerdo, alguna de las *pretensiones de validez* ha sido, necesariamente, puesta en tela de juicio. Se ha quebrado el nexo interpersonal en lo tocante a la aceptación recíproca de pretensiones. Pero la estructura de la acción interpersonal *impelle* a una restauración de la ruptura. En efecto, al sentido del acto de pretender validez pertenece el compromiso del hablante de resolver su cuestionabilidad. Una aspiración a la validez implica la deuda de su *defensa* en caso de ser puesta en tela de juicio. Pues bien, cuando son cuestionadas la pretensión de comprensibilidad y o la pretensión de veracidad, tal resolución sólo puede llevarse a cabo en la praxis inmediata del mundo de la vida. El hablante debe buscar una expresión más inteligible, para el primer caso; en lo que concierne al segundo, que sea realmente veraz es cosa que él debe *mostrar* también de modo expresivo. Sin embargo, cuando es la pretensión de verdad o la de corrección la que es cuestionada, la resolución ha de seguir un camino distinto. Una afrenta que afecte a cualquiera de estas dos pretensiones exige una respuesta que sólo puede adoptar la forma de una *justificación argumentativa*. Desde luego, los agentes de la interacción pueden, en este punto, bien abandonar la comunicación, bien resolver el conflicto mediante el uso de la fuerza. Pero en tales casos, no es la razón la inspiradora, sino el dogmatismo, la cobardía o la arrogancia. La *fuerza motivacional* de la razón impele, pues, a continuar la interacción a través del discurso.

De este modo, la investigación habermasiana descubre dos rostros del *Logos dialógico* y un vínculo necesario entre ellos: la *racionalidad comunicativa* inscrita en el *mundo de la vida* de la praxis inmediata se ve conducida, por su propia lógica interna, al espacio de la *racionalidad discursiva*. Ésta última es la que caracteriza a una interacción expresamente reflexiva, mediante la cual se confrontan entre sí diversas *pretensiones de validez* y se ponen en juego, consecuentemente, una pluralidad de *justificaciones*



argumentativas, tendentes a la defensa de pretensiones previamente cuestionadas. Su estructura implica, al mismo tiempo, una diversificación en los cauces de un *discurso teórico* (para el caso de la verdad) y de un *discurso práctico* (en el que se discuten cuestiones relativas a la normatividad).

En cualquier caso, una vez que el discurso argumentativo ha sido requerido por la racionalidad de la acción, la misma lógica del entendimiento que regía en el mundo de la vida reaparece investida de otro modo: como un entendimiento al que se tiende mediante la búsqueda de un *acuerdo fundado* capaz de hacer valer el mejor de los argumentos. No hay otra alternativa racional. En primer lugar, porque para dirimir la disputa no existe otro espacio que el del discurso. Cualquier *más allá* empírico puede constar como crédito justificativo *si y sólo si* se presenta en la forma de un argumento. No hay, pues, posibilidad de un *exilio cósmico*, de una perspectiva *externa* al discurso desde la cual el hombre pudiese comparar las ofertas discursivas con una presunta *realidad en sí*. La verdad y la moral, así, están consagradas a la lógica *interna* de la racionalidad discursiva. Y si, en segundo lugar, el discurso ha de hacer honor a la razón, entonces debe atenerse al principio fundamental del respeto a aquél o a aquellos argumentos que con mayor fuerza han merecido la adhesión de los interlocutores. En consecuencia, el entendimiento reaparece bajo otra faz: la victoria argumentativa se funda en la capacidad para suscitar la adhesión colectiva y se traduce, obviamente, en el restablecimiento del acuerdo, del entendimiento que había sido desahuciado.

Nos encontramos ahora en un punto crucial de la reconstrucción, que afecta al tercero de los universales del *Logos*, el de la *anticipación de una situación ideal de habla*. La orientación al entendimiento de la *racionalidad discursiva* contiene en sí una aspiración que resulta, al mismo tiempo, inevitable y desbordante. Cuando un argumentante pretende validez no reclama simplemente la adhesión de un grupo humano particular, ni defiende una convicción limitada a un contexto histórico o cultural concreto. Si su apuesta es seria, presupone una vocación de incondicionalidad. Aspira a una validez que, hipotéticamente, tendría que ganarse la adhesión de todo ser racional. Se coloca, así, *virtualmente* ante una comunidad ideal de comunicación que rebasa todo contexto. Pero, además, presupone que semejante comunidad aceptaría sus ofertas en virtud de su propia fuerza vinculante y no por desidia, por el efecto de una persuasión retórica, por el temor a un poder coactivo o al amparo de determinados autoengaños capaces de limitar la conciencia lúcida. Dado que, por otro lado, la historia *fáctica* de los hombres incorpora inexcusablemente tales limitaciones, se coloca virtualmente en una *situación ideal de habla* que es *contrafáctica* (nunca realizable en la realidad fáctica) y cuyas propiedades *formales* permiten la superación absoluta de todos los obstáculos al triunfo y aceptación universal del mejor argumento. Tales condiciones excluirían cualquier distorsión del discurso y se articulan sintéticamente como propiedades formales de una completa simetría en las posibilidades de argumentación: iguales posibilidades para a) utilizar actos de habla (con el fin de perpetuar el juego “preguntas-respuestas”); b) para problematizar pretensiones de validez (lo que permitiría tematizar todas las *precomprensiones* y enjuiciarlas críticamente); c) para expresar tomas de posición, sentimientos e intenciones (para garantizar que los participantes se hagan transparentes a sí mismos y puedan saber qué sostienen y qué quieren realmente); y, obviamente, d) para emplear actos de habla normativos.

Le convenza o no este razonamiento al lector, debería evitar malentendidos si desea hacer justicia a la propuesta habermasiana. En particular, es necesario subrayar que la *situación ideal de habla* no es una instancia *trascendente*, sino que posee un estatuto trascendental: es condición de posibilidad de la acción comunicativa e *inmanente* a ella. Hay que añadir, también, que el modo en que opera dicha situación en el seno del *Logos dialógico* no se comprendería si no se pone el acento en la circunstancia de que constituye un ideal regulativo *anticipado*. Anticipar es un *acto* y no la afirmación de un hecho. Es el acto mediante el cual el agente de la acción racional se sitúa virtualmente en la situación ideal —lo sepa o no conscientemente—, vinculándose así a un patrón de racionalidad con el que *ya siempre* se ha comprometido y que, por tanto, asume como norma para orientar el progreso en todas sus dimensiones. Por otro lado, no está de más insistir en que la textura interna del ideal anticipado es *formal*: no prescribe una forma de vida determinada o un conjunto de valores preciso, sino las condiciones procedimentales a las cuales ha de atenerse el juego recíproco de las perspectivas histórico-culturales y las demandas particulares. Finalmente, es importante percatarse de que el ideal, ni constituye un estadio fáctico posible en la historia (en sentido hegeliano), ni es exclusivamente apriorístico (como las ideas regulativas en Kant):

“La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. (...) aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. (...) Sólo esta anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado” (Habermas, 1984: 155).

1.2.3. Dinámica de la acción comunicativa: racionalización del mundo de la vida y evolución

Como hemos anunciado, la *lógica* de la acción comunicativa es solidaria de una perspectiva *dinámica*, sin cuyo análisis el propósito entero de la teoría habermasiana quedaría reducido y convertido en una mera abstracción. De lo que se trata ahora es de mostrar cómo la inmanencia de la praxis comunicativa, que la *pragmática universal* reconstruye, no es sólo operativa *sincrónicamente*, sino que constituye también la clave para explicar *diacrónicamente* la historia de la humanidad como un proceso de *evolución* penetrado y dirigido por el *Logos dialógico*. Habermas venía esforzándose por perfilar dicha teoría de la evolución desde los años setenta, sobre todo en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) y en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976). Pero aquellos intentos eran insatisfactorios, porque, en primer lugar, se hacían depender excesivamente de categorías próximas al marxismo y, en segundo lugar, porque sugerían, de un modo demasiado idealista, comprender el progreso evolutivo como desenvolvimiento de un *macrosujeto* de la historia. En *Teoría de la acción comunicativa* se aleja el francfortiano de aquellas implicaciones y, por eso, entre otras cosas, ya no habla de una *historia de la especie*, sino de *procesos intersubjetivos de aprendizaje* a los que impele la racionalidad de la acción.

Antes de pasar a describir el contenido concreto de esta teoría, invitamos al lector a interrogar por su sentido mismo. ¿Por qué es necesario suponer una evolución histórica? Y lo que resulta más importante: si hay que suponerla, ¿qué tipo de *necesidad* posee? ¿Hay acaso leyes de la historia? En *Facticidad y validez* (1992: 78-83), Habermas aclara retrospectivamente por qué *Teoría de la acción comunicativa* trabaja con la hipótesis de que es necesario suponer una evolución social. Y su reflexión arranca, precisamente, de la conclusión con la que hemos terminado nuestro análisis anterior de la *lógica* de la acción. La anticipación de una *situación ideal* contrafáctica no es sólo una construcción, sino una suposición inevitable que es operativa en el interior mismo de la praxis. En tal sentido, la historia de los hombres está atravesada por la tensión entre su facticidad existencial y la idealidad anticipada, lo que quiere decir que está dinamizada por una *motivación racional* que la impulsa, y hasta coacciona, en la dirección de una realización cada vez más profunda de las exigencias contenidas en el ideal racional anticipado. La comunidad humana se encuentra con la necesidad de coordinar sus acciones y mantener a salvo la integración social. Pero ese imperativo impuesto por la misma necesidad de supervivencia sólo puede ser satisfecho en la medida en que la praxis se ajusta a las directrices del *Logos* dialógico, cuyo motor es la orientación al entendimiento. Claro está que no afirma Habermas con ello la existencia de una *necesidad inexorable* en la evolución, bien dialéctica, bien mecánica. La voluntad humana puede siempre negar los compromisos de la razón comunicativa. Comparada con una necesidad metafísica, nomológica o dialéctica, la que rige la evolución es, entonces, una forma de *necesidad débil*, consistente en una *motivación racional* (67). Ahora bien, esta motivación posee, por otro lado, una implacable *fuerza coactiva*. En efecto, para imponerse, la *razón dialógica* necesita del apoyo de la voluntad, pero una negativa voluntaria supondría el riesgo de romper el lazo social y sumir a la comunidad en una guerra de todos contra todos. La *lógica* de la acción comunicativa se convierte así en principio dinámico de la coordinación de las acciones y en condición de la integración social. Pues los órdenes sociales “*sólo pueden cobrar consistencia y perdurar en el modo del reconocimiento de pretensiones de validez normativas*” (79).

No cabe duda de que esta concepción de la *necesidad* evolutiva, como no-inexorable pero coactiva, es un tanto ambigua y problemática. Máxime por cuanto Habermas y Apel han llegado a afirmar que, aun no siendo férrea la adhesión que demanda, una sustracción del individuo (en el plano ahora de la *ontogénesis*) a las exigencias internas del *Logos dialógico* tendría como resultado la enfermedad mental o el suicidio (Habermas, 1983: 124-125; Apel, 1973, II: 393-394). Quede apuntado este problema, que ha suscitado la sospecha, manifestada por muchos críticos, de que los nuevos ilustrados, a su pesar, suponen tal vez una *teleología histórica*. En relación con nuestro objetivo presente, la reflexión realizada es suficiente para justificar el vínculo necesario entre *lógica* y *dinámica* de la acción social. Hemos de describir ahora los rasgos de la evolución social, tal y como Habermas la hace derivar, en su *Teoría de la acción comunicativa*, de esta especie de *coacción racional* inmanente a la interacción.

La primera tesis pertinente al respecto concierne a la distinción entre dos planos evolutivos simultáneos: el del *sistema* y el del *mundo de la vida* (centrales pasajes son 1981, vol. I, cap. IV y vol. II, cap. VI). A través de una compleja discusión con aportaciones sociológicas de autores como Weber,

Durkheim, Mead o Parsons, Habermas pretende ofrecer una síntesis entre dos orientaciones hasta ahora insuficientemente mediadas: las que contemplan la organización social como producto de sistemas regidos por imperativos estratégicos y funcionales, por un lado, y las que la interpretan como arraigada en la praxis viva y creativa, por otro. El desarrollo de las sociedades necesita, por una parte, de sistemas vinculados a la esfera del *trabajo* y destinados a la *reproducción material* de la existencia. Pero, por otra, tales sistemas surgen a partir de las actividades de los agentes sociales y presuponen, así, la *racionalidad comunicativa* del *mundo de la vida*. No puede ser de otra manera, pues las operaciones del sistema tienen que anclarse en el seno de instituciones y organizaciones sociales para alcanzar la legitimidad que necesitan. La vida social, sostiene Habermas, ha implicado en el tiempo una evolución en ambos ámbitos. En el ámbito del *sistema*, el desarrollo viene exigido por el *aumento de la complejidad*. Las necesidades internas a la reproducción material exigen una organización más compleja y fuerzan a un proceso de *diferenciación sistemática* que en las etapas más recientes ha determinado una distribución en dos subsistemas: el económico, cuyo movimiento se asegura a través del *medio de control* representado por el *dinero*, y el administrativo, que se sostiene a través del *medio de control* propiciado por el *poder*. En cualquier caso, la evolución ha desplegado en este ámbito una *racionalidad estratégica*, orientada al éxito.

Por su parte, la *racionalidad comunicativa* del *mundo de la vida* ha sido la responsable de la *reproducción simbólica* de la colectividad, es decir, de la creación progresiva de una comprensión del mundo y de la propia sociedad, sin la cual no sería posible la *integración social*. Es en este campo donde se cifran las tesis más vigorosas de Habermas y, por supuesto, las que mayores sospechas han suscitado. De acuerdo con la perspectiva del autor, el desarrollo de la interacción humana sigue la dirección de una *racionalización del mundo de la vida*. Para perfilar su sentido nos referiremos a dos aspectos implicados: la desustancialización de la interacción racional y un proceso de diferenciación en ámbitos de validez.

Un crecimiento en racionalidad en el ámbito del *mundo de la vida* significa, básicamente, una promoción progresiva del entendimiento discursivo. La integración social, articulada en épocas tempranas de la humanidad por la fuerza de concepciones sustanciales y por creencias aceptadas irreflexivamente, va sometándose a un proceso reflexivo en el que cobra vigor la autoridad que emana de la discusión explícita de pretensiones de validez. Este proceso implica un *descentramiento de las imágenes del mundo*, es decir, un desarraigo vital de la comprensión de lo real, centrada antes en puntos de vista concretos vinculados a tradiciones específicas, en favor de una perspectiva descentrada y cada vez más universalista (1981, I: 99-110). Habermas quiere hacer patente que estas afirmaciones no son gratuitas. En particular, intenta mostrar cómo en el proceso de racionalización se impone un *desencantamiento* de las imágenes del mundo, fundadas en creencias religiosas o metafísicas. (*Ibid.*, I: 249-285 y II: 169-214). Su razonamiento dilucida de qué manera el presupuesto del acuerdo mínimo (analizado en la *lógica* de la acción), cobra, desde el punto de vista de la evolución, una concreción cultural e histórica. Debido, en efecto, a las contingencias que siempre amenazan a cualquier comunidad humana y a los cambios a los que se ve obligada en virtud de nuevas experiencias, el cuerpo social corre un alto riesgo de disgregación. Esa amenaza de

disentimiento sólo puede ser mermada con el respaldo del *consenso de fondo* que la tradición o la costumbre proporcionan. Al principio, el consenso está articulado por una fe no controlada, por una certeza inmediata respecto a convicciones tácitas, e incorpora un conjunto de habilidades, normas, lealtades o valores no problematizados. Ahora bien, ello supone que la distancia entre facticidad y validez ideal es mínima, que la tensión entre lo que vale aquí y ahora y lo que debe valer ha sido sofocada. El acuerdo posee una validez autoritaria que debe protegerse de toda crítica. Esa circunstancia explica el doble rostro, protector y coercitivo, que posee el consenso de fondo en las sociedades más antiguas. Y explica también la necesidad de una integración no dogmática. En el curso de la evolución social el elemento coercitivo del entendimiento se convierte en un obstáculo, no sólo por la represión que involucra, sino porque limita la diversidad. En la medida en que la sociedad crece y rebasa la mera existencia gregaria en grupos reducidos, todo se va haciendo más heterogéneo. Se produce una pluralización de las formas de vida que reduce la convergencia de convicciones, y se origina también una diferenciación de tareas y roles sociales impuesta por las propias demandas de la *reproducción material*. De ese modo, diversas exigencias y tendencias se confrontan en el espacio social y el riesgo de disentimiento y desintegración reaparece con nuevos bríos. Las convicciones asumidas por veneración irrefleja ya no pueden asistir al nuevo mundo de conflictos, pues, para decirlo con Weber, cada uno opta ya por intereses y valores que son como *dioses* diferentes. La coordinación de las acciones se ve forzada entonces a fundarse en un tipo de acuerdo deliberado, reflexivo, más consciente y voluntario. Un mundo de la vida dirigido por la tradición se convierte en un mundo de la vida orientado por la racionalidad discursiva.

En esta misma medida, el proceso de *desencantamiento* lleva en sí aparejado un proceso de *desacralización* (*Ibid.*, II, 64-91 y 111-125). El consenso de fondo de las sociedades más antiguas está penetrado también por la fuerza de convicciones religiosas. Es un consenso fundado *auráticamente* que, en consonancia con lo que hemos dicho, implica cohesión y coerción, una mezcla de reverencia entusiasta y de terror, de veneración a la vez que de espanto ante el poder de lo *sagrado*. A lo largo del proceso descrito, los lazos sociales, arraigados en el halo de misterio y fascinación, se ven conducidos a fundarse en la fuerza de adhesión que poseen las razones, las justificaciones discursivas.

Este proceso de racionalización, como hemos dicho, se ve acompañado por un proceso de diferenciación peculiar en esferas de acción (*Ibid.*, I: 76 ss. y cap. I.3; vol. II: 91 ss. y 200 ss.). Para que los mundos de la vida admitan la racionalización descrita deben satisfacer ciertas condiciones formales que se les imponen en el curso de la evolución. El crecimiento en la actitud reflexiva implica que los aspectos problematizados del *mundo de la vida* se distribuyan en cauces de discusión diferentes. Los aspectos problemáticos se van agrupando en tres ámbitos o “mundos formales”: por un lado, el *mundo objetivo*, en el que queda concernida la comprensión del mundo como compuesto por *hechos*; por otro lado, el *mundo social*, que engloba los aspectos referidos a las componentes normativas de las relaciones interpersonales; finalmente, el *mundo subjetivo*, que atañe al espacio de las experiencias privadas y emocionales. Como se ve, estos aspectos están vinculados, respectivamente, a tres pretensiones de validez: verdad, rectitud, veracidad. Tales pretensiones están entretrejidas entre

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 primera)
Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/capyart.html>

sí en las sociedades más antiguas. Pero la racionalización tiende a diferenciarlas y con, ello, a estructurar el mundo de la vida en tres componentes correspondientes: el de la *cultura*, el de la *sociedad* y el de la *personalidad*. De este modo, nos apremia Habermas, se facilita que tres cauces sigan leyes propias: el de la articulación de *imágenes del mundo*, el de las *instituciones* sociales y el de la forja de las *identidades* particulares. Con ello, para finalizar, el proceso de reproducción simbólica del *mundo de la vida* sedimenta en la aparición de tres esferas, asociadas con los tres mundos formales y los tres componentes de la existencia comunitaria ya mencionados: se trata de las esferas de la *ciencia*, la *moral* (vinculada, por su parte, al *derecho*) y el arte.

Con este remate quedan perfilados los rasgos centrales de la teoría de la acción comunicativa, una teoría, como hemos visto, que armoniza el análisis *lógico* del *Logos dialógico* y la perspectiva *dinámica* que rastrea su fuerza efectiva en el desarrollo interior del *mundo de la vida*. Hay que señalar, no obstante, que la teoría de la evolución que acabamos de describir sintéticamente quedaría incompleta si no hacemos referencia a la caracterización general que Habermas hace del desarrollo histórico como el progresivo alcance de una *sociedad postradicional*. Pero, aunque esta perspectiva está presente en *Teoría de la acción comunicativa*, su aclaración nos remite a otros textos de carácter más directamente práctico, pues se plantea como un proyecto de reconstrucción del desarrollo de la sociedad humana como un proceso de evolución moral. Es por eso por lo que abordaremos este problema más adelante, a propósito de la *ética dialógica*. Por otra parte, tendremos ocasión de comprobar, en el capítulo siguiente, cómo esta sólida base teórica servirá al objetivo práctico de una nueva *Teoría Crítica* de la sociedad cuyo concepto de patología es, coherentemente, el de *distorsión* de este *Logos* universal y viviente. Debemos ahora dirigir la mirada a las particulares aportaciones del otro protagonista de la *filosofía dialógica*: K.-O. Apel.

1.3. La transformación de la filosofía trascendental clásica: K.-O. Apel

Con la finalidad de aproximarnos a las aportaciones más relevantes del pensamiento apeliiano en el espacio de la *filosofía dialógica*, comenzaremos aclarando la peculiaridad de su perspectiva global. Ésta se cifra en los rasgos de su *pragmática trascendental* y en el proyecto, nunca abandonado, de una *fundamentación última filosófica*. Es en este escenario en el que emergerán las claves para entender el vínculo y la distancia que mantienen entre sí los dos protagonistas de esta corriente. Como se verá, este trazado global del pensamiento apeliiano presupone el proyecto de una *transformación de la filosofía trascendental* kantiana, lo que nos conducirá, en un segundo momento de nuestro estudio, al esclarecimiento de cómo dicha transformación se plasma en una concepción del lenguaje y en una *semiótica trascendental* que reúne y trasciende orientaciones procedentes de Ch. S. Peirce y de Heidegger.

1.3.1. *Pragmática trascendental y fundamentación última. Acuerdos y desacuerdos entre Habermas y Apel*

Desde un principio, Apel ha intentado elaborar una concepción de la racionalidad coincidente con la de Habermas, en la medida en que adopta la forma de una *pragmática* no empírica destinada a indagar los universales del diálogo como presupuestos de la interacción mediante actos de habla. Sus propias aportaciones incluyen, en este sentido, una intensa discusión con la teoría austiniano-searleana (destacables son sus trabajos de 1986 y 1987 incluidos en Apel, 1994a). Asimismo, ha reconocido expresamente estar de acuerdo con los principios básicos del estudio que Habermas hace respecto a la dimensión *dinámica* de la acción comunicativa (1998: 651 ss.). Ahora bien, Apel ha mostrado siempre su adhesión aportando, al mismo tiempo, una alternativa a la perspectiva de su colega, lo que se expresa en sus continuas tomas de posición “con Habermas contra Habermas”. Y es que, aunque las adscripciones de estos dos autores sean coincidentes básicamente en lo que concierne a los resultados del análisis, se distancian en lo que respecta a la comprensión del papel que ocupa la filosofía y del método que le es propio. Habermas ha intentado en todo momento desvincular su análisis respecto a los presupuestos fuertes del trascendentalismo. Es por eso por lo que la *pragmática universal* adoptaba, como hemos visto, un método *reconstructivo* que renuncia, en primer lugar, a una estricta separación entre lo *apriórico* y lo *a posteriori* o *empírico*, y por lo que, en segundo lugar, atribuía a dicha reconstrucción un carácter hipotético y falible incompatible con lo que él considera una posición *fundamentalista*. Apel se opone vehementemente a estos dos supuestos. Y ello porque está convencido de que la reflexión filosófica puede tematizar los presupuestos del *Logos* como condiciones que, si bien están insertas en el tejido de la acción comunicativa del *mundo de la vida*, son en todo momento elementos *a priori* que no deben ser confundidos con sus plasmaciones empíricas. Al mismo tiempo, está convencido de que la reflexión filosófica puede alcanzar un grado de certeza tal que autoriza a hablar de una *fundamentación última filosófica* de los universales dialógicos.

La clave para entender esta apuesta apeliana reside en su invitación a considerar que la *racionalidad discursiva*, a la que se ve conducida, la *racionalidad comunicativa* en virtud de la lógica inmanente a la acción, es una instancia con caracteres muy especiales. El discurso no se puede entender sólo como una instancia inmanente a cualquier institución del obrar humano, sino que es, al mismo tiempo, trascendental respecto a ellas. Es institución de instituciones, una *meta-institución* (1973, I: 2-13). Pero, además, esta meta-institución es precisamente el campo de juego en el que se mueve la propia reflexión filosófica. Cualquier punto de vista filosófico la presupone. Por eso —*con Wittgenstein contra Wittgenstein*— constituye un *juego trascendental del lenguaje*, al que apela el pensador en su descripción de los *juegos de lenguaje* concretos (1973, II: 330-332). Por lo mismo —*con Heidegger contra Heidegger*— el discurso es el sustrato del *Logos universal*, presupuesto en la tematización de los *existenciaristas*, de los ingredientes de la facticidad existencial (1986: 24 ss.). Pues bien, todo ello implica, *con Habermas contra Habermas*, que la *pragmática universal* debe ser superada en una *pragmática trascendental*. Esta última parte del *factum* del discurso se interroga por sus condiciones de posibilidad. El presupuesto del acuerdo, la orientación al entendimiento de la acción comunicativa y la anticipación de una *comunidad ideal de comunicación* son entendidos ahora, no como meros *cuasi-trascendentales* del habla, sino como genuinos elementos trascendentales, como condiciones necesarias de posibilidad del *acto de argumentar*.

Ya se ve que la estructura de la *pragmática trascendental* supone una *transformación de la filosofía trascendental* kantiana. El método es, ciertamente, el mismo: el análisis de las condiciones de posibilidad de un *factum*. Pero este último ya no se identifica con los *juicios sintéticos a priori*, sino con el acto de argumentar. Y, en coherencia con lo que hemos dicho, esta transformación del kantismo involucra una *fundamentación última filosófica* (trabajos fundamentales que articulan estas cuestiones son los incluidos en Apel, 1973, vol. II, parte II; además, 1976 y 1987). En lo que respecta a la controversia con Habermas, este planteamiento implica, por un lado, justificar que el discurso argumentativo es la nervadura central de la acción comunicativa. Por otro lado, implica probar que la reflexión sobre las condiciones de dicho *factum* puede sustraerse a las acechanzas del falibilismo. Referiremos brevemente ambos extremos. Los trabajos centrales a este respecto son los sucesivos escritos “con Habermas contra Habermas” de 1970, 1990 y 1994, el primero de los cuales se incluye en Apel, 1973, II: 121-145. Los dos últimos aparecen como capítulos 11 y 12 de Apel, 1998.

Ha sido suscitada con frecuencia la sospecha de que el discurso argumentativo es un *juego de lenguaje* entre otros y que, por tanto, la racionalidad dialógica es producto de una concepción occidental *etnocéntrica*. Apel ha intentado mostrar que la *pragmática trascendental* responde mejor que la *universal* habermasiana a esta cuestión. De la investigación que su colega alemán hace de la *lógica* de la *acción comunicativa* se desprende que el discurso argumentativo posee una universalidad que Apel califica de *material*: su necesidad está vinculada al hecho de que la comunicación cotidiana se ve conducida a la justificación argumentativa cuando son puestas en cuestión *pretensiones de validez*. Desde tal punto de vista, la *racionalidad discursiva* es una instancia derivada respecto a la más básica *racionalidad comunicativa*. Apel desvela, en cambio una aprioridad *formal* del discurso. La argumentación es el campo de juego de la reflexión filosófica misma que accede a los universales de la *racionalidad comunicativa*. En este sentido, no es derivada respecto a ella, sino trascendental. Esta perspectiva permite mostrar con completa contundencia, según Apel, el carácter *irrebasable* que posee el *Logos argumentativo*. Toda forma de pensamiento, incluso el que pretende denostarlo como etnocéntrico, lo presupone. Más aún, en cuanto *apriórico*, está ya supuesto en la praxis comunicativa inmediata, lo que implica que todas las acciones con sentido son ya argumentos virtuales (1973, II: 380).

Otra perspectiva se nos ofrece a propósito de la relación entre *racionalidad dialógica* y *racionalidad estratégica*. Ante la teoría habermasiana de la acción comunicativa cabe preguntar por qué es el entendimiento y no la fuerza, la *racionalidad estratégica*, la que está llamada a protagonizar la evolución. Habermas ha intentado justificar, a este respecto, que la acción egoísta, estratégica, es ciertamente, siempre posible, pero está destinada a hacerse *parasitaria* respecto a la acción orientada al entendimiento (Habermas, 1981, II: 298 ss. y 395 ss.). Y es que el que actúa estratégicamente tiene que hacer uso del lenguaje y de las instituciones compartidas, viéndose obligado a subsumir su intención táctica bajo la lógica de la *racionalidad comunicativa*. Apel pretende completar y rebasar este razonamiento habermasiano. Dicho razonamiento, observa, es válido respecto a los actos *ocultamente* estratégicos. Sin embargo, no puede mostrar que el que actúa de un modo *abiertamente* estratégico está, de hecho, comprometido con la racionalidad del entendimiento, pues este actor puede manifestar expresamente que no acepta el punto de vista del derecho o de la moral, sino sólo, quizás,

la lucha social-darwinista. Para justificar que este último presupone el *Logos* dialógico no basta con remitirlo, como hace Habermas, a la lógica inmanente a la acción comunicativa. Hay que indicarle que, al adoptar abiertamente una tesis estratégica ha adquirido el compromiso racional (aunque de hecho renuncie volitivamente a él) de justificar con argumentos su perspectiva y que, así, ha aceptado ya los presupuestos universales de la razón. Los ha aceptado a su pesar. Puede intentar vulnerarlos, pero debe saber que con ello, pone en tela de juicio su propia dignidad como ser humano. El discurso argumentativo, una vez más, se constata como un *factum* irrefragable, es decir, como un campo de juego absolutamente necesario del ser-racional.

Otro obstáculo que el pensamiento habermasiano colocaba a la posibilidad de una filosofía trascendental en el sentido fuerte al que propende Apel era, como vimos, la comprensión de la *pragmática universal* como una teoría que reconstruye *reglas generativas*, las cuales no son exclusivamente apriorísticas, pues pertenecen a la inmanencia de la praxis empírica. Para aprehender cabalmente la disolución de la nítida frontera entre lo *apriórico* y lo *empírico* que ello implica hay que añadir aquí otra observación habermasiana. A saber, que no podemos excluir que las condiciones trascendentales tengan validez sólo bajo condiciones marginales que hasta el presente han sido satisfechas, que pertenezcan a un desarrollo preciso filogenético y ontogenético, o que sólo sirvan para modos determinados del trato con la realidad (Habermas, 1984: 320 ss.). En tal sentido, Habermas parte de un *trascendentalismo débil*, según el cual “llamamos ‘trascendental’ a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad” (*Ibid.*: 321). A este reto responde Apel indicando que la teoría reconstructiva misma recurre a la *racionalidad discursiva* para justificar sus análisis y que, por tanto, presupone criterios pragmático-trascendentales al acercarse a la historia. Ello fuerza a distinguir con claridad entre *trascendental* y *empírico*. Ciertamente, los universales del *Logos* pueden ser rastreados en el uso del lenguaje y en el desarrollo histórico-empírico de las sociedades, pero ellos mismos están supuestos en semejante investigación y, consiguientemente, poseen una validez completamente *a priori*. Sin la *pragmática trascendental*, que no sólo aclara los presupuestos universales, sino que los ratifica como condiciones de su reconstrucción, la *pragmática universal* habermasiana renuncia a una *fundamentación última* a costa de perder de vista su propia autolegitimación, hundiéndose así en una metafísica especulativa de la historia.

El lector que hubiese sido convencido por la reflexión apeliana habría alcanzado hasta el momento claridad sobre la *necesidad* de la *pragmática trascendental* y de la *fundamentación última* que ella comporta. Ahora bien, ¿es posible semejante fundamentación? Los principales argumentos apelianos en pro de una respuesta positiva se han desplegado en el curso de una discusión con el *falibilismo pancrítico* defendido por el *racionalismo crítico* de K. Popper y H. Albert (Apel, 1973, II: 385-402; 1976; 1991: 128-145; V. Sáez Rueda, 1995: caps. 8 y 9). A continuación suministramos una sintética descripción.

El racionalismo crítico defiende la falibilidad de todo conocimiento, denunciando como imposible cualquier intento de fundamentación filosófica definitiva. Todo proyecto que posea estas miras incurre, en opinión de Albert, en el conocido *Trilema de Münchhausen*, es decir, bien en un

círculo vicioso, bien en un regreso al infinito, bien en una interrupción arbitraria del procedimiento que dogmatiza un elemento presentándolo como autoevidente. Apel ha diferenciado el método deductivo de fundamentación, que distingue entre premisas y conclusiones, y el método pragmático-trascendental de la *no-contradicción performativa*. El primero se efectúa en el plano lógico-formal y, por el carácter mismo de la lógica, no permite asegurar la verdad de ningún contenido sin hacer intervenir al mencionado trilema. El segundo, en cambio, sigue la dirección de una refutación del oponente, mostrando que el acto argumentativo de éste es autocontradictorio. Dicha autocontradicción es llamada por Apel "performativa", pues se establece entre lo afirmado (parte proposicional del acto de habla) y lo presupuesto en la dimensión *performativa* del acto. Los universales del *Logos* son fundamentales, pues, porque su negación resulta imposible sin incurrir en una autocontradicción performativa. Para el caso de la comunidad ideal de comunicación, el método apeliano nos remite, aproximadamente, a la formulación siguiente de la contradicción performativa en la que incurriría el que pretendiese negar su evidencia: "pretendo para mi afirmación 'p' validez universal ante todo posible argumentante, de forma que dicha afirmación resistiría la crítica de una comunidad ideal de comunicación", donde "p" dictamina que no suponemos al argumentar una comunidad ideal.

La reflexión filosófica que despeja el ámbito de lo que *ya siempre* hemos reconocido en cuanto seres racionales se muestra, así, muy diferente de aquella que caracteriza al pensamiento *objetivante*. Apel aclara esta especificidad haciendo referencia a la distinción entre *reflexión estricta* y *reflexión teórica*. Toda reflexión teórica implica una posición distanciada con respecto al objeto y una disposición a entender la fundamentación como una "derivación" de lo fundamentado a partir de otro elemento distinto. En la reflexión estricta el que fundamenta "descubre" autorreflexivamente el fundamento sin derivarlo de ningún otro elemento. Ello exige una inflexión del pensamiento, una nueva actitud autorreflexiva en la que lo tematizado y el sentido de la tematización misma aparecen al unísono, proporcionando así una comprensión *in actu* de su validez incondicionada. La percepción de que la presuposición de un cierto elemento trascendental es incuestionable exige esta autorreflexión *in actu* del que argumenta.

Apel niega que en la reflexión estricta intervengan elementos teóricos que prejuzguen mediante determinadas interpretaciones la identificación de los universales racionales y considera a los resultados de esta reflexión como prioritarios respecto a teorías específicas de su bagaje filosófico. Es cierto que, finalmente, ha reconocido nuestro autor la posibilidad de revisiones reflexivas del saber último (1991: 141-145). Pero esta flexibilización del proyecto fundamentador apeliano no debe causar la impresión de que concede menos fuerza a la distinción entre lo trascendental y lo empírico. Las revisiones son entendidas como "autocorrecciones" del saber puramente apriórico, pues ellas mismas han de suponer, para tener sentido, los presupuestos que son objeto de revisión. Habla, así, de un "círculo hermenéutico" en el que tiene lugar un contra-juego, siempre renovado, de nuestro saber de acción performativo acerca de los actos argumentativos frente a las explicaciones proposicionales de este saber.

Cerramos aquí el trazado del propósito metodológico apeliano. Hemos comenzado su análisis afirmando que las diferencias con Habermas se refieren a la concepción del método de tematización del *Logos dialógico*. Este punto de partida debe ser ahora matizado. Pues veremos cómo los compromisos metodológicos revierten sobre los contenidos de la investigación, confiriéndoles una impronta peculiar.

1.3.2. El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje y la transformación semiótica del kantismo

La *pragmática trascendental*, como reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad del *acto de argumentar*, es convergente con la perspectiva habermasiana en lo que respecta al esclarecimiento de los universales del *Logos dialógico*. En efecto, de esta reflexión se sigue, en primer lugar, que quien argumenta presupone ya su pertenencia a una *comunidad real de comunicación* sustentada en un acuerdo mínimo, cuya estructura es la de la recíproca aceptación de pretensiones de validez. Presupone, en segundo lugar, el compromiso de *justificar* con razones sus pretensiones cuando sean cuestionadas y acepta, al mismo tiempo, que la *resolubilidad* de tales pretensiones cuestionadas sólo puede llevarse a cabo mediante un discurso fundado que propicia la victoria de los mejores argumentos y que está orientado, consiguientemente, al entendimiento. Finalmente, anticipa una *comunidad ideal de comunicación*. Esta última es el equivalente de la *situación ideal de habla* habermasiana. El reconocimiento de tales presupuestos puede ser aprehendido mediante una autorreflexión *in actu* del argumentante y su aprioridad se confirma, además, en que no pueden ser negados sin *autocontradicción performativa*.

Ahora bien, tal y como hemos anunciado, la aproximación metódica específica que asume la *pragmática trascendental* incorpora matices cuyo análisis es completamente necesario para una comprensión de la actual *filosofía dialógica*. Todos ellos conciernen a una *transformación semiótica* de la filosofía trascendental. Apel ha llegado a caracterizar esta transformación como paradigma definitivo en el que ha de culminar el esfuerzo histórico por elaborar una *filosofía primera* (1979). Tras el paradigma pre-moderno, que fundaba los principios del ser en una metafísica realista y pre-crítica, el giro copernicano kantiano instauró un nuevo espacio en el que la comprensión del ser quedaba vinculada a las condiciones formales del conocimiento, siendo lo real comprendido, así, como ser-para el sujeto. Pero este segundo paradigma, sin embargo, adolece de las deficiencias características de la *filosofía de la conciencia* o del *sujeto*. Pues no se ha percatado todavía de que la conciencia está inserta en el tejido de las relaciones interpersonales. Es el *giro lingüístico* de la filosofía del siglo XX el acontecimiento que permite rebasar tales limitaciones. Pues el lenguaje es una instancia comunicativa, allende la subjetividad autónoma de los sujetos particulares. La *pragmática trascendental* desplaza el análisis kantiano de las condiciones universales de la racionalidad hacia a la comunicación lingüística. Ahora bien, el lenguaje es un fenómeno inscrito en la praxis del *mundo de la vida*, y es por ello también el medio en el que se despliegan las *interpretaciones* del mundo desde la tradición y las *formas de vida*. Por eso, según Apel, la *pragmática trascendental* no puede ser separada de una *hermenéutica trascendental*, capaz de dar cuenta de las condiciones de lo que llamaba Heidegger *comprensión del sentido*.

Ambas están entrelazadas en el marco general de una *semiótica trascendental*, genuina destinataria de la transformación del trascendentalismo.

Estas dos perspectivas coimplicadas en la *semiótica* están contempladas en el central concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje, una de las aportaciones apelianas más influyentes y determinantes en el escenario actual de la filosofía. Parte esta concepción (Apel, 1973, II: 315-341) de que el acuerdo, que es un presupuesto trascendental, es asimismo un proceso que se desarrolla lingüísticamente y que, por tanto, involucra aceptar el carácter trascendental de aquella dimensión del lenguaje en la que toma asiento. Dicha dimensión es, al mismo tiempo, pragmática y hermenéutica. Se trata de una dimensión pragmática en la medida en que el entendimiento arraiga en la interacción mediante *actos de habla* que vehiculan pretensiones de validez. Ahora bien, se trata también de una dimensión hermenéutica. Como sabemos, la hermenéutica heideggeriano-gadameriana ha insistido en que el encuentro primordial del hombre con los objetos del mundo es interpretativo. Quiere decir esto que la idea de una aprehensión pura de *hechos* no es más que una falacia que el positivismo (y, tras él, lo que Heidegger llama *metafísica de la representación* o de la *presencia*) ha difundido injustificadamente. Los entes del mundo no son primero representados asépticamente en la conciencia y ulteriormente interpretados. Son accesibles sólo desde el *horizonte* que proporciona una determinada *comprensión interpretativa* de su *ser*. De un modo más conciso: lo real se *hace presente* al hombre siempre *en cuanto* algo interpretado. Este *en cuanto* o *como* de la presentación del ente es a lo que, de Husserl a Gadamer, es llamado *sentido*. Pues bien, la *comprensión del sentido* de lo real es precisamente lo que Apel, en honor a esta tradición, vincula con la dimensión *hermenéutica* del lenguaje. Con ello, el acuerdo que es presupuesto en la comunicación adquiere una dimensionalidad ontológica fundamental

“porque ésta no puede reducirse a la comunicación lingüística de informaciones sobre estados de cosas pensados, sino que, en tanto que ‘acuerdo sobre el sentido’ es, a la vez, acuerdo sobre el sentido de las palabras y sobre el sentido del ser de las cosas, mediadas por el significado de las palabras” (1973, II: 321)

Tal vez resida aquí la clave para entender la especificidad del aporte apeliiano a la *filosofía dialógica* desde el punto de vista, no de los rasgos metódicos, sino de la caracterización de los contenidos. Pues en Habermas, esta incidencia hermenéutico-ontológica de la acción comunicativa, no estando del todo ausente, queda diluida en una orientación más sociológica. No en vano dedica Apel el primer volumen de *La transformación de la filosofía* a un encuentro crítico con la herencia heideggeriana, una herencia a la que no ha dejado de prestar escucha a lo largo de toda su trayectoria, como el propio autor manifiesta en una entrevista (1994b) y que, a nuestro juicio, debe ser tenida en cuenta por aquellos que hoy recogen el legado apeliiano. Sin considerar esta clave cabe el riesgo de perder de vista el carácter determinante que en el proyecto de este pensador posee la voluntad de mediar dos tradiciones que parecen irreconciliables: la ilustrada y la existencial-hermenéutica, la crítico-emancipatoria y la fenomenológica.

Volviendo a la caracterización apeliana de la comunicación, podemos confirmar esta imbricación. De ella se desprende, en efecto, que el *Logos dialógico* está dinamizado por una tensión entre dos compromisos polares a él inherentes. Por un lado, el acuerdo es siempre un horizonte aspirado, cuya orientación regulativa recibe de la *comunidad ideal de comunicación*, anticipada en todo acto argumentativo. Por otro, dicho acuerdo es siempre un acontecimiento inscrito en la *facticidad* de la existencia. Y esto último quiere decir, no sólo que está *contaminado* por las circunstancias contingentes de la existencia finita humana. Más allá de ello, significa que la *facticidad* de la existencia es una condición de posibilidad *positiva* de la acción racional. Los elementos que articulan la pertenencia del hombre a la vida finita e histórica, a los que Heidegger dio el nombre, en *Ser y Tiempo*, de *existenciarrios* del *Da-sein*, son, atestigua el autor, condiciones *constituyentes* de la comprensibilidad de los significados y, así, condiciones también con estatuto trascendental (1977). Semejante tensión entre *idealidad* y *facticidad*, que anida en el tejido interno del *ser-racional*, pone en juego, según Apel, ese doble y simultáneo rostro de la *conditio humana* que Plessner describió desde una perspectiva antropológica. Un rostro bifronte y aporético, en la medida en que supone, por un lado, una *posicionalidad céntrica* del hombre, que lo convierte en un *miembro* del mundo inmediato, y una *posicionalidad excéntrica*, por otro, que le impele a desafiar dicha pertenencia a través del distanciamiento reflexivo (cfr. Apel, 1973, II: 93 y 374, así como nuestra participación en Blanco Fernández/otros, 1995: 228-250).

La imbricación descrita entre las tradiciones hermenéutica e ilustrada, así como las tensiones entre centricidad y excentricidad, facticidad e idealidad, encuentran expresión en la forma en que Apel considera necesario transformar semióticamente la filosofía trascendental clásica. La investigación kantiana se había dejado guiar exclusivamente por la *quaestio iuris*, por la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de un conocimiento *justificable* como válido. De modo unilateral, había obviado la cuestión que, más tarde, erigirían como central las corrientes fenomenológico-hermenéuticas: la pregunta por las condiciones de posibilidad de la *constitución del sentido*, es decir, por las condiciones que hacen posible la comprensión humana de la realidad como *sentido*. Por ello, la filosofía trascendental debe ser transformada de modo que interroge, tanto por las condiciones de posibilidad de la *justificación de la validez*, como por las de la *constitución del sentido*. Apel pone esto en claro en la introducción comprehensiva que acompaña a *La transformación de la filosofía*, y por tanto, como producto de una mirada sintética dirigida retrospectivamente a los trabajos allí reunidos y escritos años atrás (1973, I: 33-49). Pero la formulación más acabada se encuentra en un artículo posterior (Apel, 1989).

Aclaremos esta arquitectónica profunda de la transformación apeliana del kantismo antes de concluir aludiendo a sus implicaciones fundamentales. En la *Crítica de la razón pura* Kant intenta descifrar el enigmático proceso del conocimiento humano. Primero muestra cómo la facultad de la *sensibilidad* permite la *percepción* de *fenómenos*, articulando la rapsodia de datos que recibimos por los sentidos con la ayuda del *armazón* formal que proporcionan las intuiciones puras *espacio y tiempo*. Nos hace reparar a continuación en el hecho de que los fenómenos así aprehendidos espacio-temporalmente son insertados en *juicios*. Para la formulación de juicios, continúa, la facultad del *entendimiento* hace uso de estructuras *a priori* (las categorías). Finalmente, para explicar el hecho de que

podamos realizar síntesis de juicios cada vez más globales, orientándonos así hacia una totalidad de la experiencia, hace intervenir a las *ideas regulativas*, presupuestos formales de la facultad de la *razón*. Pues bien, ¿qué cambios debería experimentar esta aclaración cuando comprendemos el *Logos* como *racionalidad discursiva y lingüística*?

Uno de los aspectos fundamentales de la respuesta es el siguiente. Los juicios ya no pueden ser entendidos como operaciones de una conciencia trascendental, sino como funciones que se ejercen en el medio del discurso intersubjetivo. En tal sentido, *enjuiciar* no es otra cosa que *argumentar*, lo que significa más concisamente: justificar argumentativamente *pretensiones de validez*. Pero la *competencia discursiva* es para Apel, como hemos visto, el suelo y el horizonte del *Logos* en general y no una facultad cognoscitiva concreta. Por tanto, en la transformación del trascendentalismo clásico, el análisis de los presupuestos del acto de argumentar, que ya hemos perfilado, sustituye no sólo al kantiano análisis de las condiciones del *entendimiento*, sino a la arquitectónica entera de la razón. Pues bien, llegados a este punto, se impone la consideración de otro aspecto esencial. Las justificaciones argumentativas de una comunidad determinada no operan desde un punto de vista aséptico y puro. Presuponen una comprensión previa que los argumentantes portan como miembros de un *mundo de la vida*. Tales precomprensiones están incorporadas en la justificación discursiva de opiniones concretas. Y lo que es más importante: los contenidos mismos sobre los que se aplica el juicio argumentativo han adquirido *significatividad* para los interlocutores en el seno de una cultura viva que los ha interpretado ya de un modo determinado. La *justificación de la validez*, presupone, pues, una *constitución del sentido* previa de todo aquello que es objeto de acuerdo en el discurso. Respecto a Kant, esto implica que los *fenómenos* no son meramente una articulación de datos sensibles mediante estructuras formales de la conciencia. Por ello, carecería de sentido aclarar su constitución haciéndola arrancar de la facultad de la *sensibilidad*, como facultad de un sujeto anterior a la relación interpersonal. La aprehensión humana de fenómenos comienza hundiendo sus raíces en la existencia pre-reflexiva, en la que habita una comunidad entera. Los fenómenos adquieren un *sentido-para-nosotros* al ser interpretados en el seno de ese acuerdo comunicativo y lingüístico de cuya dimensión hermenéutica hemos hablado ya. Así es como alcanzamos la afirmación realizada más arriba: es preciso completar la indagación kantiana interrogando, al mismo tiempo, por las condiciones de la *constitución del sentido*. Y entre ellas incluye Apel las siguientes (cfr. Apel, 1989: 18-19). En primer lugar, la finitud de la existencia y la historicidad, de las que habla Gadamer; en segundo lugar, el *apriori corporal*, que se refiere a la articulación pre-lógica de la experiencia, que, según Merleau-Ponty, se opera desde nuestra corporalidad; en tercer lugar, las *formas de vida* y prácticas sociales que, según el Wittgenstein de las *Investigaciones*, están entretejidas con el uso de las palabras en diversos *juegos de lenguaje*; finalmente, dice Apel, en la noción de una constitución del sentido se puede incluir sin violencia el concepto de *praxis* de un neomarxismo inspirado fenomenológicamente y el concepto de *interés cognoscitivo*, del que hablase Habermas inicialmente. Se ve ahora, dicho sea de paso, que desde un principio Apel impregnó esta última noción habermasiana con una inspiración hermenéutica y no sólo sociológica: los *intereses del conocimiento* son también elementos de la facticidad existencial.

Esta transformación de la interrogación trascendental implica corregir a Kant y Heidegger, haciendo valer recíprocamente uno frente al otro. Hemos comprobado que el logro de un conocimiento válido no depende sólo de la justificación argumentativa, en la que queda anclada la capacidad de enjuiciar a la que se refiere Kant, sino, al mismo tiempo, de la *apertura de sentido* que, de acuerdo con Heidegger, acontece en el seno de la existencia. Ahora bien, Heidegger entendió dicha *apertura* como el *desvelamiento* de la verdad. Frente a ello, Apel insiste en que la precomprensión del mundo que tiene lugar en la apertura de sentido histórica es una *precondición* de la verdad, pero no su fundamento suficiente. Las precomprensiones del sentido sólo merecen el calificativo de “válidas” en la medida en que son pasadas por la criba de la justificación discursiva. Superando ambas perspectivas en una síntesis global y expandiendo la mirada a esa dimensionalidad ontológica que posee nuestra inserción en el lenguaje, es preciso concluir que, no ya sólo la verdad como proceso epistémico, sino la dinámica entera de la interpretación del *sentido del ser de las cosas*, tiene lugar mediante un acuerdo en el que comprensión y justificación se entrelazan. Apel habla de un “círculo hermenéutico”, en virtud del cual la constitución del sentido de la que la comunidad parte es corregida mediante la justificación argumentativa de la validez y en el que esta última, a su vez, revierte sobre el mundo de la vida configurando nuevas comprensiones del sentido (*Ibid.*: 33-34).

Es en esta tesitura donde reaparece el concepto kantiano de *idea regulativa*. En efecto, la forja de un entendimiento, en el que *apertura* y *justificación* se remiten recíprocamente, es un proceso histórico, en el que el acuerdo es siempre puesto en cuestión y renovado, de tal forma que se ve forzado a un progreso en el tiempo. La *comunidad ideal de comunicación*, anticipada en todo acto argumentativo, cumple ahora la función de una *idea regulativa* que orienta la persecución perpetua de un entendimiento definitivo. El carácter regulativo de la razón, que Kant situaba en la conciencia trascendental, es desplazado ahora al amplio espacio de la historia. La genuina conciencia ya no pertenece al sujeto pre-comunicativo, sino al magma de la comunicación intersubjetiva. Y por ello, su referente final rebasa también la conciencia individual, quedando postergado a un punto de fuga temporal, es decir, al acuerdo que se obtendría bajo las condiciones formales de la *comunidad ideal de comunicación*. Dicho acuerdo, se deduce, constituiría tanto un entendimiento hermenéutico (una comprensión cabal del sentido), como una justificación final y argumentativa de la validez. Para aprehender la complejidad y profundidad de la transformación del kantismo aquí supuesta, recordemos cómo entendía Kant la unidad definitiva a la que aspira la razón. La tarea de la razón consiste, según Kant, en establecer una unidad sistemática de todas las posibles operaciones empíricas del entendimiento. A esa unidad aspirada de todas las representaciones la llamó Kant *unidad sintética de la apercepción*. Podemos ahora integrar toda la descripción anterior, que arrancaba del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje, en la siguiente formulación apeliiana de lo que constituye el corazón de su transformación del trascendentalismo:

“A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el ‘punto supremo’ de la teoría kantiana del conocimiento, la ‘síntesis trascendental de la apercepción’ como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de la interpretación*

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 primera)
Web personal: <http://www.ugr.es/~lsaez/cv/capyart.html>

mediada lingüísticamente, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento). Por tanto, la ‘conciencia en general’ supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el *principio regulativo* de la formación crítica del *consenso* en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación” (1973, II: 337-338).

Semejante transformación, por lo demás, ha sido completada por Apel haciendo intervenir la teoría semiótica de Ch. S. Peirce. Pero, dado que este *injerto* afecta a una *lógica de la investigación* e ilumina, sobre todo, la transformación del kantismo desde el punto de vista de la teoría de la verdad, hemos preferido abordarlo a propósito de esta precisa cuestión en el capítulo siguiente.

