

Luis Sáez Rueda

LA REILUSTRACIÓN
FILOSÓFICA DE
KARL-OTTO APEL



UNIVERSIDAD DE GRANADA

LA REILUSTRACIÓN FILOSÓFICA

DE KARL-OTTO APEL

Razón Dialógica y Fundamentación Última

LUIS SÁEZ RUEDA

LA REILUSTRACIÓN FILOSÓFICA
DE KARL-OTTO APEL

Razón Dialógica y Fundamentación Última

UNIVERSIDAD DE GRANADA
1995

A mi familia

«Mucho ha experimentado el hombre
y nombrado muchas cosas de lo divino
desde que somos un diálogo
y podemos oírnos los unos a los otros»
Hölderlin

© LUIS SÁEZ RUEDA.
© UNIVERSIDAD DE GRANADA.
LA REILUSTRACIÓN FILOSÓFICA DE KARL-OTTO
APEL. RAZÓN DIALÓGICA Y FUNDAMENTACIÓN
ÚLTIMA.
ISBN: 84-338-2049-4. Depósito legal: GR/366-1995.
Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de
Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.
Printed in Spain *Impreso en España*

INTRODUCCIÓN

Karl-Otto Apel apenas necesita hoy una presentación ante la comunidad filosófica. Su obra goza de amplia difusión y de notable prestigio en el escenario actual del pensamiento, no sólo porque contiene una valiosa inspección, asombrosa por su intensidad y extensión, de la filosofía tradicional y contemporánea, sino, sobre todo, debido a la indudable originalidad de las propuestas que la articulan. En Alemania lidera Apel, junto con Jürgen Habermas, una corriente a la que genéricamente se podría atribuir el nombre de «filosofía de la comunicación», porque cifra en el *logos* del diálogo intersubjetivo las señas de identidad de la razón, los criterios de la crítica social y los fundamentos del conocimiento y de la ética. Las discusiones que ha fomentado allende las fronteras de su país, en Italia, en el ámbito anglosajón o en Francia, confirman que el pensamiento apeliano afecta a problemas candentes de nuestra, sin duda convulsa, modernidad de finales de siglo, y es una prueba, simultáneamente, de esa vocación dialógica que lo caracteriza. En España, su influjo se ha hecho notar en los últimos años a través de pensadores como Adela Cortina, y ha abierto también espacio a posiciones críticas, como es el caso de la de Javier Muguerza, aunque hasta el momento esta recepción parece haberse polarizado en el campo de juego de la ética, siendo menos perceptible en el de la filosofía teórica.

Una aproximación sucinta y general a la filosofía de Apel justificará esta presencia en el panorama actual y permitirá dar cuenta de los objetivos principales del presente trabajo. Karl-Otto nació en 1922 en Düsseldorf. Iniciado en estudios de filosofía, historia y germanística, en 1950 se doctoró en Bonn con una tesis sobre Heidegger. Ha sido profesor de filosofía en Mainz, Kiel, Saarbrücken, y desde 1973 hasta su reciente

jubilación, en Frankfurt. Al menos dos rasgos de la labor creativa que, desde 1955 ha vertido en más de cien artículos y múltiples libros, han servido de credenciales en la expansión de sus propuestas. El primero de ellos concierne a una intención «dialéctica» que concilia en aspectos esenciales a corrientes filosóficas de diferente signo y hoy en litigio; hermenéutica, neokantismo, filosofía analítica del lenguaje, crítica de las ideologías, teoría de la ciencia y pragmatismo, principalmente, se ven involucrados en el propósito apeliano de mediación; un propósito que, ciertamente, emprende hoy el autor prácticamente en solitario, pues surge en una época en la que es habitual el discurso acerca de la «crisis de la razón», esa razón que antaño se estimaba unitaria y universal, en una época caracterizada por la diversificación y especialización de los saberes, por la creciente desconfianza en todo tipo de filosofía «sistemática» que se arrogue un saber global, y por la disposición objetivista a extrapolar los parámetros metódicos de la ciencia natural a las ciencias del hombre, de la historia, e incluso, a la ética. El segundo rasgo tal vez pueda alejar la sospecha de que el propósito aludido coincide con un huero sincretismo. Pues a la intención dialéctica y sistemática del pensamiento apeliano le precede un criterio bien específico. «Pragmática trascendental» —el nombre más conocido y, quizás, general, de dicho criterio— es el marco de una transformación de la filosofía trascendental clásica que aspira a una fundamentación última, tanto de la filosofía teórica y práctica, como de la ciencia. Y es este proyecto fundamentador y trascendental el que incide en los aspectos cruciales de nuestra época, que se encuentra en la paradoja de haber descreído de la «filosofía primera», de la búsqueda de fundamentos, y que, sin embargo, demanda en la práctica criterios determinantes para la crítica, la ética y el conocimiento.

Tenemos ante nosotros un esfuerzo de cuño kantiano por rastrear las condiciones de posibilidad y validez del uso de la razón, pensada ahora como lenguaje; mas a esta revalorización de la «crítica de la razón» acompaña la confianza en que, bajo los auspicios del «giro lingüístico» de la filosofía, la reflexión trascendental puede superar, tanto los límites solipsistas que encerraron a Kant en una filosofía del yo, como aquella impotencia original para vincular razón e historia; la reflexión se expande ahora al «nosotros», a las condiciones de la racionalidad comunicativa o, para decirlo con Hölderlin, del «diálogo que somos». Y en ese esfuerzo filosófico la reflexión tropieza con un ámbito trascendental de presupuestos: no de «categorías» o «principios» de la «conciencia en general», sino

de certezas y compromisos normativos aceptados tácitamente en el ejercicio de la razón, un ejercicio histórico, lingüístico y dialógico.

Esta transformación dialógica llevada a cabo por Apel coloca a la razón en una tesitura dramática. Por un lado, el diálogo racional está limitado por la contingencia histórica y cultural y por la finitud de la existencia. Por otro, la índole de sus presupuestos impulsa a perseguir la universalidad teórica y práctica que las diversas formas del relativismo y del escepticismo juzgan imposible o engañosa. Por eso, el diálogo entre los hombres tiene que reconocer en la universalidad de lo verdadero y en el acuerdo ético sobre los valores de una vida digna y feliz el carácter de una pretensión, de una meta anticipada que actúa como «ideal regulativo» y que no tendrá jamás un correlato en la realidad concreta de la historia.

La percepción de esa tesitura en la que se encuentra la razón instala, al mismo tiempo, a la filosofía del autor en una encrucijada, en la tensión entre la crítica y la renovación de lo que viene llamándose «modernidad». Por un lado, se desprende de lo dicho que la «temporalidad» de la existencia y la multiplicidad de las formas de vida son condiciones insuperables de lo racional: he aquí la herencia hermenéutica del pensamiento apeliano y sus compromisos con la «crítica a la modernidad». Ahora bien, al hacer conscientes los presupuestos del diálogo racional, es decir, las pretensiones inherentes al diálogo, sus fines y sus anhelos, la reflexión pragmático-trascendental descubre que puede convertir a éstos en criterios últimos. Pues de lo que se toma conciencia en ese ejercicio autorreflexivo del filósofo es de la ineluctabilidad de las presuposiciones, del hecho de que negarlas involucra la autonegación del ser-racional. Y en este punto la reflexión filosófica abre el espacio para una nueva forma de modernidad ilustrada: en cuanto adquisición de los presupuestos de todo pensamiento válido, esboza un marco de normatividad último, ya no cuestionable y criteriológicamente relevante respecto a la totalidad del saber y respecto al mundo de los valores éticos; en cuanto saber autorreferencial, pone las bases también para una autofundamentación de la filosofía.

Es esta reconducción de lo ilustrado, qué duda cabe, la que coloca a Apel en el quicio de las polémicas más vigorosas de la actualidad. A pesar de sus vínculos con la herencia heideggeriana, y debido a sus consecuencias criteriológicas, tercia en la disputa «hermenéutica-crítica de las ideologías», fundando una «hermenéutica filosófica» normativa y adversa a la del heideggeriano H.-G. Gadamer; por la mediación que establece entre razón e historia, defiende una ética deontológica, fiel a la

idealidad de los valores, pero la compatibiliza con las reivindicaciones de la ética actual neorristotélica, que hace depender los valores de la facticidad temporal y cultural. Por su fe en la razón, pertenece a esa «reilustración» alemana, también promovida por Habermas, a la que se enfrentan el «racionalismo crítico», el «pensamiento débil» italiano, el «post-estructuralismo» francés, el «neopragmatismo americano», y otras corrientes del escenario filosófico actual: todas estas corrientes escuchan recelosamente en los rebotes ilustrados los estertores de un pensamiento moderno que agoniza y que no se atreve a interpretar la «muerte de Dios», anunciada por Nietzsche, como muerte del sujeto moderno, cartesiano y kantiano, y como muerte de las pretensiones universalistas de la filosofía; pero por partir de la dimensión pragmática del *logos*, Apel cuenta, sin embargo, entre los críticos de esa misma «filosofía del sujeto» o «filosofía de la conciencia» que ha entrado en crisis y que pone su fe en la existencia de un mundo de verdades y normas objetivas, independientes de la praxis concreta de la razón. Pues la única certeza y los únicos criterios universales del saber y del hacer —digámoslo una vez más— a los que conduce la filosofía, pertenecen, según Apel, al ámbito formal de la dimensión pragmático-trascendental de la razón, que no es, propiamente, el ámbito de las verdades específicas, con contenido empírico o especulativo, y de las normas justas concretas, sino el de la vocación racional de perseguir lo verdadero y lo justo. Todo lo cual permite asegurar también que el pensamiento apelianiano se encuentra en el quicio de la polémica «modernidad-postmodernidad», es decir, entre los que pretenden afrontar la crisis de la modernidad a través de una reanimación del proyecto moderno, y los que auguran su acabamiento o agotamiento definitivo.

El trabajo presente pretende llevar a cabo un análisis del proyecto filosófico apelianiano, de acuerdo con un criterio específico. Trataré de indagar los derroteros a través de los cuales se despliega la necesidad y posibilidad de una fundamentación última filosófica desde la perspectiva pragmático-trascendental, así como sopesar críticamente sus condiciones de éxito. Ahora bien, en el despliegue de esta problemática concreta, que actúa, para decirlo apelianamente, de idea regulativa de la investigación, ha sido necesario involucrar prácticamente a todos los aspectos del pensamiento del autor. Para justificarlo, creo necesario advertir lo siguiente: la reflexión trascendental del filósofo alemán adopta la forma de una red de interrelaciones temáticas; el intento de despejar de esa trama un núcleo doctrinal autosuficiente no es sólo altamente difícil, sino

también artificioso y abstractivo. En primer lugar, debido a la aludida intención dialéctica del pensamiento apelianiano en su totalidad; en segundo lugar, porque sus tesis fundamentales toman como punto de partida adquisiciones filosóficas de diversas corrientes de pensamiento con el fin de rebasarlas a través de la mostración de su aporética interna. Las fórmulas «con Wittgenstein contra Wittgenstein», «con Heidegger más allá de Heidegger», «con Habermas contra Habermas», «metacrítica del racionalismo crítico», etc., formulan el medio mismo de la investigación apelianiana y no meramente sus consecuencias. En tercer lugar, porque cada uno de los aludidos escenarios de discusión informa sobre aspectos parciales del objetivo final, de forma que la clarificación del ámbito trascendental de la racionalidad coimplica intelecciones procedentes de todos ellos. En cuarto lugar, porque el desarrollo mismo del pensamiento del autor ha sido diversificado en función de contextos argumentativos distintos y ha adoptado una forma y una definición variopintas: se habla de una «teoría de los tipos de racionalidad», de una «dialéctica más acá del materialismo y del idealismo», de una «teoría de la acción comunicativa», de una «semiótica trascendental», ...

Se comprenderá, por consiguiente, que mi propósito se desarrolle a la par de una sistematización de la filosofía del autor y que necesite de ésta para su cumplimiento. Observada dicha sistematización no sólo como un requisito necesario de dicho propósito, sino también como un posible resultado de éste, me anima la esperanza de poder contribuir también a una —hoy necesaria, a mi juicio— organización del proyecto pragmático-trascendental, que permanece hasta ahora disperso y ramificado. Por lo demás, las razones expuestas me han forzado, así mismo, a confrontar el pensamiento apelianiano con otras figuras y corrientes del escenario contemporáneo, como la ontología heideggeriana, la primera escuela de Frankfurt, la filosofía del lenguaje de Wittgenstein, la filosofía de la ciencia (el neopositivismo lógico, y el posterior giro pragmático), la teorías anglosajonas de los actos de habla, el pragmatismo de Peirce, el racionalismo crítico, y algunos contendientes actuales en la discusión alemana.

Las tres partes del trabajo intentan reproducir el siguiente orden lógico en la investigación:

1. La primera de ellas recopila el diagnóstico apelianiano del pensamiento de nuestra época y de su correspondiente reflejo en la cultura y el mundo institucionalizado. Sistemáticamente, da cuenta de los motivos y fines del pensamiento apelianiano, presentándolo como un intento de re-ilustración al

que impelen las insuficiencias y contradicciones de la situación actual. Es mi intención mostrar, a través de un esbozo de los diferentes proyectos apelianos requeridos y de la sistemática que los unifica, que el programa de una fundamentación última filosófica no ocupa un lugar marginal en dicho contexto, sino que puede ser considerado, por así decirlo, como la idea regulativa de las diversas intenciones filosóficas del autor, y su mayor apuesta.

En tanto la primera parte extrae las razones que abogan por una necesidad de fundamentación última filosófica, las dos restantes se ocupan, sobre todo, de indagar su posibilidad:

2. La segunda desarrolla el cuerpo doctrinal de la pragmática trascendental; la teoría del lenguaje que utiliza es discernida a través de momentos distintos, cuyo orden lógico he intentado hacer corresponder, por un lado, con el decurso sistemático del pensamiento apeliiano en general y, por otro, con un avance, también sistemático, en la especificación de los presupuestos últimos de la razón.

3. La tercera parte diagnóstica, de modo específico, el carácter del método pragmático-trascendental, confrontándolo con críticas adversas que fuerzan una sucesiva explicitación de su sentido.

Es mi intención conducir este estudio al punto en el que queden al descubierto las tesis elementales y más básicas de cuya consistencia depende el sentido y la posibilidad de una fundamentación última filosófica. Pienso que este análisis abre la posibilidad de una revisión crítica del punto de vista del filósofo alemán, una revisión que, renunciando a la posibilidad de una fundamentación definitiva, conserva, sin embargo, aspectos esenciales de su concepción pragmática del lenguaje.

Sería tarea interminable hacer mención de todos aquellos que, de un modo o de otro, han contribuido a la culminación de este trabajo y a quienes guardo un profundo agradecimiento. El profesor Tomás Calvo Martínez dirigió la investigación hasta su presentación como tesis doctoral. K.-O. Apel prestó una ayuda inestimable como tutor durante mis estancias en Frankfurt. De los profesores Juan Antonio Estrada Díaz, José Antonio Pérez Tapias, Remedios Avila Crespo y Domingo Blanco Fernández, entre otros, he recibido siempre enriquecedoras aportaciones de carácter intelectual así como apoyo moral, y el diálogo con mis antiguos compañeros, becarios de investigación, fue germen de entusiasmo. A Marian dirijo también mi agradecimiento, por su constante apoyo desde la sombra.

PRIMERA PARTE

FRENTE AL ASEDIO CONTEMPORÁNEO A LA RAZÓN

Necesidad de una fundamentación filosófica del *logos*

A lo largo de nuestra tradición occidental, la filosofía ha pretendido alcanzar un saber universal y fundamental. Como metafísica, por lo menos hasta la crítica kantiana, tenía a su cargo el ambicioso proyecto de indagar los fundamentos del ser, los principios primeros que soportan y dan sentido a la totalidad de lo real; como crítica de la razón y teoría del conocimiento, ha buscado las condiciones de posibilidad de la experiencia en toda su amplitud, los fundamentos en los que se apoya el saber y el sano ejercicio de la razón.

Sin embargo, una especie de «crisis de identidad» conmueve hoy la seguridad de la que otrora gozara la filosofía en el sentido indicado, fenómeno que se hace patente, al menos, en dos lugares importantes de la discusión contemporánea. Por un lado, en el discurso acerca de la «crisis de la razón», originado por críticas radicales a la razón occidental, a su carácter totalizador y «objetivante» (Wittgenstein, Heidegger), y por críticas a la pretensión misma filosófica de acceder a una verdad universal, más allá o más acá de la relatividad cultural e histórica (R. Rorty, G. Vattimo, Lyotard, H. Albert, entre otros y desde distintas perspectivas). Por otro, en la polémica en torno al estatuto de la filosofía en el marco general de los saberes, abierta, entre otros motivos, por la creciente demanda de derechos por parte de la ciencia y por algunos intentos dirigidos a la absolutización y generalización del método de la ciencia natural.

En todo caso, tanto el objetivismo científicista como la insistente llamada a una filosofía «post-metafísica» y «post-moderna», o a un «pensamiento débil», contienen un profundo rechazo de esa filosofía que pone sus miras en la investigación de fundamentos, en el despejamiento de una razón universal, y pretende para sus resultados una validez ilimitada.

En esta tesitura del pensamiento al final del siglo XX, hemos de solicitar de K.-O. Apel, en primer lugar, una aclaración de las razones que, a su juicio, avalan la necesidad misma de una fundamentación filosófica última del conocimiento y de la ética. A ello dedico esta primera parte de mi trabajo. Primero abordaré el problema en el marco de la filosofía práctica, a continuación en el de la filosofía teórica. Finalmente, trataré de organizar los diferentes proyectos apelianos en razón de su participación correspondiente en el cumplimiento de la empresa cuya necesidad ha de ser esclarecida.

Antes, sin embargo, de comenzar el análisis quisiera anticipar dos aspectos del planteamiento apeliano que lo dinamizan internamente.

El primero de ellos afecta a la magnitud del problema planteado, que el autor nos invita a descubrir. Wolfgang Kuhlmann, uno de los discípulos más brillantes de Apel, ha explicitado con claridad, y en completa sintonía con el espíritu de su maestro, qué nos estamos jugando en la cuestión de una fundamentación última filosófica. En el ámbito de la Filosofía teórica, la ausencia de una fundamentación tal coincidiría con la imposibilidad de la Teoría del Conocimiento, una disciplina que procura «(...) asegurarse, mediante una reflexión teórica sobre la validez, de los límites del sentido y del sinsentido, de la amplitud y fiabilidad de nuestro instrumentalario cognitivo». En el ámbito de la filosofía práctica significa la renuncia a la Ética normativa, lo que implica que «(...) no se puede ofrecer ninguna norma tal que haya de ser reconocida de forma racional como obligatoria incondicionalmente»¹.

El segundo aspecto concierne a la urgencia con la que la realidad de nuestro tiempo demanda las soluciones, de acuerdo con Apel. Pues la pragmática trascendental, cuyo aparato conceptual solicita frecuentemente una abstracción teórica rigurosa y aparentemente descomprometida, es también un intento de responder a una situación práctica que reta al pensamiento, pero, simultáneamente, a la voluntad. La insistente llamada de K.-O. Apel a la necesidad de una fundamentación última filosófica recibe un poderoso estímulo de un diagnóstico del presente en el que se entrecruzan análisis teóricos y análisis de carácter sociocultural, y que podría resumirse en los lemas siguientes: creciente desfiguración y limitación del concepto de racionalidad, ausencia de valores morales que vinculen universal y responsablemente, y graves consecuencias del dominio de la ciencia.

1. KUHLMANN, W., 1981, 3-4.

La reflexión teórica apelianiana pretende convertirse, en efecto, en un revulsivo para la vida social. Incluso Hans Albert, uno de sus detractores más tenaces, declara respecto a ésta que «(...) es preciso interpretarla, evidentemente, como una concepción normativa que tiene consecuencias no sólo para el conocimiento, sino, más allá, para todos los ámbitos de la vida histórica. En esta medida, existe una cierta semejanza con el racionalismo crítico (...)»².

En el análisis de esta parte, por consiguiente, están referidos también algunos aspectos contextuales y situacionales que motivan internamente el pensamiento de Apel³.

2. ALBERT, H., 1975a, 25.

3. El lector puede completar el diseño del mencionado aspecto con su aplicación al ámbito específico de la historia reciente de Alemania. V. APEL, 1988f, in D.V., un artículo en el que Apel presenta sus diagnósticos y sus propuestas —especialmente la de una ética de la responsabilidad— desde el prisma de su propia experiencia de la «catástrofe» alemana: «Como miembro de la generación que ha experimentado la catástrofe nacional de la época hitleriana, cuento también entre aquellos que en esta ocasión —es decir, en el despertar posterior a la catástrofe— han experimentado en sí mismos la 'destrucción de la autoconciencia moral' y que tal vez también por este motivo se han convertido en filósofos», 371.

CAPÍTULO 1

NECESIDAD DE UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

1. El peligro del cientificismo

El punto de partida de la reflexión apeliana en lo que concierne a la ética posee los significados, simultáneamente, de una descripción y de una denuncia. Nos invita el filósofo a reparar en la circunstancia de que la ética se encuentra actualmente en una situación paradójica, lo que se pone de manifiesto si se considera su relación con la ciencia en la moderna sociedad industrial: «efectivamente, por una parte, la necesidad de una ética universal, es decir, obligatoria para la sociedad humana en su totalidad, nunca fue tan urgente como en nuestra era, en la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia. Por otra parte, la tarea filosófica de fundamentar racionalmente una ética universal nunca pareció tan difícil —e incluso, desesperada— como en la era de la ciencia; y precisamente por eso, porque en esta época la idea de validez intersubjetiva está también prejuzgada por la ciencia: por la idea cientificista de una 'objetividad' normativamente neutral o no-valorativa»¹.

Al vincular la destrucción de la conciencia moral con la expansión de la racionalidad tecnológica y cientificista, está dando Apel cauce a uno de los temas fundamentales de la primera Escuela de Frankfurt. Veamos con más detalle las dos partes de la paradoja referida:

1. APEL, T.F. II, 342 (T. Ph., II, 359).

1.1. Necesidad de una ética universal

La constatación de las consecuencias de las acciones humanas en la civilización científico-técnica —crisis ecológica, desigualdad en la riqueza, capacitación inusitada para la guerra o para la destrucción en general— y del desafío moral que para la humanidad éstas representan hoy, constituye ya un expediente de la reflexión filosófica².

En este contexto, y partiendo de un análisis antropológico, Apel se aparta de la perspectiva que considera dominante y próxima a una justificación de tipo darwiniano: aquella que ve en el estado actual de las consecuencias científico-técnicas un estadio —diferente de otros anteriores únicamente de modo cuantitativo— de un largo proceso que comenzó con las nuevas posibilidades de intervención técnica en la naturaleza, adquiridas por el hombre: «(...) en la actualidad, una especie de transformación dialéctica de la cantidad en una nueva calidad caracteriza el estadio crítico de la nueva fase de la evolución inaugurada por el *homo faber*»³. Pues, en efecto, las amenazas del presente no pueden ser interpretadas mediante el concepto de «conservación», a la cual pudo alguna vez servir, por ejemplo, la «guerra dentro de la especie». En la actualidad se ciernen sobre la supervivencia misma del hombre, configurando, por lo demás, una idea equivocada de progreso: ya no se entiende a éste como adecuación del hombre al medio natural, sino como adecuación del medio a las necesidades humanas.

La solución requerida por la nueva situación del hombre posee, de acuerdo con el diagnóstico apeliano, al menos tres rasgos distintos: se trata, en primer lugar, de una coacción histórica a la responsabilidad del hombre respecto a las consecuencias de su obrar, un desafío al que puede responder únicamente una forma específica de la racionalidad humana: la *ratio* ética; es propio de ésta, en segundo lugar, la universalidad de sus mandatos y, por último, su invocación a la solidaridad mundial. Justificaré brevemente esta idiosincrasia:

El rompimiento de los límites instintivos ocasionado por la aparición de la técnica del *homo faber* ha sido descrito por Apel como el surgimiento de un desequilibrio entre potenciales agresivos y barreras inhibitorias

2. Mínima, pero quizás representativa parte de la bibliografía al respecto es la siguiente: JONAS, H., 1979; MEADOWS, D.L./Otros, 1972; MESAROVIC, M/PESTEL, E., 1974; MAX PLANCK-GESELLSCHAFT MÜNCHEN (ed.), 1984; STRÖCKER, E. (ed.), 1984.

3. APEL, E.E., 105.

que en un principio se hallaban en armonía. La aparición de la razón técnica originó efectos que superaban la capacidad de respuesta de los instintos (como la posibilidad de matar con armas)⁴. Ese elemento perturbador no puede ser compensado, como Gehlen sugiere para las grandes culturas, sólo por medio de convenciones vinculadas a las instituciones, que actuarían como «cuasi-estimuladores» del comportamiento. En primer lugar, porque la intervención de la reflexión, tanto religiosa como filosófica, puso en cuestión, ya tempranamente, las convenciones mismas, arrebatándoles su inmediatez en la custodia del orden normativo. En segundo lugar, porque la separación progresiva entre el «mundo de los signos» de la experiencia sensible del hombre y el «mundo efectivo» de las consecuencias de sus acciones ha llegado a ser en la actualidad extrema: piénsese en las posibilidades abiertas en la técnica armamentística nuclear, que tan difíciles hacen al hombre entrar en contacto sensitivo-emocional inmediato con los posibles efectos de sus acciones. En tal situación son principios éticos y no meras convenciones los que pueden asumir el rol de elementos compensadores.

La solución de las convenciones prácticas, que hoy se suele proponer en la vida pública como modelo de la formación conjunta de la voluntad y del pacto humanos, degenera en ilusión sin el respaldo de principios éticos válidos universalmente, pues la responsabilidad común a la que nos vemos impelidos como género no coincide con una mera vinculación empírica de intereses: ésta última sólo puede estar dirigida por la «presión objetiva» de los hechos, por la estrategia o por la autoafirmación sectaria, ciega para obligaciones que trascienden realmente la esfera de lo privado⁵.

En definitiva, «el *homo sapiens* tiene que reconocer ahora que el *homo faber* le guarda mucha ventaja por todo cuanto ocasionó y puede aún ocasionar, y que —en último término— quizás le falta aún por realizar la tarea de equilibrar (compensar) la hendidura existente, y esto significa que, con ayuda de la 'razón práctica' debe dar una respuesta a la situación creada esencialmente por él mismo en base a su *ratio* técnica»⁶.

Si el desafío a la responsabilidad ética es universal, la respuesta necesita un universalismo ético, o lo que es lo mismo, la reivindicación de una macroética. Esta necesidad se hace más urgente y manifiesta

4. Cfr. APEL, T.F., II, 342-344 (T.Ph., II, 359-363) y APEL, D.V., 42 ss.

5. Cfr. APEL, T.F., II, 355-359.

6. APEL, D.V., 44.

cuando descubrimos la ausencia, en la sociedad actual, de un depositario universal de la ética. Pues, en efecto, si distinguimos, en relación con los efectos del obrar, entre *Mikrobereich* (ámbito de la familia, pareja, vecindad), *Mesobereich* (política nacional), y *Makrobereich* (destino de la humanidad), no es difícil coincidir con Apel en que: a) las normas morales todavía acentúan el primer ámbito; b) por medio de la consideración de las decisiones como «razones de estado», en la política nacional privan los egoísmos de grupo, regidos fundamentalmente por el posibilismo y la eficacia y c), por último, los peligros de la civilización científico-técnica se localizan en el nivel de la *Makrobereich*, porque amenazan a toda la humanidad en su existencia; y, sin embargo, se ocupan de ella sólo unos pocos iniciados.

Por otro lado, la falta de solidaridad mundial no parece erradicable abandonada a su propio movimiento espontáneo. En primer lugar, porque los mismos desequilibrios biológicos producidos por la independencia del hombre con respecto a la naturaleza actúan como barrera o sedante para el reconocimiento recíproco de los hombres; se experimenta, por ejemplo, que el hambre pertenece a «lejanos» países, y en esa medida, la moral maníquea, que impulsa una sensibilidad distinta si se trata de fenómenos de la propia cultura o si se trata de fenómenos de la cultura del «extranjero» o del «extraño», está hoy más que nunca desligada del posible contrapeso de las emociones residuales instintivas. En segundo lugar, porque la autoconciencia está sometida a la inercia propia del crecimiento y cegada por la presión de las circunstancias particulares de grupo o nación.

Reflejo de estos efectos, síntoma de insolidaridad, es, a juicio de nuestro autor, la estabilización de dos tipos de conflictos: el conflicto entre pobres y ricos, entre «amo y esclavo» en términos hegelianos (por ejemplo en las relaciones Norte-Sur) y el conflicto de prestigio y de poder entre iguales (es decir, la hegeliana «lucha por el reconocimiento hasta la muerte»)⁷.

En reflexiones como las expuestas se apoya la convicción apeliana de que la urgencia de una ética universal, de la responsabilidad y de la solidaridad, invoca —y hoy más que nunca— un fundamento racional, la movilización de una «fantasía moral específica»⁸. Un fundamento racional tal coincide con el logro filosófico de un principio moral fundamental

7. Cfr. APEL, D.V., 17-23.

8. APEL, *Ibid.*, 18.

cuya validez no esté sometida ni al arbitrio estratégico ni al particularismo o provincialismo éticos: en otros términos, un imperativo categórico en sentido kantiano.

1.2. Imposibilidad de la fundamentación de una ética universal

La esencia, en síntesis, de esta segunda parte de la paradójica situación de la ética está recogida en la siguiente observación: la misma ciencia —de modo más global cabe decir el «espíritu científico-técnico»— cuyos inesperados efectos sobre el mundo natural y humano han provocado la urgencia de una reflexión filosófica al respecto, prohíbe la legitimidad de una ética, puesto que acapara las ideas de «racionalidad», «objetividad» y «validez universal», desplazando así lo moral al ámbito de la subjetividad individual y de las decisiones «irracionales».

La disolución de los antiguos sistemas religiosos, que cohesionaron en un principio la identidad del yo y del grupo, que hicieron asequibles a la fe una interpretación unitaria de los riesgos y contingencias de la existencia, han dado paso al monopolio de la interpretación científica del mundo, una interpretación que promete someter la contingencia a un orden en el que lo «racional» y lo «técnico» se asocian íntimamente, sustituyendo la antigua fe por la creencia en la actitud rigurosa de la objetivación. En este marco se pregunta Habermas si se puede aún ofrecer una ética universal que estructure la colectividad en el contexto de una sociedad mundial⁹.

Los presupuestos siguientes, que caracterizan —a juicio de Apel— el aludido monopolio, parecen impedir una posibilidad tal: a) sólo es posible una fundamentación racional por medio de una deducción lógico-formal en el marco de un sistema sintáctico-semántico axiomatizado; b) el concepto de «validez intersubjetiva» se equipara al de la validez objetiva en el sentido de una constatación empírica de hechos o de una conclusión lógico-formal; c) de la constatación de hechos no se pueden derivar juicios de valor o expresiones normativas¹⁰.

La premisa a) constituye uno de los focos de controversia entre racionalismo crítico y pragmática trascendental, que abordaré en la tercera parte de este trabajo. Las dos restantes están asociadas a la tesis de la neutralidad de la ciencia y a la clásica distinción entre ser y deber ser.

9. Cfr. HABERMAS, J., 1973, 162 y s.

10. APEL, D.V., 24-26 y T.F., II, 359.

Respecto al último motivo, es preciso aludir a la moderna separación entre *ens* y *bonum*, conjugados teleológicamente en el sistema aristotélico; mediante ella se perfila progresivamente la pretensión de un conocimiento objetivo, distinguible con nitidez del ámbito ético-valorativo, y encargado del descubrimiento y confirmación de las leyes naturales como hechos empíricos. En Maquiavelo y Hobbes esta idea se extiende también al ámbito socio-político y en Hume la separación entre ser y deber ser, entre hechos y normas, recibe plena carta de naturaleza. Con el universo filosófico kantiano no se disuelve la disyunción —no se media convenientemente entre «razón pura» y «razón práctica»— pero tampoco queda desposeída la ética de su valor «objetivo»; pues, si bien se hacía imposible desde el ámbito de la razón teórica, la conciencia de la acción moral permitió el acceso a la razón práctica como origen de mandatos universales. Sin embargo, la metaética analítico-lingüística renueva, en pleno siglo veinte, la escisión latente entre hechos y valores. Al distinguir entre los discursos normativo-prescriptivo y explicativo-descriptivo, atribuye sólo a éstos últimos los predicados de verdad y de objetividad. Propositiones prescriptivas no son consideradas ya «válidas objetivamente» o «verdaderas»¹¹.

La segunda premisa añade consideraciones importantes concernientes a la reverberación del nuevo sentido de «objetividad» sobre el de «racionalidad» y sus implicaciones para la ética. De forma escueta, podríamos decir que ha triunfado el principio formulado por M. Weber para la ciencia, a saber, el de «exención de valoración». Por él puede diferenciarse este campo del resto de la vida social, de un modo tal que se puede postular la neutralidad axiológica de los enunciados científicos. Mas simultáneamente con ello, las normas morales reciben un crédito nuevo y diferente: pertenecen a la subjetividad individual, un ámbito no vinculante y desposeído, en cierto modo, de su carácter racional. Así, Weber está convencido de que los últimos axiomas valorativos del individuo son incommensurables y de que, en esta medida, son asunto de fe preracional. Cada cual ha de escoger a sus dioses¹².

11. Cfr. APEL, E.E., 109-111; T.F., II, 345 y ss.

12. «La vida, en la medida en que descansa en sí misma y se comprende en sí misma, no conoce sino esta eterna lucha de dioses o, dicho sin imágenes, la imposibilidad de unificar los distintos puntos de vista que, en último término, pueden tomarse sobre la vida y, en consecuencia, la imposibilidad de resolver la lucha entre ellos y la necesidad de optar por uno u otro». WEBER, M., 1967, trad. cast., 223.

Este postulado, que concernía inicialmente a las ciencias de la naturaleza, se extiende frecuentemente a las ciencias de la conducta y a las ciencias sociales. Con respecto a estas ciencias —la antropología cultural, la historia, la sociología o la psicología— se ha propendido, desde filosofías neopositivistas, a la renuncia de una metodología crítica que haga uso de criterios normativos con pretensión de validez universal y a la reducción del objeto de estudio a aquello susceptible de cuantificación y descripción¹³.

En definitiva, de acuerdo con la nueva cualificación del «espíritu científico-técnico» el ámbito moral no es el de lo verdadero, pero tampoco el de lo intersubjetivamente válido; es una esfera de decisiones no justificables racionalmente, o de reacciones emocionales subjetivas. Por lo demás, existe una mutua transferencia entre la tesis de la neutralidad de la ciencia y la de la irracionalidad de los juicios de valor. Por un lado, la equiparación entre los conceptos de «objetividad», «validez intersubjetiva» y «asepsia valorativa» desplazan del orden racional al juicio de valor. Por otro lado, la arbitrariedad e irracionalidad que se asocian a lo valorativo actúa retroactivamente sobre la búsqueda de neutralidad, incentivándola y creando una especie de maniqueísmo: si la ética pretende ser normativa, «sus fundamentos son desenmascarados por la filosofía científica —igual que los del derecho natural— como dogmáticos e ideológicos, y su pretensión de validez estigmatizada, según los casos, como ilusión lamentable o como represión autoritaria y peligro para la libertad humana»¹⁴.

2. El dominio de la racionalidad estratégica

La percepción de la paradójica situación en la que se encuentra la ética está a la base de la cuestión filosófica que moviliza la reflexión apeliana: ¿es posible fundamentar normas válidas para la sociedad humana en su totalidad? Tal vez en este momento resultará natural una objeción escéptica: ¿no es producto, esa cuestión misma, de una abstracción académica, no pertenece al ámbito de los pseudoproblemas autoconstrui-

13. Este problema fue nuclear en la así llamada «disputa del positivismo», que enfrentó a los seguidores de Popper y los del pensamiento dialéctico. V. ADORNO/OTROS, 1969; LORENZEN, 1970.

14. APEL, T.F., II, 345.

dos del filósofo?: pues de hecho, y de un modo casi trivial, existe públicamente una cohesión de las mayorías, cuyos efectos pueden comprobarse en la legitimación práctica de las normas mediante el procedimiento democrático y en el seguimiento de una racionalidad común que hay que admitir, en consecuencia, a la base del comportamiento cívico. Esta observación ha sido realizada por filósofos «antifundamentalistas» como Hermann Lübbe¹⁵.

Como réplica apeliana vale el diagnóstico siguiente, según el cual la cohesión de las voluntades individuales en nuestra época —si la hay— no está edificada sobre una auténtica racionalidad ética, sino a partir de una coordinación estratégica que, además de no resolver el problema, lo oculta:

La acción estratégica está dirigida al perfeccionamiento de los medios que conducen al éxito de la praxis, es decir, a la consecución de un fin, pero no implica una valoración de las metas mismas. Si la conducta humana es explicable o no mediante mecanismos de acción estratégica es una de las cuestiones de las que se ha ocupado un campo de estudios en el que se combinan la fertilidad de los resultados de la teoría de la evolución y la etología (como es el caso de la sociobiología)¹⁶. Desde estas ciencias se sugiere frecuentemente una similitud entre el comportamiento moral humano y el animal, tomando como punto de partida la acción estratégica. Los fines, tanto animales como humanos, podrían ser considerados a la luz de las exigencias de conservación impuestas por la evolución y así, por ejemplo, la conducta altruista sería susceptible de ser explicada como una limitación, estimulada por estas exigencias, de la conducta estratégica.

El punto de vista apeliano es rotundo al respecto. Los fines de la praxis humana no vienen establecidos por un nexo estricto con la naturaleza; no son inmediatos, sino que reclaman la mediación de la reflexión. La supervivencia como fin, por ejemplo, puede ser conseguida de modos diversos: de forma que se protejan unos pocos a costa de los otros, de forma que todos sean igualmente respetados, etc. El hombre está, en cierto modo, condenado a determinar los fines de su acción. Un análisis de la realidad social de nuestra época y de la concepción de la racionalidad que le subyace muestra a Apel que la racionalidad estratégica ha

15. Cfr. LÜBBE, H., in OELMÜLLER, W., 1978 (II), 38-40.

16. V. APEL, D.V., 63-68. Sobre los resultados de estas ciencias: SMITH, J.M., 1978; WICKLER, W., 1977 y STÖCKLER, M., 1983.

triunfado en este terreno, pues ha acaparado la función correspondiente a la coordinación de estos fines¹⁷.

La filosofía-retrato de la vida pública en la sociedad industrial parece ser la del pragmatismo, una herencia que J. Dewey ha dejado impresa en los usos y prácticas socio-políticas. El pragmatismo supone un racionalismo a nivel ético, puesto que se propone la delimitación metódica de aquellas condiciones técnicas mínimas que son necesarias para la consecución de los fines prácticos y para la previsión de los posibles efectos; intenta con ello aportar «reglas de racionalización» para la vertiente técnica de la praxis. Se trata de una estrategia consistente en una «inteligente mediación de fines y medios», pero que excluye de la racionalización a los fines mismos. Con respecto a éstos últimos impera el politeísmo ya mencionado, que para Max Weber constituye la contrapartida ineludible de la única objetividad que nos es dado alcanzar: la de la ciencia libre de valor.

Dos tesis weberianas traducen filosóficamente estas premisas en el marco de una teoría de la racionalidad. La primera posee un carácter histórico; la segunda, uno sistemático:

a) Weber nos invita a constatar que la racionalidad pública se ha ido vinculando, en un progreso histórico, a la normación de los medios de la acción, abandonando al individuo la consideración de los fines. De acuerdo con los conceptos weberianos de «proceso de desencantamiento» y «proceso de racionalización», van desapareciendo en la historia las tradicionales cosmovisiones, de manera tal que a un dominio cada vez mayor de la racionalización corresponde una eliminación paralela de la orientación valorativa en el ámbito de lo público¹⁸.

b) Que este sentido de la historia satisface a Weber, se pone de manifiesto en su distinción entre «racionalidad teleológica» y «racionalidad valorativa»¹⁹. A la última de ellas le concierne la búsqueda de principios cuya dignidad portan sólo en sí mismos, y no en sus repercusiones prácticas, porque pretenden una validez incondicionada. Se trata de una

17. Cfr. para lo que sigue APEL, E.E., 109-111, 30-40; T.F. II, 352-4; D.V., 55-60.

18. Cfr. WEBER, M., 1967, 198-201 y 229 y ss.; en la página 229 dice Weber: «El asunto de nuestro tiempo racionalizador e intelectualizador sobre todo, desmitificador del mundo, es el de que los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado, o bien al reino ultraterreno de la vida mística, o bien a la fraternidad de las relaciones inmediatas de los individuos entre sí».

19. V. SCHLUCHTER, W., 1979; HABERMAS, J., 1981, I, cap. II, y la excelente introducción de Raymond Aron a WEBER, M., 1967, 9-77.

racionalidad peligrosa, de acuerdo con Weber, si se aplica con exclusividad, puesto que por medio de ella los actores no tienen en cuenta las posibles consecuencias de sus acciones. La racionalidad teleológica, en la que el individuo articula fines y medios sobre el trasfondo de los efectos secundarios, merece por ello, en el esquema weberiano de los tipos de racionalidad, una cualificación superior. Los términos «ética de la convicción» (*Gesinnungsethik*) y «ética de la responsabilidad» (*Verantwortungsethik*) reproducen en el lenguaje moral esta distinción²⁰.

Parte de este último argumento de Weber sintoniza con la perspectiva apeliana y, en efecto, nuestro autor ha extraído de esta fuente, como veremos más adelante, poderosas razones para traducir su fundamentación de la ética de la responsabilidad en una transformación y rectificación de la ética kantiana —una ética «de la intención» o «de la convicción». Sin embargo, la comprensión weberiana de la racionalidad «responsable» es incompatible en un aspecto con los rasgos del universalismo exigido por la situación actual, tal y como la diagnostica Apel: la racionalidad estratégica, que es una aplicación de la racionalidad teleológica defendida por Weber, no puede fundamentar la solidaridad interpersonal. Las siguientes razones lo justifican:

Aplicando la racionalidad teleológica (medio-fin) weberiana al mundo de las acciones sociales, se obtiene una descripción de la interacción humana que promete, en un principio, alejarse del irracionalismo ético y garantizar la cohesión de las voluntades. Evaluando a los fines como posibles resultados y colocando como medios a las expectativas de comportamiento respecto al mundo externo y a los sujetos, la acción racional-teleológica puede promover un equilibrio de intereses valorativos distintos, una «reciprocidad de acciones teleológico-racionales» —como

20. Cfr. WEBER, M., 1967, 163-179. Ciertamente Weber no los considera opuestos, sino complementarios. Además, el establecimiento de esa gradación misma parece contradecir la tesis del autor respecto a la ausencia de criterios objetivos de valoración: «Nadie puede, sin embargo, prescribir si hay que obrar conforme a la ética de la responsabilidad o conforme a la ética de la convicción, o cuándo conforme a una y cuándo conforme a otra». *Ibid.*, 175. No obstante, parece claro, y con esto ratifico la opinión apeliana (Apel, EE, p. 22), que Weber asigna a la ética de la responsabilidad un peso mayor en la diada complementaria y, precisamente en base a que ofrece posibilidades más elevadas con respecto a la racionalización de la realidad: «Quien así obra [meramente por convicción] no tiene conciencia de las potencialidades diabólicas que están en juego. Estas potencialidades son inexorables y originarán consecuencias que afectan tanto a su actividad como a su propia alma, frente a las que se encuentra indefenso si no las ve. 'El demonio es viejo; hazte viejo para poder entenderlo'». WEBER, M., 1967, 175.

suele decir Apel²¹. La forma de esta racionalidad de la interacción —vigente hasta el día de hoy— no difiere, a juicio de nuestro autor, de la forma de esa racionalidad estratégica que la moderna «teoría de los juegos» considera modélica para la comprensión de la acción social humana. «Dicho simplídicamente, consiste en que los actores, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, aplican su pensamiento medio-fin a objetos acerca de los cuales ellos saben que, en tanto sujetos de la racionalidad teleológica, hacen lo mismo con respecto a ellos mismos»²².

Ahora bien, la racionalidad estratégica descrita (orientada en esencia según el «imperativo hipotético» kantiano) no puede, por sí misma, ofrecer una solución ética satisfactoria a los problemas en el complejo mundo actual, no puede afrontarlos pragmáticamente salvaguardando al mismo tiempo exigencias incondicionadas como la justicia y la libertad. Así, por ejemplo, la estabilización de un equilibrio económico sólo podría hacerse sinónimo de un equilibrio «justo» a condición de un reparto de la riqueza con los países del tercer mundo, factor que no es premisa obligatoria de medidas estratégicas.

Por otra parte, de acuerdo con los rasgos de esta racionalidad, la interacción no es un fin en sí mismo, característica que grava a la cooperación obtenida con el inconveniente de la transitoriedad, o que la hipoteca con el miedo (piénsese en el equilibrio militar estratégico), y que, en todo caso, es parte de su limitación más profunda: su impotencia para vertebrar la intersubjetividad por medio de fines que trasciendan realmente el sometimiento de los valores a los intereses particulares de los individuos hacia una auténtica solidaridad. En la racionalidad estratégica «(...) los socios de la interacción en la relación recíproca son siempre sólo medios y condiciones límite de las finalidades solitarias y de los esfuerzos de éxito de los actores particulares»²³.

Este análisis de la situación actual sigue demandando, por consiguiente, la fundamentación de principios éticos universales y no condicionales. Por lo demás, podríamos ahora completar el diagnóstico apeliano de esa situación: al par «cientificismo valorativamente neutral/irracionalidad y carácter privado de lo moral» se une ahora el par constituido por un politeísmo valorativo y un monoteísmo racional, monoteísmo de la razón estratégica y de la racionalización de la praxis.

21. Cfr. APEL, E.E., 33 y s. y WEBER, M., 1964, §§ 1 y 3.

22. APEL, *Ibid.*, 34.

23. APEL, E.E., 36.

3. Las aporías ideológico-políticas

Las disociaciones mencionadas, que hacen necesaria e imposibilitan al mismo tiempo una fundamentación de la ética, se reproducen en el ámbito mismo de las ideologías que se han repartido en nuestro siglo la organización del poder político: la democracia liberal occidental y el marxismo de los así llamados «países del Este», este último envuelto hoy en una profunda convulsión. Apel busca en ambos sus aporías internas²⁴.

El recurso a los convenios en el caso del sistema político occidental ha resuelto en apariencia el peligro de insolidaridad que entraña el carácter privado de la moral, pues los convenios parecen poder articular la pluralidad de decisiones subjetivas de conciencia (por ejemplo, mediante compromisos obtenidos por votaciones), fundamentando el derecho positivo y la política sin renunciar a la «libertad democrática» que admite la subjetividad irrebasable de las decisiones morales. Esta síntesis ideológico-política entre los ámbitos público y privado adolece, no obstante, de una contradicción interna:

Por un lado, tanto la práctica como el concepto mismo de los convenios exigen una fundamentación racional de principios éticos universales, que no pueden ser materia de los pactos sino sus presupuestos previos. Así, por ejemplo, la obligatoriedad de las normas decididas colectivamente supone, al menos, la validez incondicional de la norma previa que dice que es preciso cumplir las promesas. Sin la asunción de un principio similar son imposibles las convenciones más sencillas, base de un comportamiento recíprocamente esperable, pues «(...) por principio existe siempre un hiato del tiempo entre prometer y cumplir y, en esta medida, un riesgo de incumplimiento contractual»²⁵. Junto a ello, el ideal de igualdad, al que pretenden servir los pactos de la democracia liberal, parece tener que incluir, por su propio sentido, la exigencia de tener en cuenta a todos los posibles afectados, tanto con respecto a las distintas clases de una sociedad, como en su dimensión histórica (las generaciones futuras, por ejemplo). Indudablemente, este requisito requiere un principio que sobrepase la contingencia y el carácter *ad hoc* de los convenios (frecuentemente garantes de un equilibrio válido exclusivamente para las «partes del contrato»).

24. Cfr., respecto a lo que sigue, APEL, T.F., II, 352-359; E.E., 113-124.

25. APEL, D.V., 266.

Pero, por otro lado, la posibilidad de principios previos es contradictoria con el sentido establecido de los convenios, que son considerados único fundamento normativo, lo que ocasiona incluso que dicha posibilidad sea calificada expresamente de ideológica²⁶. Por lo demás, la democracia liberal patentiza esta contradicción al mantener como garantes ideales e incondicionales del derecho principios éticos cuyo valor se considera más fundamental que el resultado de convenios concretos: es el caso de la declaración de los derechos humanos²⁷.

La aporía del sistema occidental adopta también esta otra forma: por un lado, se postula la libertad de los individuos. Por otro, en cambio, esa libertad se hace ilusoria desde el momento en que es vinculada, esencialmente, con la esfera de lo privado, mientras el ámbito de lo público tiende a estar regido por un sistema de reglas que parece poseer una inercia y necesidad exclusivamente internas. Retrotrayéndose a los fundamentos filosóficos de base, Apel ha definido este estado de cosas en los términos de un «sistema de complementariedad entre el cientifismo-pragmatismo y el existencialismo irracionalista», configurado en conexión con la separación entre Iglesia y Estado. Las justificaciones morales de la praxis pública tienden a ser elaboradas mediante argumentos pragmáticos que los «expertos» proporcionan basándose en el presupuesto tácito de que lo social es un conjunto de reglas objetivables de carácter estratégico²⁸. Como contrapartida, la esfera de lo privado ha sido

26. Cfr. APEL, E.E., 114. V. BECKER, W., 1975.

27. V. CORTINA, A., 1987, 567-572.

28. Apel ha estado atento a la diversidad de manifestaciones de este tratamiento «objetivador» de lo público. Desde el punto de vista de la psicología del comportamiento, baste mencionar sus alegatos contra la posibilidad sugerida, en algunas de sus versiones (como en Skinner), de sustituir la responsabilidad solidaria de los sujetos autónomos por la exigencia de un condicionamiento responsable de las masas por parte de los científicos. Quién ha de «condicionar» a los «científicos responsables» es la cuestión que brilla por su ausencia en propuestas semejantes, muy similares, por lo demás, a aquellas procedentes del mismo ámbito de la sociología, caracterizadas por su convicción de que la «funcionalidad del sistema» puede explicar todas las acciones con sentido humanas, rebajando la autonomía y responsabilidad de los sujetos a la condición de una «ilusión burguesa» (Cfr. APEL, E.E., 116.; V. SKINNER, B.F., 1971, 29 s. y HABERMAS/LUHMANN, 1971, en consonancia, estos últimos, con Apel). Desde el ámbito de la utopía cabe el riesgo de invocar aún proyectos de planificación y orden en los que se exprese el dominio del hombre sobre la sociedad humana (Cfr. APEL, E.E., 182-186). La misma tendencia es perceptible en autores dispuestos a fundamentar la cooperación social en la nueva referencia al *homo economicus*, es decir, en la confluencia de los intereses de los individuos sobre el parámetro de la maximización de lo útil (Cfr. APEL, D.V., 284-8. V. BIEVERT/HELD, 1987).

abandonada al dominio de ciertas conclusiones extremas de la filosofía existencialista, de acuerdo con las cuales los valores pertenecen al ámbito de las decisiones últimas de fe (Kierkegaard) o de las situaciones «límite» en la decisión responsable (K. Jaspers); el decisionismo político de C. Schmitt es una de sus manifestaciones.

En definitiva, la mediación entre teoría y praxis está dirigida por la idea de que la vertiente pública debería estar regulada idealmente por una racionalidad no valorativa, compatible con el politeísmo valorativo de la vida privada. Y por ello, la ideología occidental no hace más que confirmar la ya aludida alianza entre el cientificismo valorativamente neutral y el irracionalismo moral.

Tampoco el sistema político-social oriental, que aunque hoy está en crisis ha configurado una parte del esquema ideológico en el siglo XX, promueve la solidaridad ética. A diferencia de la occidental, la aporética subyacente aquí consiste en que «(...) se postula la solidaridad de la responsabilidad moral de la sociedad; sin embargo, no puede estar mediada por las decisiones individuales de conciencia, ni teórica ni práctico-políticamente»²⁹.

En efecto, teóricamente la mediación entre «es» y «debe», que el materialismo histórico promete en base a su inspiración hegeliana, se ve defraudada por una interpretación impregnada de cientificismo objetivista, lo que le impone una ambigüedad básica: entre los presupuestos del materialismo histórico cuenta la integración del individuo en la dimensión histórica y teleológica (relevante para el género humano en su totalidad), de la creación progresiva de una sociedad justa. Esta adaptación de la hegeliana «automediación dialéctica del ser a través de su negación definida», el movimiento histórico a través de la «negación definida» de aquello que ya es hacia aquello que «debe ser», muestra abstractas la separación humeana entre hechos y valores y la separación radical entre lo público y lo privado. Sin embargo, como socialismo científico, la fundamentación ética del compromiso social se edifica sobre la idea de la necesidad histórica, sobre la idea de que hay leyes que rigen el cambio social. La responsabilidad ética libre, no tiene, por consiguiente, sentido en la ortodoxia marxista.

Atendiendo ahora a la práctica, resulta que la interpretación científico-objetivista de la regularidad histórica y de cómo ha de intervenir el hombre en el proceso, queda en manos de los expertos. Desde Lenin los

29. APEL, T.F., II, 359.

funcionarios del partido constituían la clase que ostenta la visión privilegiada de la necesidad del proceso histórico. Pero con esto la pretendida mediación queda desacreditada, al desaparecer el alcance público de las opciones individuales. Éstas, de nuevo, son reducidas al ámbito de lo subjetivo, mientras, por su lado, la fundamentación de normas universales de conducta es sustituida por un análisis «objetivo» y «científico», detentado, por lo demás, por unos pocos.

En síntesis, en el marco socio-político que ha sido imperante hasta ahora nos encontramos en «(...) la vía de solución entre la *Escila* de la libertad sin sustancia ética y responsabilidad solidaria, que caracteriza al sistema del capitalismo occidental, y la *Caribdis* de una solidaridad obligada que ya no puede ser mediada con la responsabilidad libre de los ciudadanos, tal y como ésta caracteriza al sistema del socialismo totalitario»³⁰.

Hasta aquí los motivos de la llamada apeliana a una fundamentación filosófica de principios éticos para la solidaridad y la responsabilidad.

30. APEL, D.V., 34.

CAPÍTULO 2

NECESIDAD DE UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA

En el diagnóstico de nuestro escenario actual ha encontrado Apel también razones que hacen necesaria la fundamentación de la filosofía teórica. Junto a una nueva *ratio ética*, el filósofo reclama una *ratio teórica* capaz de proporcionar criterios universales en todos los ámbitos del conocimiento, tanto en el de las ciencias de la naturaleza como en el de las ciencias humanas y la filosofía. Antes de entrar en el análisis de los criterios de universalidad propuestos por Apel, que será tema de la segunda parte del presente trabajo, presento en este capítulo, como anuncié al principio, la justificación apeliana del proyecto mismo. Dicha justificación describe la génesis del pensamiento apeliano como una respuesta a los desafíos planteados por la crítica actual al concepto ilustrado de razón. «Crisis de la razón», disolución del pensamiento crítico en la praxis material y «crítica total» al *logos* occidental, constituyen los trazos de la actualidad a los que Apel se enfrenta, tomando parte en una discusión que aún hoy permanece viva e indecisa. Me refiero a ellos, respectivamente, en las tres secciones siguientes.

1. *El proyecto reilustrado: salida a la «crisis de la razón»*

Bajo el rótulo «crisis de la fe ilustrada», o bajo el lema, más confuso, de «crisis de la razón», la filosofía contemporánea suele reunir significados muy diversos. Desde diferentes ángulos, ese discurso sobre la crisis

parte, sin embargo, de la constatación de un mismo fenómeno: la degeneración, escisión o muerte actuales de un concepto de razón universal que ha sido unificador del saber y de la cultura en la identidad del hombre moderno¹.

Desde la perspectiva de la reilustración habermasiano-apeliana, la modernidad constituye un fenómeno de progresiva ilustración en el que el concepto de razón tiende a ser vinculado con la autonomía del sujeto que piensa y actúa, frente a todo poder dogmático en la dirección de la praxis y en la conceptualización del mundo. La modernidad ilustrada significa una renuncia al tipo de universalidad —no ya sólo ética, sino teórica— ofrecida por las interpretaciones tradicionales del mundo, de carácter religioso y metafísico. Así, Habermas describe como un progreso valioso el momento en el que las fuerzas religioso-metafísicas de la tradición, que apelaban a un orden sustancial y objetivo del ser, fueron doblegadas por la ilustración, la cual hizo valer ahora a la razón inmanente al sujeto como equivalente del poder unificante de aquellas². Y se ve en ese proceso la renovación de un empeño del que la filosofía dejó constancia ya en sus inicios en manos de Sócrates, a saber, el de vincular los parámetros de lo verdadero y lo justo con las pretensiones de universalidad de la reflexión filosófica. Para Habermas —y para Apel, como veremos— son éstos logros cuya eliminación o superación implicarían el sacrificio de la propia autoconsistencia de la filosofía.

Ahora bien, la modernidad ha sido objeto de diagnósticos menos apologeticos. El pensamiento hermenéutico, por ejemplo, de la mano de su adalid contemporáneo, H.G. Gadamer, ha denunciado fenómenos ocasionados por el ascenso de la razón a la tribuna de la modernidad, fenómenos cuyos efectos habría que lamentar, a su juicio³. Descartes, quien implanta explícitamente el principio del *cogito*, generando la inercia de la ilustración moderna, nos provee de una idea que ha creado serias dificultades; en sus *Reglas para la dirección del espíritu* hace propio de la razón el ideal metódico de un conocimiento de lo real en función de los parámetros matemáticos de orden y medida. A lo largo de toda su obra

1. Valgan algunos de los escritos más recientes para llamar la atención sobre la actualidad del tema: MUGUERZA, J., 1977 y 1985; KOSSELCK, R., 1959; PEÑALVER, P., 1986; OELMÜLLER, W., 1969; HELLER, A., 1984; WELLMER, A., 1985; estudio preliminar de MAESTRE, A., en VARIOS, 1988.

2. Cfr. HABERMAS, J., 1986., trad. cast. 109 ss.

3. GADAMER, H.-G., 1965.

toma Gadamer ese ideal por lo más característico del mundo moderno y, en la línea de su maestro Heidegger, como un signo más de la decadencia de Occidente. Pues interpreta ese ideal como una compulsión objetivante y técnica por la cual el sujeto proyecta sobre el ser de lo real patrones metódicos constrictivos, a los que, por una impostura, se les atribuye el carácter de fundamentos universales de la razón; el sujeto somete así lo existente a su propia disposición. El «sujeto autónomo» que reivindica la modernidad, cualquiera sea el concepto de razón que se le atribuya, se ha hecho sordo, piensa Gadamer, respecto a las fuentes históricas de sentido a las que pertenece, ha perdido sus raíces y está dominado por la voluntad de poder de un *cogito* constructivo.

Apel ha asumido, como veremos, muchos aspectos de este diagnóstico en el que la razón entra en «crisis». Pero no interpreta el fenómeno descrito en términos de una actitud «enfermiza» atribuible a todo el pensamiento moderno, sino en los de una degeneración del sano *conatus* ilustrado, que se produce cuando la universalidad pretendida por la razón filosófica es confundida con el hallazgo de un método «objetivo» similar al de la ciencia natural o próximo al rigorismo de la lógica y la matemática. Para referirse a ese fenómeno, nuestro autor emplea un término emblemático extraído de los mismos neopositivistas: el de Ciencia Unificada (*Einheitswissenschaft*). La Ciencia Unificada —dice Apel— constituye hoy un paradigma que determina precomprensiones de científicos y filósofos, aunque éstos no se crean positivistas. Entre las presuposiciones de esta «visión» menciona las siguientes: pretensión de una objetivación completa del mundo; fe en la existencia de un mundo de hechos independientes y cognoscibles con imparcialidad; asociación del conocimiento racional con la descripción y con la explicación de datos, subsumibles en leyes; convicción de que las ciencias del espíritu deben someterse a este paradigma metódico⁴.

Se dirá que la idiosincrasia de esta concepción filosófica es equivalente a una fase de la filosofía de la ciencia que dejó paso hace ya mucho a concepciones distintas. Sin embargo, como señala Apel, la *Einheitswissenschaft* se renueva sólo al precio de tendencias que abocan en el historicismo (en la concepción de T. S. Kuhn, por ejemplo) y en el relativismo (como en P. Feyerabend). Esto muestra que al menos algunos de los rasgos de la Ciencia Unificada no son modificados a lo largo de nuestro siglo, quizás entre ellos el más importante, ya que permanece a

4. Cfr. APEL 1975b, 24-27.

la sombra: la falta de credibilidad en una posible universalidad teórica accesible a la filosofía y diferente de la objetividad científica. En este sentido Apel da cuenta de numerosos enfoques contemporáneos que reproducen en el ámbito de las ciencias humanas la aludida consideración y reducen la pretensión de verdad filosófica: versiones extremas de la hermenéutica (historicismo), el funcionalismo sociológico (reducción de estas pretensiones como «función» de un sistema de autoafirmación) y el relativismo antropológico-cultural (en el que el concepto de «validez» se hace relativo a la multitud de formas de vida incommensurables)⁵.

Apel cree poder poner a salvo de esta devaluación del proceso ilustrado de la modernidad a un concepto de razón procedente de la tradición kantiana. En la filosofía kantiana la universalidad de la razón está constituida por las condiciones trascendentales del sujeto del conocimiento y de la acción moral. Kant indagó las condiciones «a priori» de la posibilidad de la experiencia y los límites de la razón teórica. En el ámbito práctico se interrogó acerca de la universalidad racional en la que está sustentada la moralidad y convirtió a la universalidad misma en fundamento de la determinación de la voluntad. Antes de presentar los argumentos apelianos en esta dirección, conviene añadir que en el discurso actual acerca de la «crisis de la razón» ha sido frecuentemente este paradigma el que ha recibido las críticas más aceradas:

Parte de las críticas actuales denuncian en esta filosofía la ambiciosa intención de constituirse en un juez: la filosofía trascendental ejercería funciones de dominio, al poner entre ella y las ciencias una esfera de su exclusiva propiedad e incumbencia. Habermas constata este hecho refiriéndose al descrédito en el que han caído los *maître-penseur* y la desconfianza hacia el fundamentalismo, que afirma a la filosofía como *Platzanweiser*, como la disciplina que señala el lugar que corresponde a cada uno (a cada ciencia y rama del saber) al pretender aclarar definitivamente los fundamentos de las ciencias y de definir los límites de lo experienciable. Sin entrar en detalles por el momento, digamos que las críticas podrían aglutinarse en dos grupos: aquellas que, procedentes del hegelianismo y del mismo kantismo, realizan una autocritica dentro de esta línea, abandonando tales pretensiones fundamentalistas (como Strawson, el racionalismo crítico, el constructivismo, o el propio Habermas) y aquellas, más radicales, procedentes del pragmatismo o la

5. V. APEL, 1.983 d.

hermenéutica, que abandonan completamente el horizonte en el que se mueve la «filosofía de la conciencia»⁶.

La querrela, por otro lado, está dirigida a menudo contra el principio de subjetividad, contra el tránsito kantiano de la singularidad del yo a un concepto universal «hombre». Para Foucault, ese sujeto es sólo un constructo y está «para morir en breve»⁷, lo que en el ámbito de la ética significa que es preciso abandonar el concepto kantiano de «subjetividad» (como sujeción a la universalidad de las leyes) en favor de una reivindicación de la autorrealización, que es el ideal, opuesto al anterior, de la relación del individuo consigo mismo, en el cuidado de sí (*souci de soi*, *Selbstsorge*).

Desde una modernidad tardía que empieza a emblematizar sus horizontes nacientes bajo lemas como «pensamiento postmoderno» o «ultramoderno», se pone en cuestión también la unicidad de la razón a la que aspiraba el trascendentalismo kantiano. Lyotard, por ejemplo, en el marco de la postmodernidad francesa, y Vattimo, en el de la italiana, coinciden en considerar ese universalismo ilustrado como una construcción del filósofo, de la que tendríamos que liberarnos para redescubrir la multiplicidad de los «juegos de la razón», de las «historias» disímiles y variopintas de lo humano, la riqueza y amplitud de las manifestaciones del ser o de las «formas de vida». Una multiplicidad sin centro, cargada de entropía, y, por consiguiente, inasequible a todo intento de comensuración: no hay marco genérico de «lo racional» y de «lo real»⁸.

Para responder a la «crisis de la razón» provocada en la actualidad por las críticas mencionadas y otras similares, pretende Apel tematizar la herencia ilustrada a la luz de una nueva comprensión de la razón. Y en este contexto, el *sapere aude!* kantiano se convierte en el punto de referencia cuando se hace eco del legado más importante⁹.

En 1784 el ilustrado alemán expresó así la intención fundamental de aquel pensamiento: «La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para

6. Cfr. HABERMAS, J., 1983a, versión cast., 247-250.

7. FOUCAULT, M., 1968, 331.

8. Cfr. VATTIMO, G., 1989, tr. c., 104 ss.; LYOTARD, J-F., 1979, tr. c., 110 ss.

9. Cfr. APEL, 1968d, 417-420.

servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten el valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración»¹⁰. Compárese esa invocación con la siguiente manifestación —podríamos decir, paradigmática— de la empresa apeliana: «aquel que quiera, en general, conocer, tiene que creerse, como sujeto del conocimiento, capaz de verdad, y esto significa: tiene que presuponerse como instancia crítica de la reflexión de validez. No hay que retroceder tras esta emancipación del sujeto pensante en la teoría del conocimiento de la modernidad»¹¹. Ambas afirmaciones ponen de relieve un aspecto del ideario ilustrado que se muestra fundamental a los ojos de Apel: que lo indeclinable de la autonomía del sujeto concierne, antes que nada, a su voluntad de razón; no primordialmente a la universalidad, si la hay, que podría ser atribuible a los resultados de la reflexión racional, sino a la vocación racional, a las pretensiones de validez de la reflexión. Esta percepción pone ante nosotros el horizonte de la nueva concepción pragmático-trascendental de la razón con el que la filosofía de nuestro autor pretende renovar lo ilustrado, impulsar una reilustración.

En el lenguaje apeliano y, en general, en el de la discusión alemana contemporánea, se ha impuesto el término «racionalidad» sobre el de «razón». El término «razón» (*Vernunft*) ha dado lugar a múltiples malentendidos. El fundamental de ellos consiste en considerarla una sustancia o un hecho. En base a esto, por ejemplo, se ha podido atribuir la racionalidad a un sujeto objetivo y sobrehumano —Dios o la «historia»¹². Estos malentendidos se evitan hablando de «racionalidad» (*Rationalität*). En el uso apeliano este término posee, al menos, dos importantes ventajas. En primer lugar, permite comprender lo racional, no como un firme sustrato compuesto por una dotación categorial determinada —lo que permitiría hablar de una «sistemática de la razón»—, como hizo Kant, sino prioritariamente como una «disposición» (frente a *Vernunft*, *Vernünftigkeit*). El ser-racional se manifiesta en cuanto acto mismo del pensar, más que como una estructura que pauta el pensamiento: he aquí la concepción pragmática. Lo que, a juicio de Apel, se muestra en el acto del pensar es una pretensión de validez: ningún discurso, pensamiento u oferta crítica que pretenda sentido puede autopresentarse como carente de validez alguna. Mas si, junto a esto, se trata de un discurso, un pensa-

10. KANT, I., «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es Ilustración?», en VARIOS, 1988, 9.

11. APEL, 1968d, 420.

12. Cfr. SCHNÄDELBACH, H., 1982, 348 s. y 352.

miento o una crítica serias y no de un juego retórico, una ocurrencia arbitraria o una broma, pretenden una validez universal. En segundo lugar, el sentido del término «racionalidad» está relacionado con el hecho de que toda afirmación sea el vehículo de una apuesta racional, una apuesta a la que no puede sustraerse el que afirma, pues éste queda comprometido, en su acto mismo de aseveración, a defender o fundamentar sus pretensiones de validez. Con ello, «racional» se convierte en un predicado de acción en el que está aludida tácitamente la responsabilidad del sujeto. Ahora bien, el pretender validez universal mediante el ejercicio de la razón no es patrimonio del individuo, sino del hombre en sentido genérico: pertenece a todos los pensadores particulares y a todos los pensadores virtuales, es decir, a todos los hombres. En virtud de su carácter universal e irrefragable, esta dimensión pragmática es, en opinión de Apel, una dimensión trascendental.

En este nuevo horizonte ilustrado pone Apel sus esperanzas para una salida a la «crisis de la razón». De acuerdo con él, en primer lugar, la universalidad de la razón no coincide con la universalidad de un método objetivista y cientificista, sino con las reglas pragmáticas que rigen el mantenimiento y la defensa de pretensiones de validez de cualquier tipo. En segundo lugar, el sujeto de esa racionalidad no es ya la «conciencia en general» kantiana, ese «yo» que parece estar fuera del mundo de la vida, sino el diálogo interpersonal, en el que las pretensiones de validez tienen su asiento y que se forja ya en la comunicación cotidiana. En tercer lugar, no parece tan relativizable, a los ojos de Apel, como los mentores de la tesis de la incommensurabilidad diagnostican: lo racional tendrá, seguramente, innumerables voces; lo que se tenga por verdadero o por criterio de autorrealización personal o colectiva es irremisiblemente diverso, pero esa multiplicidad «material» de las voces de la razón presupone una misma legalidad «formal»: aquella que el análisis despejará como inherente a la dimensión pragmática y trascendental aludida y que hará comprensible la conexión dialógica de pretensiones de validez.

Los argumentos apelianos que describo en los dos siguientes apartados profundizan en la tesis según la cual es necesaria hoy una fundamentación de la filosofía desde este análisis pragmático trascendental de la razón.

2. Necesidad de una filosofía crítica: la herencia frankfurtiana

«Todo el que haya asistido a algún moderno congreso de filósofos (o leído de un tirón alguna revista filosófica un tanto tolerante) conocerá el sentimiento de resignación o aún la tentación de cinismo que se experimenta a la vista de la indiferencia manifiesta entre unos y otros, cuya causa podría estar en la parquedad de lo que ahí entra en juego para la praxis vital quedando cada cual a sus anchas simplemente con reconocer la humanidad del otro, para decirlo con Gehlen»¹³.

La amonestación a la comunidad filosófica contenida en estos renglones de la obra apeliiana (escritos hace más de 25 años) está dirigida contra un fenómeno cuya vigencia reconocerán muchos en la actualidad: la desvinculación del discurso teórico con respecto a la praxis del mundo de la vida y la actividad vital de las instituciones sociales. La percepción de ese lamentable hiato ha provocado, sin embargo, reacciones desmedidas que aproximan excesivamente teoría y praxis:

De acuerdo con la lectura apeliiana, la obra de Gehlen ha prestado apoyo a este otro extremismo. La valoración de los cauces institucionales de una sociedad como elemento fundamental en la estabilización del comercio del hombre con el mundo, que es propia de la antropología cultural de Gehlen, puede convertirse en un alegato radical frente a la «filosofía impotente» —encerrada en el círculo de las representaciones ineficaces—, en favor de un abandono de la dirección de la cultura a la dinámica interna de aquéllas, a la que debería de someterse todo ejercicio teórico. En una sociedad «post-arcaica», en la que la fuerza religiosa que sustentaba las instituciones ha cedido a la organización del derecho, ¿no significaría esto «la abdicación de la filosofía en favor de la política»?¹⁴

En 1970 Apel confirma este riesgo en la consigna que rige el movimiento de izquierda en los estudiantes alemanes, la de un «mandato político» de la ciencia y la universidad, una consigna equívoca y peligrosa por cuanto no distingue adecuadamente entre la mediación teoría-praxis reivindicable para la filosofía y la mediación que realiza el político¹⁵. En 1972, percibe un riesgo semejante en posiciones procedentes de la tradición materialista —como la de Claus Grossner— que, de acuerdo con una exacerbación de la célebre exigencia de Marx de «realizar» la filosofía

13. APEL, T.F., I, 212.

14. Cfr. *Ibid.*, 202-212. Obra de Gehlen analizada por Apel: GEHLEN, A., 1956.

15. Cfr. APEL, T.F., II, 142 s. y 136 s..

como condición de su «superación», postulan la disolución de ésta en el compromiso político¹⁶.

Apel reconoce en toda esta polémica exigencias legítimas. Se trata del problema de la necesaria institucionalización y organización de la racionalidad crítica, de la necesidad que tiene el discurso teórico de vincular su carácter normativo con el papel que en la normación de la praxis adquieren de modo necesario las instituciones en las sociedades desarrolladas. Ahora bien, el uso teórico de la razón posee, en su opinión, una función inexcusable, y precisamente en cuanto crítica de todo dogmatismo: la anticipación de un ideal con respecto al cual confrontar los logros del presente. Es en este punto donde sería preciso sacar a la luz la vinculación de las pretensiones filosóficas apeliianas con el diagnóstico que de la crisis de la razón occidental ofrecieron los frankfurtianos.

A lo largo de la producción filosófica de la teoría crítica, desde el período fundacional (1923-1931), se han cifrado en esta escuela diagnósticos acerados de la crisis de la fe ilustrada. La teoría crítica se entiende a sí misma como élite de revolución y a ésta como liberación de la conciencia respecto a la irracionalidad que subyace a la sociedad moderna. La ciencia, en la que Marx aún apoyaba la crítica —si bien según una concepción *sui generis*— es ahora, ella misma, la sospechosa. Su desconexión respecto a la praxis social es tachada de idealista e ideológica, pues se basa en una abstracción: se valoran las ideas en sí mismas, como si tuvieran una lógica inmanente, que es sustantivada. En la medida en que esto depende de una tradición, los frankfurtianos despliegan una crítica general de la teoría tradicional, cuyo fundamento es tachado de metafísico-positivista.

En la *Dialéctica del Iluminismo*, Horkheimer y Adorno reconstruyen la historia de Occidente desde el enfrentamiento hombre-naturaleza. El desarrollo de Occidente está presidido, de acuerdo con ese diagnóstico, por una razón ilustrada que, pretendiendo exorcizar al mito, deviene finalmente razón instrumental (dominada por la idea de cálculo y de utilidad) y razón totalitaria (porque reconoce a priori sólo aquello que es reductible a unidad, a sistema, a ordenamiento). Y ese análisis desenmascara en el iluminismo su esencia paradójica: él es fe y contra-fe, pues vuelve al mito por una especie de similitud disfrazada¹⁷.

16. Cfr. APEL, T.F., I, 9-11.

17. Cfr. HORKHEIMER, M./ADORNO, TH. W., 1969, trad. cast., 15-31.

Marcuse, en *El hombre unidimensional* lleva al extremo la dialéctica de la razón técnica: la razón ilustrada, que proporciona los medios para la liberación, se ha convertido, a su vez, en legitimadora de la dominación. Marcuse critica dos tipos de racionalidad: una racionalidad instrumental que optimiza un sistema y una racionalidad que es generada por el sistema, que lo justifica y lo absuelve. En todo este contexto, la tecnología es forma de control social: el apriori tecnológico es un apriori político¹⁸.

Este diagnóstico de los frankfurtianos de una razón en crisis, dominada por la ciencia y alejada de la praxis, alberga ya un anticipo de la crítica apeliana a la racionalidad científico-técnica como logos (reductivo) imperante, que será abordada en el siguiente apartado. Sin embargo, y a pesar de que Apel reconoce en él un desafío a la razón desde los parámetros de una razón ampliada¹⁹ y, por consiguiente, la invitación a una re-ilustración, se ha alejado del pesimismo que caracterizó a esta escuela en su fase más tardía. Con Habermas, su continuador más importante, comparte nuestro autor, entre otras cosas, una teoría de la relación entre conocimiento e interés que ofrece un análisis más optimista de las posibilidades de la razón ilustrada. El fundamento de esta concepción reside en la vinculación entre racionalidad y crítica a través de un interés que constituye a aquella y dirige a ésta hacia la liberación de las ataduras que le impone al hombre su propia naturaleza y su entorno social: el interés emancipatorio²⁰.

En *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, Horkheimer anticipa esta concepción. Reivindica una «teoría crítica» que pretende trascender la ideología de la conciencia, pergeñando una conciencia que se abra al pensamiento de la totalidad de lo social, puesto que la razón occidental (teoría tradicional) ha perdido esta referencia. Reconoce kantianamente un *télos* de autonomía, histórico, una aspiración a la liberación respecto a la necesidad física y la necesidad política, un *télos*, por lo demás, que no es contingente, sino que procede de un interés vital de la razón.

Esta iniciativa de Horkheimer, de la cual es distintivo un «juicio de existencia», es decir, una confrontación entre un ideal anticipado y la situación actual de la razón, una confrontación merced a la cual todo orden práctico establecido es medido en lo que tiene de irracional y

18. Cfr. MARCUSE, H., 1967, trad. cast., cap. 6 (especialmente, 181 ss.).

19. Cfr. APEL, E.E., 11-12.

20. V. APEL, T.F., II, 91-149; HABERMAS, 1968.

distorsionado, confirma suficientemente, a los ojos de Apel y Habermas, la posibilidad inherente a la praxis de convertirse en distorsionante y, por consiguiente, la necesidad de un discurso teórico que actúe terapéuticamente. Ésta será la labor de la «crítica de las ideologías», de la que tendrían que encargarse las Ciencias Sociales Críticas.

La intención crítica no pertenece, sin embargo, a las mencionadas ciencias de un modo exclusivo. Más allá de la cultura de los expertos, esa intención es ya presupuesta por el sentido mismo de todo discurso racional: las pretensiones de validez que son puestas en juego en el diálogo, precisamente por tratarse de «pretensiones» y no de «revelaciones» absolutas, se miden por su capacidad de resistir a la crítica, de provocarla y dinamizarla.

Pues bien, ¿qué lugar ostenta el discurso racional en relación a la normación institucional? ¿Podría decirse que figura como un corrector de ésta, necesario exclusivamente con ocasión de una vicisitud, es decir, sólo cuando la «legitimación instituida» de la praxis es alterada y necesita modificaciones?²¹

Ciertamente, es ésta una buena caracterización de uno de los aspectos del discurso racional: aquél que concierne al problema de su motivación; cuando la tácita concordancia de intereses suscita polémica y enfrentamiento, se apela —en caso de que no se emplee la violencia— a la discusión. Mas la racionalidad tiene su propia fuerza motivadora más allá de la que le concede la necesidad práctica *ad hoc*; el empleo inmoral de la estrategia de modo permanente, por ejemplo, carga al individuo de efectos negativos imprevisibles que lo conducen, por sí mismos, a la racionalidad de las normas morales²². Pero, más aún; ¿cómo se instituyen las normas de las instituciones sino sobre la base de un discurso de «legitimación»?

Ésta es la apuesta filosófica de Apel, la de mostrar que el sentido del discurso racional no es inmanente a las instituciones sino trascendental con respecto a ellas: el discurso racional es institución de instituciones, es una *meta-institución*²³. Se hace necesario, por consiguiente, indagar, hablando con Apel, ese logos que contiene las condiciones trascendentales

21. Ésta parece ser la visión de H. Lübbe (in OELMÜLLER, W., 1978), cuando privilegia en importancia al procedimiento (práctico) de implantación de normas sobre el plano cognitivo-normativo racional.

22. Cfr. la alocución de Habermas frente a Lübbe, in *Ibid.*, 223-224.

23. Cfr. APEL, K.-O., T.F., I, 2-13.

de la justificación de reglas y los criterios universales en los que se basa la revisión crítica de la praxis instituida.

3. Ante el desafío heideggeriano: «crítica total a la racionalidad»

El diagnóstico apeliano de la situación del hombre en nuestra época debe mucho a la luz que M. Heidegger vertió sobre los oscuros aspectos —impensados— de ese «ordo» que constituyen la ciencia, la técnica y la metafísica de las que Occidente se vanagloria. Apel, que realizó su tesis doctoral sobre Heidegger, se ha sentido siempre fascinado por la aventura de un pensamiento que reconduce la esencia de nuestra cultura a sus orígenes históricos y ontológicos, y que, desde ellos, denuncia la impostura y el desquiciamiento de lo que ésta ha llegado a ser. Sin embargo, esa fascinación se trueca en repulsa allí donde la crítica heideggeriana desautoriza al *logos* occidental en su totalidad. A continuación no analizo con exhaustividad la herencia heideggeriana perceptible en la obra de Apel, fruto de aquella fascinación. Me centro en la aclaración de los motivos por los cuales el pensamiento de Heidegger se convierte, a los ojos de Apel, en un reto profundo a la razón y paradigmático en el escenario contemporáneo, para afrontar el cual debería ser invocada en la actualidad una fundamentación del *logos* filosófico.

El diagnóstico de Horkheimer y Adorno según el cual el pensamiento ilustrado, en nupcias con el poder y el dominio sobre la naturaleza y el hombre, ha renunciado a su propia realización, posee como referencia el todo de lo social. La sociedad, traspasada por el fantasma técnico y objetivante que ella misma produce, queda presa de una fe en el dominio mismo que la coacciona. «El responsable es un complejo social de engeguamiento»²⁴. Por eso, la crítica de la Escuela de Frankfurt lleva en sí el germen de una renovación de lo ilustrado, la posibilidad de una nueva fantasía utópica y, por tanto, constituye una crítica a la razón (menguada) desde el respeto a la razón misma (en un sentido ampliado).

También Heidegger ha cifrado en la voluntad de poder y en la imagen técnico-científica del mundo la miseria acontecida en Occidente. La técnica aparece a sus ojos como una actitud envolvente y generalizada del mundo moderno, como un posicionamiento que objetiva lo existente merced a los requerimientos del hombre: ella funda el campo de objetos con anterioridad y, en ese cálculo anticipado, «se asegura de ellos para

24. HORKHEIMER-ADORNO, 1969, 40; trad. cast., 58.

ponerlos a su disposición»²⁵. Ahora bien, a diferencia de los análisis de Horkheimer y Adorno, para Heidegger el origen de esta «crisis» en la que ha recaído Occidente no se encuentra en una dinámica exclusiva del iluminismo e inmanente a él, ni en un oscurecimiento de la conciencia social. La técnica moderna no es a su entender mera actividad humana, sino un acontecimiento de carácter ontológico en el que el hombre mismo es interpelado. Para apresar la amplitud de esta tesis es necesario recordar algunos temas característicos de la filosofía heideggeriana.

El hombre se define, según Heidegger, por su posición ontológica respecto al ser: le es inherente una comprensión específica del ser y, además, una comprensión ya siempre efectuada, pues antecede a toda relación con los entes y a la propia autocomprensión. El término *Da-sein* («ser-ahí») recoge esta caracterización²⁶.

Sein und Zeit analiza el carácter «descubridor» del *Da-sein*; él permite, en virtud de su «apertura al ser», que los entes sean «puestos delante», es decir, que aparezcan. *Vom Wesen der Wahrheit* enfatiza, en esa relación ontológica, el polo del ser: es en la «luminosidad» del ser en la que se funda toda apertura, pues él convoca al *Da-sein* al «descubrimiento» de los entes. Aquí se cimenta la concepción heideggeriana de la verdad como *aletheia* —ἀλήθεια—, como el «llevar a la presencia» el ser de los entes, llevar al «estado de descubrimiento» desde el «estado-de-oculto». A esa condición posibilitante más originaria debe retrotraerse la verdad judicativa, la concordancia de los entes con el intelecto. Mediante este fenómeno ontológico el ser se «revela» al «*Da-sein*», abriendo en cada caso un mundo y un ámbito de sentido, sobre el que se basa, dicho simplícidamente, la concepción de cada época, su interpretación del ser de lo real. El *Da-sein*, pues, no crea caprichosamente el sentido del mundo. Es la «llamada del ser» la que compromete al *Da-sein* a un determinado «desvelamiento». Y ese acto en el que consiste la verdad exige fidelidad, entrega del *Da-sein* para la liberación del ente: exige dejar al ente «ser el ente que es»²⁷. La técnica es, por un lado, un acontecer de la verdad; pero por otro, es un acontecer en el que el hombre olvida de un modo extremo la esencia misma de la verdad, por lo que resulta máximamente amenazante. A tal acontecer lo llama Heidegger *Ge-stell* («llamamiento provocante», im-posición): el acontecer

25. V. HEIDEGGER, M., 1962.

26. Cfr. HEIDEGGER, M., 1927, § 9.

27. HEIDEGGER, M., 1943, traducc. cast., 129.

por el que el hombre se impone a lo real y se siente provocado a abordarlo como objeto de manipulación²⁸.

Si insisto en el fenómeno de la técnica es porque Heidegger lo ha asociado con toda la metafísica occidental, con los proyectos filosóficos de fundamentación y con la razón ilustrada, retando, así, a la intención entera del pensamiento de Apel. Pasemos a ello, también sucintamente.

A la concepción de la verdad como *aletheia* hay que añadir esa insistencia heideggeriana en el carácter indisponible del ser, su «diferencia ontológica» insuperable con respecto al ente, y su intrínseca temporalidad. La historia entera aparece entonces como la historia del acontecer de la verdad, es decir, como «(...) historia irrepitible del desvelamiento del 'sentido' de aquello que llamamos el ser (...)»²⁹.

Esta historia, como se sabe, posee a los ojos de Heidegger un sentido decadente, que comienza cuando la experiencia de la *aletheia* es sustituida desde Platón, al menos, por la experiencia del ser como presencia constante³⁰. Lo acontecido en esta fundamental mutación histórica es lo que Heidegger llama «olvido del ser». Su sentido original como *physis* —*φύσις*— conservaba su diferencia, también original, con respecto al ente: el ser, como lo que patentiza a los entes, abriéndolos a la presencia, no es, él mismo un ente, sino una fuerza imperante no vencida por el pensar³¹. Sin embargo, en la nueva interpretación, el «originario y emergente eruirse» se convierte en «visibilidad mostrable de cosas que existen a la mano»³², por lo que la interrogación por el sentido del ser, que constituye el trazo esencial de una auténtica metafísica, quedó sepultada en el olvido, bajo una mirada extraviada históricamente en su absorta contemplación de lo meramente entitativo, y bajo un impulso que tiene como ideal la supremacía del pensar sobre el ser; éste es el lugar común de la metafísica occidental, cuya esencia, así descrita, es nihilista³³. Desde entonces, las innovaciones del pensamiento son más bien variaciones en el círculo del olvido ontológico e, incluso, han agravado la concepción instaurada al inicio.

28. Cfr. HEIDEGGER, M., 1962, trad. cast., 17 ss.

29. HEIDEGGER, M., 1943, trad. cast., 130.

30. Cfr. HEIDEGGER, M., 1953, § 56, 200 ss.; trad. cast., 224 ss.

31. Cfr. *Ibid.*, 66; trad. cast., 98.

32. *Ibid.*, 67: «(...) herzeigbaren Sichtbarkeit vorhandener Dinge». Modifico la trad. cast.: «visibilidad mostrable de cosas que existen materialmente», 99.

33. Cfr. *Ibid.*, 211-212; trad. cast., 237-238.

Ingresando en esta historia, la filosofía moderna se hace subjetivista y proclive a la investigación de fundamentos. Es la «época de la imagen», la época de la objetivización del ser del ente; la relación del hombre con el mundo se define por la *repraesentatio*: el hombre convierte a todo ente en objeto dependiente de su mirada y se coloca a sí mismo como patrón de medida. En ese proceso tiene lugar la anteposición del hombre como *sub-jectum*, como ente distinguido que fundamenta todo lo demás. Y así, el «sujeto» cartesiano pretende colocar al hombre en *fundamentum absolutum inconcussum veritatis*, en fundamento que descansa sobre sí mismo, sobre su certeza, de modo incommovible, colocando a la razón humana y su ley en criterio de toda presencia³⁴.

El asunto, pues, de la filosofía contemporánea, es, de acuerdo con Heidegger, la subjetividad. Pero ¿qué función adquiere la filosofía determinada por el imperio de lo subjetivo?: la de fundar el mundo objetivo. En su meticuloso estudio *Vom Wesen des Grundes*, Heidegger había dado cuenta del problema del fundamento. El sentido de *Grund*, fundamento, fue evocado ya en Aristóteles como «causa» o «principio» (*αρχή*), pero sistematizado y llevado a su expresión más precisa en Leibniz. Leibniz asocia «fundamento» con *ratio* en la formulación del «principio supremo», el principio de razón suficiente (*principium rationis sufficientis*)³⁵. Podríamos decir que ahí se expresa la tendencia de la metafísica occidental a «dar razón» del ente en su totalidad. En la tendencia mencionada se persigue, como dice Pöggeler, ganar una intelección fundamental, una doctrina fundamental, por medio de la cual el hombre asegura (fundamenta) el ser como constante asistencia, sometiendo la verdad a su servicio³⁶. Y, en efecto, Heidegger asocia la metafísica leibniziana con la «voluntad de poder», que finalmente determinará la esencia de la relación del hombre con el ser del ente, al ajustar la verdad a la certidumbre, al «aseguramiento», convirtiéndola en «orden (*ordo*) y comprobación entera, es decir, elaboración entera definitiva (*perfectio*)»³⁷. Esta interpretación del ser se descubre, finalmente, como una incorrecta comprensión y, más aún, como nueva mostración de su olvido en la metafísica occidental. Remito, ahorrando así una profusa explicación, al análisis de la esencia del fundamento en *Von Wesen des*

34. Cfr. HEIDEGGER, M., 1950, 104-109; trad. cast., 93-98.

35. Cfr. HEIDEGGER, M., 1929; trad. cast., 61-65.

36. Cfr. PÖGGELER, O., 1963; trad. cast., 142-144.

37. HEIDEGGER, M., 1950, 240; trad. cast., 203.

Grundes. Allí Heidegger retrotrae el «principio de razón suficiente» al fundamentar (*Begründen*) propio de la relación originaria con el ser, y éste, en virtud de la finitud del *Da-sein*, a la no esencia del fundamento, al *Ab-grund* (abismo)³⁸. De otro modo: lo que el principio de razón no cuestiona es el concepto mismo de «razón». La «razón», de la que habla la filosofía, no puede ser determinada si nos eximimos de la experiencia de la *aletheia*. Previa a la «luz de la razón» es la luminosidad que procede de la apertura del ser, apertura que hace posible el mostrarse y el ser dada de cualquier cosa (*Lichtung*)³⁹ y que no es «fundamento estable», sino acontecer indisponible.

No harán falta grandes esfuerzos para delimitar dentro de lo que Heidegger entiende por esencia de la técnica al proyecto filosófico de ilustración y fundamentación: el subjetivismo de la época moderna, que incluye la determinación del hombre como ser racional, propia de la Ilustración, afirma Heidegger, corre parejo a la objetividad uniformizadora, instrumento de la «dominación completa, es decir, técnica, sobre la tierra»⁴⁰. Así, la filosofía, en la técnica, llega a su «final». La filosofía, en este «acabamiento» «se transforma en ciencia del hombre, ciencia de todo aquello que puede llegar a ser, para éste, objeto de su técnica, mediante la cual se instala el hombre en el mundo, elaborándolo según los múltiples modos de las fabricaciones que lo van configurando»⁴¹. Podríamos decir con Zarader: la *Ge-stell*, el llamamiento provocante que constituye la esencia de la técnica, proyecta una nueva luz sobre toda la historia del pensamiento occidental. No constituye sólo el agravamiento de un proceso anterior, sino que permite comprender mejor la esencia de este «anterior». La *Ge-stell* se refiere a todos los *stellen* acaecidos, todas la «im-posiciones»: la de la ciencia y la de la razón, la de la filosofía como voluntad de concepto, fundamento y exactitud, como pensar «representativo» que somete lo real a lo racional «pidiéndole cuentas»⁴².

¿Existe aún un modo de salvación? Dejo entre paréntesis la posibilidad que Heidegger invoca de un pensar diferente del pensar de los entes⁴³.

38. V. HEIDEGGER, 1929; trad. cast., parte III.

39. Cfr. HEIDEGGER, M., 1969, 71-73 y 78 y ss.; trad. cast., 142-144 y 150 y ss.

40. HEIDEGGER, M., 1950, 109; trad. cast., 97.

41. HEIDEGGER, M., 1969, 63-63; trad. cast., 133; Cfr. 62-65; trad. cast., 131-134.

42. Cfr. ZARADER, M., 1986, 107-115.

43. V. PÖGGELER, O., 1963, capítulos VII y IX; ZARADER, M., 1968, 252 ss; HEIDEGGER, M., 1969, 66-80; trad. cast., 136-152.

Reparemos tan sólo, en este contexto, en sus afinidades con el pensar «poetizante» y su alejamiento de toda búsqueda de «fundamentos». «El más atrevido que el fondo —dijo Heidegger, admirador de Hölderlin y Rilke— se atreve allí donde desaparece todo fondo: en el abismo»⁴⁴.

La filosofía de Heidegger ha sido fuente de inspiración continua de K.-O. Apel. Ya tempranamente, su meditación acerca de la parcialidad e insuficiencia del cientificismo y de la racionalidad técnico-instrumental se origina también en el descubrimiento de lo que aquellos ocultan: «la diversidad y profundidad de la comprensión del ser no objetiva, pero ya presupuesta en la constitución de los objetos»⁴⁵. Artículos recientes retoman su fascinación inicial por la hermenéutica heideggeriana, si bien de un modo más crítico, como fondo de inspiración de su «transformación de la filosofía trascendental clásica»⁴⁶. Y ya el prólogo de la más tardía recopilación de escritos éticos describe las miras de sus últimos esfuerzos en filosofía práctica como intención, en cierto sentido, de mediar una ética universal y responsable con los derechos que para sí piden la «facticidad» e «historicidad» de la comunidad de los hombres (credenciales que, expresamente, relaciona con Heidegger)⁴⁷.

Sin embargo, impulso esencial del pensamiento apeliano es el de compatibilizar esta herencia con el horizonte abierto por la Ilustración, continuando la autocritica interna de la razón, emprendida por la Escuela de Frankfurt. Este es el *télos* de una reflexión empeñada en mediar el ideal de universalidad racional y los límites que impone la pertenencia de la razón humana a la historia.

Pero para conciliar ambos aspectos es preciso limitar las dimensiones de la crítica heideggeriana. Esta no se realiza exclusivamente a la racionalidad objetivadora del cientificismo, ámbito en el que habría sido justa, sino a la racionalidad entera del *homo faber*; como adelanté en páginas anteriores, el distintivo más básico de ésta, su suelo intrascendible, consiste en su vocación de alcanzar una validez universal. La racionalidad humana deja aflorar este sentido constitutivo de forma nítida allí donde se enfrenta a la incógnita del mundo, a la interrogación que suscita la contemplación de los fenómenos naturales o sociales y les

44. HEIDEGGER, M., 1950, 292: «Wer wagner ist als der Grund, wagt sich dorthin, wo es an allem Grund gebricht, in den Ab-grund»; trad. cast., 245.

45. APEL, 1967a (en T.Ph., I); T.F., I, 248.

46. V. APEL, 1989c.

47. Cfr. APEL, D.V., Prólogo.

contraponen el impulso del desciframiento, a través de la formación de cosmologías interpretativas o de teorías sistemáticas. En la historia, este impulso ineludible revela su identidad con la aparición del pensamiento filosófico, y precisamente por medio de dos distintivos⁴⁸: en primer lugar, como pensamiento conceptual, asociado a la pretensión de un «conocimiento esencial, válido de modo absolutamente intersubjetivo»; en segundo lugar, como pretensión de universalidad lingüística, como trascendencia del lenguaje más allá del relativismo cultural. Ahora bien, la primera pretensión no alcanza nunca plena satisfacción, pues las categorizaciones humanas de la realidad, al ser parciales, siempre son destronadas por ésta («falsadas», hablando con Popper), y la segunda se oculta como un «presupuesto» ideal bajo la patencia de la diversidad, como veremos. En todo caso, lo que en esta historia se revela como constante es la pretensión racional de alcanzar dichas metas, porque esta pretensión no depende directamente del éxito de la conceptualización, es decir, del resultado de la reflexión como conjunto de aserciones con contenido, sino que aflora en el ejercicio mismo de la indagación conceptual, ya sea «científica» o «filosófica».

A esta luz interpreta Apel el principio leibniziano de razón suficiente. El principio expresa la necesidad racional de fundamentar las afirmaciones, es decir, de justificar con «razones» la pretensión de validez que las anima. Heidegger, al retrotraer esta exigencia ilustrada de «dar razón» a su origen en un «descubrimiento» epocal, histórico, de los avatares del ser (como vimos), hace derivado y contingente, a juicio de Apel, lo que no puede ser relativizado. «El *logos* o la razón no pueden ser comprendidos como un resultado contingente o epocal de la historia del ser, ya que una tal tesis suprimiría su propia exigencia de validez»⁴⁹.

Una comprensión justa de este pensamiento fundamental de la filosofía apeliiana implica distinguir el concepto de *logos* defendido en ella de dos acepciones aludidas anteriormente en relación con Heidegger:

a) En primer lugar, no coincide con el *logos* «re-presentativo» de la metafísica occidental, el *logos* objetivador que rebaja el ser de los entes a su carácter puramente objetual, es decir, al modo de la presencia ante un *cogito* autofundante y «constituyente». Apel no duda en dar un gran valor a la concepción heideggeriana que se refiere a este sentido decadente de la metafísica occidental, pues, a su juicio, posee el mérito

48. V. APEL, K.-O., T.F., II, 334-336.

49. APEL, 1987c, 11.

de haber dado a conocer con la suficiente radicalidad las abstracciones presupuestas en la ciencia y la filosofía europeas. Ahora bien, si cabe hablar de «decadencia» en esta historia, habría que entenderla, espíritu apeliiano, como limitación, restricción o reducción abstractiva, del sentido total de «*logos*» y no como expresión plena de éste⁵⁰.

b) En segundo lugar, el *logos* al que Apel se refiere no puede ser equiparado al *logos* técnico, a la lógica del dominio y la im-posición como *Ge-stell*; sólo el sentido reductivo de este término puede ser relacionado con la técnica en este respecto, es decir, sólo la posible interpretación de la razón como *calculus ratiocinator* que, ciertamente, produjo a su pesar la ilustración moderna⁵¹. Su sentido global, sin embargo, se sustrae al «relativismo» que lo identifica con una concreta manifestación histórica del ser. El *logos* total e intrascendible está presupuesto en toda investigación, en todo raciocinio, en toda interrogación y, por eso, en el discurso de los hombres, en el que habitan los argumentos y las cuestiones.

El acto mismo del pensar filosófico, en este caso el heideggeriano, es la prueba de la existencia de una posibilidad humana opuesta a su innegable pertenencia a la «historia del ser». En efecto, el hombre no sólo es requerido por un llamamiento del ser al des-ocultamiento de un mundo de sentido, como vimos a propósito de Heidegger, sino que se encuentra, por otra parte, en una posición «excéntrica»⁵² que le fuerza a indagar, reconstruir y expresar de forma universalmente válida este hecho mismo. Suponemos un *logos* que constituye la condición posibilitadora de la reflexión filosófica que conduce la indagación misma de la *aletheia*. Sin la consideración de un *logos* semejante ¿cómo podría Heidegger reconocer y expresar con exigencias de validez sus afirmaciones?⁵³ Trátase del *logos* que permite utilizar la competencia racional para expresar conceptualmente y, por tanto, con una pretensión universal de validez la «facticidad», la «historicidad del *Da-sein*», la «pre-estructura del ser-en-el-mundo», etc. A la desconsideración de este suelo nutricional de la racionalidad la ha llamado Apel el «olvido del *logos*», fenómeno que es origen de aquél otro que lleva por título «crítica total a la racionalidad»⁵⁴.

50. V. APEL, E.E., 25 y APEL, 1987c, 8 y ss.

51. Cfr. APEL, 1987c, 12 y ss.

52. Cfr. APEL, 1973b, T.F., II, 374 y s.

53. Cfr. APEL, 1987c, 4.

54. El escrito más sintético al respecto: APEL, 1987c.

Dicha crítica «total» se revela autocontradictoria. En efecto, el *logos*, podríamos decir tras lo anterior, es un marco racional al que se recurre inevitablemente en toda posición filosófica. Este carácter es definido a lo largo de toda la producción apeliiana como irrebasabilidad (*Nichthintergebarkeit*). La irrebasabilidad del *logos* significa, de un modo trivial, que el discurso filosófico no puede ir más allá (negar con sentido, relativizar, etc.) de sus propios presupuestos, pues éstos se ponen en obra también en el intento de trascenderlos. Esto significa, que una crítica total a la racionalidad de la filosofía por medio de la filosofía es inevitablemente autocontradictoria. Como sea que la pretensión de validez universal es un rasgo intrascendible del *logos*, Heidegger se convierte, a los ojos de Apel, en paradigma de la crítica total a la racionalidad, puesto que denuncia esta pretensión como ambición decadente del humanismo y de la filosofía modernos. Pero, puesto que se basa en el descubrimiento de una necesidad inherente a la racionalidad misma, este análisis trasciende el universo argumentativo que lo ha originado (respuesta a Heidegger), se autonomiza y se extiende a todos «(...) aquellos cuestionamientos o relativizaciones aparentemente radicales de la racionalidad occidental, que de antemano se consideran dispensados del autocumplimiento de sus pretensiones de validez y, en lugar de ello, creen poder encontrar la pauta suficiente de su crítica en lo otro de la racionalidad occidental —en formas de vida alternativas, sobre todo arcaicas— o hasta en lo irracional mismo»⁵⁵.

La denuncia del olvido del *logos* implica, pues, el análisis de las presuposiciones del discurso de la filosofía misma, cuya negación es inconsistente. Todo ello, en definitiva, forma parte del sentido del proyecto filosófico apeliiano en su totalidad, proyecto que —como me será permitido concluir— se origina en la necesidad de una autofundamentación racional de la filosofía. La reflexión apeliiana está comprometida ahora a descifrar y desplegar de un modo más concreto los rasgos universales del *logos* (segunda parte de este trabajo), y en ese proceso deberá mostrar, tal y como Heidegger pretendió con respecto al término «ser», que el *logos* de la filosofía, entendido de la forma descrita, no termina siendo, por constituir el marco de sentido más universal posible, un concepto vacío⁵⁶ (tercera parte).

55. APEL, E.E., 25.

56. Heidegger se enfrentó a la sentencia nietzscheana que condenaba el significado del término «ser» a puro «vapor y error». Cfr. HEIDEGGER, M., 1953; trad. cast., 74-75.

CAPÍTULO 3

SISTEMÁTICA Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO APELIANO

Desde un cierto punto de vista, la filosofía de Apel es una respuesta a los problemas planteados hasta ahora. Esa respuesta, sin embargo, ha sido diversificada por el autor en una pluralidad tal de proyectos filosóficos, que una sistematización se hace ineludible. Tomando como punto de partida los retos planteados en esta parte, propongo ahora, pues, una reconstrucción de la arquitectónica básica del pensamiento de Apel. Su ordenamiento no corresponde a la cronología de la producción filosófica del autor, sino a su decurso sistemático. Anima el bosquejo la convicción de que en el proyecto concreto de una fundamentación última filosófica están implicados, bien como condiciones previas, bien como consecuencias posteriores (en un orden lógico), el resto de los proyectos, y de que en él se cifra la mayor apuesta del pensamiento apeliiano. Refiero, asimismo, en notas a pie de página, una distribución paralela de la bibliografía de Apel. Dada la interrelación temática que caracteriza a cada producción filosófica apeliiana, dicha distribución no puede considerarse exhaustiva, sino orientativa: indica los textos en los que el tema en cuestión es abordado de modo prioritario.

Finalmente, intentaré esbozar la situación específica de la filosofía apeliiana en el marco del pensamiento contemporáneo. Dado el carácter dialógico que caracteriza a la obra misma del filósofo alemán, el análisis que realizaré en las partes segunda y tercera de este estudio implicará un recorrido por la discusión que Apel ha mantenido con los representantes más destacados de este escenario contemporáneo del pensamiento.

1. Sistematización de los proyectos filosóficos apelianos

En el sentido expuesto, podemos destacar los siguientes proyectos filosóficos en la obra de Apel:

1.1. Teoría de los tipos de racionalidad

Considerada su filosofía desde la perspectiva genética adoptada con anterioridad, es decir, como el intento de una necesaria explicitación del concepto de racionalidad en vista de la crítica actual, nos aparece como una teoría de los tipos de racionalidad. El punto de partida de tal teoría consiste, en consonancia con el posicionamiento ya referido de Apel respecto a Heidegger, en considerar a la razón instancia integral y total. Partiendo de esta base, la filosofía puede denunciar la absolutización de formas parciales de racionalidad y entender la crítica actual como un justificado desenmascaramiento de tales absolutizaciones¹.

Una clasificación prototípica de las formas de racionalidad es la siguiente: «racionalidad teleológica» (que integra una «racionalidad instrumental» y una «racionalidad estratégica»); «racionalidad lógico-matemática»; «racionalidad comunicativa»; «racionalidad discursiva»².

La crítica heideggeriana al *logos* técnico de la metafísica y la filosofía modernas es caracterizada como una crítica parcial a la racionalidad, y reinterpretada como el descubrimiento de la absolutización de la racionalidad instrumental en la modernidad³. Sin embargo, esta racionalidad (cuya aplicación central consiste en la posibilidad de la intervención y manipulación del hombre con respecto a la naturaleza y el interés por la objetivización del mundo) no es denostada por Apel en virtud de una supuesta «perversión» que intrínsecamente le conferiría su sentido, sino que es asociada a un ámbito específico del saber, la ciencia natural, en cuyos límites goza, no sólo de legitimidad, sino de prerrogativas antropológicas: dentro de lo que Apel y Habermas han llamado teoría de los intereses del conocimiento, un interés técnico es presupuesto como dimensión «trascendental» de la ciencia natural.

1. Cfr. APEL, 1984f, trad. cast. in E.E., 12-14.

2. Cfr. APEL, 1986e, trad. cast., 255 y ss. y E.E., 30-66; abordan el tema de una teoría de los tipos de racionalidad, de modo general, en especial los siguientes trabajos: 1979b, 1955b, 1982c, 1984f, 1985a, 1987c.

3. Cfr. APEL, 1987c, 12-15.

La racionalidad estratégica es una proyección, en el sentido ya expuesto en páginas anteriores, del tipo de racionalidad instrumental en el ámbito de la interacción humana. Los esfuerzos de Apel para cumplir su aludida intención de fundamentar una ética universal, responsable y solidaria, discurren, en su mayor parte, a través de una teoría filosófica que considera posible, no sólo diferenciar la racionalidad estratégica de la racionalidad comunicativa, sino además, probar la prioridad de ésta última respecto a la primera. La racionalidad comunicativa está dirigida al acuerdo intersubjetivo; el análisis de su sentido interno pone de manifiesto que el ámbito de la comunicación interpersonal es origen de mandatos (normativos) incondicionados y universales. Frente a la sospecha de que la razón es sólo una facultad al servicio del cálculo, la posibilidad de una fundamentación de la ética depende de que sea mostrado el carácter parasitario de la racionalidad estratégica respecto a la racionalidad comunicativa. Sólo así, en el marco filosófico apeliano, puede probarse la existencia de una razón autónoma y legisladora, capaz de ofrecer, en sentido kantiano, no sólo imperativos hipotéticos, sino auténticos imperativos categóricos, requerimiento que demanda, como vimos, la situación actual de la ética⁴.

La racionalidad comunicativa no es exclusivamente una razón práctica. La dimensión comunicativa caracteriza a la razón humana en su totalidad. En este sentido, su descubrimiento responde a los ideales de la ilustración filosófica. La razón técnico-científica es rebasada por esta racionalidad más básica, presupuesta por ella, siendo revitalizada, así, la esperanza de ver confirmados los ideales de la Ilustración. Retrospectivamente, ésta aparece como un proceso que posee su propio movimiento interno de autocorrección. Asumidas las críticas, la Ilustración no ha de retroceder en sus expectativas, sino proseguir a través de una «ilustración de la ilustración», es decir, de una radicalización de sí misma⁵.

La racionalidad comunicativa, presupuesta en la interacción humana (y, por lo tanto, en el mundo de la vida) adopta la forma, en un nivel reflexivo superior, de la racionalidad discursiva. En efecto, cuando el acuerdo establecido en la interacción es puesto en entredicho los sujetos ingresan en el discurso argumentativo, en el cual están obligados a aportar razones con el fin de justificar sus pretensiones de validez. La filosofía

4. Trabajos principales respecto a este tema : APEL, 1975d, 1980e, 1983f, 1986b, 1986h, 1990b.

5. Cfr. HABERMAS, J., 1986, trad. cast., 109-112.

tiene por misión reconstruir los fundamentos de la racionalidad y probarlos reflexivamente, partiendo de un análisis trascendental del *Faktum* irrefragable de la argumentación⁶. Siendo eminentemente trascendental y pragmática, la racionalidad filosófica se distingue de la racionalidad lógico-formal, aunque pueda hacer uso de ella de un modo subsidiario. Volveré sobre este tema en la tercera parte de este trabajo.

Antes de pasar al siguiente proyecto filosófico apeliiano conviene hacer una breve alusión al uso que nuestro autor hace de los términos «razón» (*Vernunft*) y «racionalidad» (*Rationalität* o *Vernünftigkeit*). Ya fue necesario anteriormente hacer mención de ello. Aludimos a la tendencia actual —en Apel y la discusión más reciente en Alemania— a sustituir el término «razón» por el de «racionalidad», debido a que éste último soslaya el riesgo de asociar a la denominación del hombre como animal racional un sentido sustancial. Confirmando ahora este giro con dos aportaciones que se encuentran en sintonía con las intenciones de K.-O. Apel:

Por un lado, el giro pragmático implica que lo característico de la razón se muestra primordialmente en su ejercicio. La razón difiere de un complejo estructural de cuya funcionalidad básica pudiera extraerse, de modo determinista o mecánico, el comportamiento racional. El término «racionalidad» incorpora de modo más fiel esta dimensión pragmática, que hace honor a la libertad y responsabilidad del sujeto⁷.

Por otro lado, se trata de una racionalidad procedimental, ya esbozada en el concepto kantiano de una razón formal y diferenciada: una razón que no posee un contenido «material» específico y que continúa estando referida al todo porque constituye la base de nuestras concepciones justificadas. La unidad y mismidad de la razón así entendida se expresan en el hecho de que constituye el suelo nutricional de las condiciones de posibilidad para el cumplimiento de pretensiones de validez, pretensiones que son ineludibles para el pensamiento⁸. Dichas condiciones son las del ejercicio de la razón, un ejercicio que es siempre, aunque sea en potencia, un ejercicio dialógico. Así, pues, este sentido procedimental de la razón remite de nuevo al aspecto pragmático, lo que se recoge más claramente por medio del concepto «racionalidad».

6. V. APEL, 1986e, trad. cast., 255-258 y APEL, E.E., 78 ss. Como se verá en la segunda parte, los presupuestos del discurso argumentativo —y esta es una tesis fundamental del autor— son también los de la comunicación humana en el mundo de la vida.

7. V. SCHNÄDELBACH, H., 1982.

8. Cfr. HABERMAS, J., 1983a, trad. cast., 250 y 264 y s. V. ANACKER, V., 1978.

1.2. «Transformación de la filosofía trascendental clásica»⁹

La filosofía trascendental, entendida en sentido kantiano, constituye el punto de referencia metodológico del pensamiento de Apel. El método de la crítica kantiana se propone devolver el crédito a la razón frente al dogmatismo y el empirismo. La razón es entendida como facultad de los principios del conocimiento a priori¹⁰, y la filosofía trascendental como la ciencia de la razón pura¹¹. Pues bien, el método trascendental apeliiano pretende indagar los presupuestos apriorísticos de la razón, siendo la reflexión trascendental la que en dicha indagación mostrará la necesidad de una reconstrucción de ésta a través de los diferentes tipos de racionalidad ya mencionados. Ahora bien, firmemente arraigado en el así llamado «giro lingüístico» de la filosofía, Apel especifica el concepto de razón mediante el concepto de lenguaje¹². El lenguaje, considerado en la tradición como un medio de la comunicación, aparece a los ojos de Apel como una condición de posibilidad del sentido y de la validez del pensamiento, es decir, como una dimensión trascendental.

Tras este punto de partida, la «crítica» no interroga «¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori?», sino: «¿cómo se puede reflexionar, con ayuda de un lenguaje intersubjetivamente válido, acerca del lenguaje como condición de posibilidad del conocimiento?»¹³; la pregunta eminente es la de la posibilidad misma de la autorreflexión lingüística.

Esta modificación fundamental del punto de partida implica una transformación de la filosofía trascendental clásica que sustituye el análisis del «yo» por el del «nosotros», y que ha de integrar la dimensión de la contingencia y la facticidad en el concepto de razón, pues el lenguaje, como instancia no sólo de la pretensión de validez universal, sino también de la «apertura histórica del sentido», se ve afectado por ellas. Ha de dar cuenta del trasunto histórico de la razón, sin incurrir en la destrucción de la invarianza y la totalidad de ésta. Por este motivo, en la mayoría de los trabajos apeliianos al respecto el trascendentalismo kantiano y la hermenéutica heideggeriana actúan como polos de una transformación mutua.

9. Principales trabajos apeliianos sobre el tema: 1972b, 1978b, 1979c, 1986f, 1987e, 1987f, 1989b.

10. KANT, I., Kr. r. V., A11, B24.

11. *Ibid.* B27-29.

12. V. APEL, T.F., II, 318.

13. APEL, 1968d, 420.

1.3. «Semiótica trascendental» («pragmática trascendental» y «hermenéutica trascendental»)

La filosofía, como transformación del trascendentalismo clásico a través del «giro lingüístico», puede ser considerada, en su caracterización más general, una «semiótica trascendental». Frente a la crítica de la razón kantiana, que «(...) considera al ente como tema de la filosofía sólo en la medida en que es un posible objeto cognitivo del sujeto trascendental o de la conciencia (...)», el nuevo paradigma toma al «(...) ente como posible objeto (*Denotatum* y *Designatum*) de la interpretación del mundo significativamente mediada (...)», partiendo así «(...) de la completa relación triádica del signo como tema primario de la filosofía»¹⁴.

El conocimiento, y el pensamiento en el más amplio sentido, son funciones del lenguaje, por lo que la semiosis (el complejo proceso por el cual el signo lingüístico media la relación sujeto-objeto) constituye ahora la nueva dimensión trascendental¹⁵.

Atención especial merece la dimensión pragmática del lenguaje. En primer lugar, porque, de acuerdo con Apel, permite explicar la autorreflexividad del pensamiento. Esta dimensión revela, en su estructura, cómo es posible conocer la función trascendental del lenguaje con ayuda de éste mismo, es decir, el carácter autorreferencial de la reflexión filosófica; en segundo lugar, porque ha sido obviada por la filosofía e, incluso, considerada como tema de una posible objetivación lógico-formal, causa de una falacia abstractiva, perceptible ya en el comienzo de la filosofía y piedra de toque aún del escenario actual del pensamiento.

El análisis apeliano desvelará la irreductibilidad de la dimensión pragmática del lenguaje y su carácter trascendental. El discurso filosófico apeliano acerca de estos problemas cumple la función de una «pragmática trascendental»¹⁶.

La pragmática trascendental cumple los objetivos propuestos especialmente mediante una discusión abierta con el «giro pragmático» que, en el marco de la filosofía del lenguaje, se ha desarrollado en los últimos años.

14. APEL, 1978c, 113.

15. Trabajos fundamentales respecto al programa de una semiótica trascendental: APEL, 1975a, 1977a, 1967b, 1962b, 1975e, 1983a, 1986g, 1986j. Acerca del carácter trascendental del lenguaje en general, y consideraciones históricas al respecto: 1963a, 1976a, 1955b, 1959a, 1959b, 1960, 1968d, 1970b, 1972c, 1974b, 1988b.

16. Cfr. APEL, 1978c, 110-112. Trabajos principales respecto a este tema: 1971, 1973c, 1973d, 1974c.

Desde esta perspectiva, la pragmática trascendental se revela, finalmente, como una reconstrucción de las reglas trascendentales de los «actos de habla», que son las unidades mínimas del diálogo y de la constitución de los significados lingüísticos. Sucintamente: todo acto de habla enunciativo contiene una pretensión de validez. Las condiciones de posibilidad del cumplimiento de pretensiones de validez (necesariamente, como se verá, a través del discurso argumentativo) constituyen las presuposiciones fundamentales de la comunicación y del pensamiento¹⁷.

Considerada desde otra perspectiva, la filosofía apeliana incorpora una «hermenéutica trascendental». En efecto, el lenguaje, observado en relación con la historicidad humana, constituye también el ámbito a través del cual se ofrece al presente de los hombres una interpretación ya efectuada del mundo, del «ser de los entes»; la «facticidad» y la «apertura del sentido» heideggerianas son categorías a las cuales Apel pretende hacer justicia, por medio del reconocimiento de la dimensión hermenéutica del lenguaje¹⁸. Sin embargo, una hermenéutica filosófica en sentido apeliano pretende salvar la disolución del sujeto en la «historia del ser» y recuperar la dimensión del progreso hacia un ideal de racionalidad, lo que conduce a una necesaria corrección de los principios heideggerianos y los de la hermenéutica de H.-G. Gadamer. Los presupuestos de la razón, cuyo descubrimiento es el objetivo de la pragmática trascendental, se revelan como condiciones de posibilidad del comprender y como base de una hermenéutica que posibilita una comprensión crítica de la historia¹⁹.

Pragmática trascendental y hermenéutica trascendental explicitan el nuevo paradigma de la filosofía que denomina Apel «semiótica trascendental».

1.4. El proyecto de una «dialéctica»

La estructura del pensamiento apeliano implica el intento de hacer compatibles dos herencias filosóficas opuestas, a saber, la hermenéutica y la ilustrada:

17. Artículos especialmente importantes a este respecto: 1979a, 1976c, 1980c, 1986c, 1987i, 1990a.

18. Principalmente en escritos tempranos: APEL, 1955b, 1959a, 1959b, 1960. Posteriormente, APEL, 1974b.

19. Cfr. APEL, 1978c, 132 y s. Principales artículos de crítica a Heidegger: 1982b, 1989c; en el ámbito más extenso del problema de la hermenéutica: 1955a; 1955b; 1967a; 1968b; 1968c; 1974d; 1977c; 1981a.

Por un lado, tesis de procedencia hermenéutica son utilizadas como vehículo de la crítica, ya aludida, al cientificismo (paradigma de la ciencia unificada). A la luz de la «semiótica trascendental», esa crítica puede ser especificada del modo siguiente: el *logos* científico-técnico imperante en la reciente historia de Occidente es una expresión de la «falacia abstractiva» consistente en la desconsideración filosófica de la dimensión pragmático-hermenéutica del lenguaje. La relación epistemológica sujeto-objeto, absolutizada en el objetivismo de carácter cientificista, presupone una «constitución» previa del objeto, una constitución fenomenológica accesible sólo a las ciencias del espíritu. La hermenéutica heideggeriana aporta, pues, los recursos conceptuales necesarios para una superación del objetivismo²⁰.

Sin embargo, por otro lado, este aporte es modificado por Apel en el marco de la semiótica y adaptado a los criterios de su filosofía del lenguaje. La esfera de la «constitución de los objetos», es decir, el marco previo de la «apertura del sentido» histórica, no es «reducido» a la historia ontológica del ser, sino reinterpretado como dimensión pragmática del lenguaje, puesta en obra en el acuerdo intersubjetivo. Éste recoge ahora, a una nueva luz, el significado de la facticidad del *Da-sein*: toda ciencia, toda posición teórica, parten ya de una interpretación comunicativo-lingüística del significado de los términos y, así, de una «comprensión» efectuada del horizonte significativo en el que ingresan los objetos del conocimiento. Pero la «apertura» previa del sentido en la historia es introducida como elemento de una dinámica más amplia que posee el sentido global de un progreso cognoscitivo. En efecto, el acuerdo intersubjetivo ha de figurar, como intentará probar el análisis pragmático y trascendental, también como *télos* de la interpretación lingüística que la comunidad realiza históricamente y como criterio ideal de la crítica, tanto del pasado, como de las distorsiones de la realidad comunitaria en el presente. Por esta última razón, la hermenéutica filosófica que proyecta Apel introduce el factor de la normatividad en la hermenéutica de base heideggeriana y gadameriana²¹, así como la necesidad de complementarla, destacando, junto al hecho innegable de nuestra pertenencia a la historia y, por tanto, de la finitud y parcialidad de nuestra comprensión de lo real, la posibilidad de un distanciamiento crítico a cuya base es ineludible presuponer la diferencia sujeto-objeto de la ciencia.

20. V. APEL, 1967a y T.F., I, Introducción, 21 y ss.

21. V. APEL, T.F. I, Introducción, 21-48.

Dos grandes temáticas del pensamiento de Apel despliegan tal unidad.

a) La «transformación de la filosofía trascendental clásica» incorpora, como elemento apriorístico del conocimiento, el compromiso práctico y material con el mundo: la filosofía ha de indagar, no sólo condiciones de posibilidad de la «justificación del conocimiento válido» (empresa que inició Kant y que posee un sentido ilustrado), sino también condiciones de la «constitución del sentido» (análisis hermenéutico). Uno de los aspectos que adopta esta doble investigación es la que intenta recoger una «teoría de los intereses del conocimiento». Tres «intereses» (interés técnico por la objetivación, interés hermenéutico por el acuerdo, interés crítico por la liberación), a la base de tres disciplinas fundamentales (respectivamente, ciencia natural, hermenéutica, crítica de las ideologías) reconstruyen filosóficamente el compromiso práctico-material del conocimiento. Como profundización del kantismo, esta teoría forma parte de un proyecto más amplio que pretende ofrecer una perspectiva gnoseoantropológica de la «transformación»²². Como teoría de la relación interna entre los ámbitos del saber, proporciona los principios de una mediación dialéctica de la ciencia y la hermenéutica a través de la crítica de las ideologías²³. En este último proyecto son aunadas las críticas al cientificismo y a la hermenéutica.

b) Una mediación dialéctica entre los métodos de la «comprensión» y la «explicación» para las ciencias humanas. Este programa apeliiano desarrolla el anterior a propósito de la polémica contemporánea entre las corrientes hermenéutica y positivista en el ámbito de la filosofía del lenguaje²⁴.

Los proyectos aquí aludidos intentan compatibilizar tendencias opuestas, al menos aparentemente, de la filosofía. Como marco último, son mediados hermenéutica e ilustración, es decir, los motivos «facticidad» (pertenencia a la historia, finitud, ausencia de verdades absolutas) e «ideal de universalidad» (pretensión de validez universal de la filosofía). En la confrontación de estas dos herencias, en el ensayo de su armonización, se cifra gran parte de la apuesta apeliiana. Idealismo y materialismo, trascendentalidad e historia, crítica y recepción de las tradiciones, facticidad y reflexión, son polaridades que Apel pretende hacer depender de un mismo quicio.

22. V. APEL, 1962a, 1963c, 1968b, 1989c.

23. V. APEL, 1968a, 1970a, 1970c.

24. V. APEL, 1978a, 1984a, 1980b, 1982a, 1985b.

Tal vez, el proyecto de una «dialéctica más acá del materialismo y del idealismo», invocado ya tempranamente, constituye el marco más general de esta empresa múltiple²⁵. A través de él la reflexión, como aspiración noológica de carácter abstracto, y la praxis material (compromiso corporal, historicidad, perspectivismo de las imágenes del mundo, etc) intentan ser vistos en su mutua interdependencia.

1.5. «Fundamentación filosófica última»²⁶

La relevancia del proyecto de fundamentación última filosófica en el contexto general del pensamiento apeliiano se muestra, según creo, en el hecho de que no constituye un programa entre otros, sino la intención de fondo y el horizonte de todos ellos. Las siguientes reflexiones pretenden dar cuenta de esto y arrojar luz, al mismo tiempo, sobre el sentido de la «ultimidad» de tal fundamentación.

En su sentido más general, «fundamentación» (*Begründung*) designa el proceso consistente en «ofrecer razones» (*Angeben von Gründen*) como respuesta a preguntas interrogativas²⁷. En efecto, si, como se anunció anteriormente, el aspecto esencial de la irrefragabilidad del *logos* consiste en la irrenunciable pretensión de validez que conforma todo pensamiento y toda posición teórica, pertenece a aquél, también de forma esencial, el compromiso de mostrar la «racionalidad» de dicha pretensión cuando ésta es cuestionada, es decir, de ofrecer razones (*Gründen*) que apoyen la validez de su contenido afirmativo.

Los fundamentos que primariamente hay que calificar de «racionales», de acuerdo con la concepción pragmática apeliiana de la racionalidad, no son «causas objetivas» de los entes, que hubiese que considerar, en el marco de un realismo ingenuo, también como entitativos. Frente a la equiparación realizada por Spinoza y Leibniz entre «razón» (*Grund*) o *ratio*, y «causa» (*Ursache*), los caracteriza Apel como «fundamentos del tener por verdadero» (*Gründen des Fürwahrhaltens*), distinguiéndolos así

25. V. APEL, 1962c.

26. Este tema aparece involucrado en la casi totalidad de la producción filosófica apeliiana. Trabajos específicos son los siguientes:

a) Fundamentación de la ética: 1973b, 1974a, 1979a, 1976c, 1978d, 1980e, 1983c, 1986b, 1983d, 1986b, 1986e, 1988d, 1990c. Recopilaciones: 1986a, 1988a. Discusión (Obras editadas por Apel): 1980a, 1984b, 1984c.

b) Fundamentación en general (Razón práctica y teórica): 1976b, 1978c, 1989a, 1988e.

27. V. APEL, 1989a.

de los «fundamentos de lo real» (*Realgründen*)²⁸. A diferencia de éstos últimos, aquellos pertenecen al discurso humano y están constituidos por argumentos de cualquier tipo, capaces de justificar ante los demás las pretensiones de validez de una afirmación (sea moral o epistemológica).

Los conceptos de «racionalidad» (*Rationalität*) y «fundamentación» (*Begründung*) están, así, intrínsecamente relacionados. En su sentido más genérico, fundamentar significa justificar con argumentos pretensiones de validez. Pero, puesto que éstas están incoadas en todo discurso teórico (no sólo el filosófico), el *logos* del «dar razón», así entendido, atraviesa medularmente la racionalidad del hombre en su sentido más amplio. No extraña, tras lo dicho, que Apel utilice con frecuencia los términos «fundamentación» y «justificación» (*Rechtfertigung*) indistintamente. En estos casos no se refiere específicamente al discurso filosófico, sino al discurso humano en cualquiera de sus formas. Con el último de estos conceptos, merced a su significado extensivo, se ha referido W. Kuhlmann al núcleo de la problemática filosófica de Apel, y con el de «pensamiento de justificación» (*Rechtfertigungsdenken*) a la tradición (Platón, Aristóteles, Descartes, Leibniz, Kant) que, de un modo o de otro, ha visto en la tendencia a la fundamentación de la validez de los conocimientos el distintivo de la racionalidad²⁹.

Ahora bien, mientras en todo discurso no filosófico la justificación es siempre falible, si se trata del discurso filosófico Apel está convencido de la existencia de argumentos cuya pretensión de verdad puede ser justificada de modo definitivo, hablando así, respecto a ellos, de una fundamentación última (*Letztbegründung*)³⁰. Interrogándonos acerca de la necesidad de la «*Letztbegründung*», constataremos el carácter nuclear de este concepto respecto al conjunto de los proyectos apeliianos:

La «teoría de los tipos de racionalidad» está necesitada de una autofundamentación última de la filosofía. En efecto, la reconstrucción de los tipos de racionalidad es normativa. «A esta tipología subyace la idea de

28. V. Apel, *Ibid.* Esta distinción es similar, a su juicio, a la que Aristóteles realiza entre «fundamentos del conocimiento» y «fundamentos del devenir». De un modo más actual hablaríamos, en el último caso, de «causas» como fundamentos objetivos de los entes y, en el primero, de «razones», como todo aquello que es apropiado para legitimar la verdad de un juicio. Cfr. RÖD, W., 1977, 217-227.

29. Cfr. KUHLMANN, W., «Vorbemerkung», en VARIOS, 1987; y KUHLMANN, W., 1985, 256 y ss.

30. Para una historia de los «argumentos de fundamentación última», dentro de la filosofía, V. KUHLMANN, W., 1985, cap. 6.

una 'superación' reflexiva progresiva de las posibles determinaciones abstractivas de la racionalidad de la acción, (...)»³¹. Se hace necesario el establecimiento de una base normativa última capaz de convertir a la tipología de la racionalidad en una grada jerárquicamente organizada. Esta base normativa, por constituir el suelo nutricional de toda forma de racionalidad, es la que hace posible, al mismo tiempo, la propia reconstrucción filosófica del *logos*. Por consiguiente, la filosofía ha de ser capaz de dar cuenta de sí misma, de sus propios presupuestos. Esta exigencia acaba siendo la de una fundamentación última, lo que recoge el postulado de autoalcance (*Selbsteinholung*) de la reflexión filosófica: «Esto significa, entre otras cosas, que tiene que realizar sus autocorrecciones, desde luego posibles y previsibles, por lo menos no sólo sobre la base de criterios de evidencia empírica sino siempre también sobre la base de un presupuesto reflexivo de certeza que no tiene sentido cuestionar»³². La filosofía no puede poner en duda sus propios presupuestos, las condiciones de su propio ejercicio reflexivo.

Ultimidad, autorreflexión y certeza son tres conceptos, por consiguiente, estrechamente unidos en el universo apeliano. En relación con la «transformación de la filosofía trascendental clásica» conviene destacar que, en la convicción apeliana, el rasgo distintivo de la filosofía trascendental, consiste en su aspiración a una *Letztbegründung*. En efecto, el análisis trascendental de las condiciones de posibilidad de un determinado *Faktum* es ahora interpretado como análisis de presupuestos irrebasables (*Nichthintergehbaren*) porque, una vez reconstruidos, no pueden ser negados con sentido. En esta intelección radica, a juicio de Apel, «(...) la nueva y genial agudeza del principio reflexivo-trascendental de fundamentación, que permitió a Kant evitar el regreso dogmático, es decir, infinito, de una fundamentación última especulativo-metafísica»³³.

31. APEL, 1986e, trad. cast., 256.

32. APEL, E.E., 15-16.

33. APEL, 1979c, 28, nota 32. Kuhlmann llama la atención sobre el carácter del análisis kantiano de la posibilidad de los «juicios sintéticos a priori». Éstos no son verificados directamente, sino probados de modo indirecto como válidos, es decir, en función de su posición en el conjunto de nuestro aparato cognitivo. No pueden ser falsos «(...) porque carece de sentido para la ciencia de la experiencia negar las condiciones de la experiencia. (...) Aquello que nosotros, como sujetos de conocimiento, como científicos que nos encontramos en el 'seguro camino de la ciencia', hemos reconocido siempre ya de modo irremediable, no nos está permitido rebasarlo y es, de un modo genuino, necesario». (KUHLMANN, W., 1985, 304. Cfr., en general, 297-313).

De acuerdo con ello, la semiótica trascendental, como transformación de la filosofía trascendental, se convierte en el nuevo paradigma de Filosofía Primera. El proyecto de fundamentación es el *télos* de los tres grandes paradigmas de la Filosofía Primera en toda su historia, a juicio de Apel: la ontología o metafísica (en sentido aristotélico), la filosofía de la conciencia (en el sentido de la filosofía moderna de Descartes a Husserl) y la semiótica trascendental (levantada sobre el contemporáneo «giro lingüístico»)»³⁴.

Todos los proyectos de Filosofía Primera tienen la pretensión de convertirse en el punto de partida de una ciencia universal y fundamental; por ello, está en juego —si seguimos a Apel— el concepto y el sentido de la *ontología* y de la teoría del conocimiento»³⁵.

34. Cfr. APEL, 1978c; en este último paradigma se «superan» hegelianamente, de acuerdo con Apel, los dos anteriores. Una interpretación de la historia en este sentido la ofrece Kuhlmann. V. KUHLMANN, W., 1985, cap. 6.

35. Si relacionamos el significado de *Grund* (fundamento) con los de «principio» (el «arjé» griego) y «razón», podríamos vincular el título de «filosofía fundamental» con la larga tradición de la «philosophia perennis», cuya aspiración esencial pudo haberla expresado Leibniz a través de su *principium rationis sufficientis*: el logro de un punto arquimédico (cfr. LÓPEZ, J.L., 1984-85, 97-98). Ciertamente, puede vincularse la empresa apeliana a la búsqueda de un *principium rationis sufficientis* (Cfr. APEL, 1967b, 69 y CORTINA, A., 1986, 57) pero, en todo caso, habría que matizar muy bien en qué sentido. En particular: ¿qué carácter tiene este principio, ontológico o epistemológico? Surge aquí el problema de la relación entre ontología y epistemología. Hay motivos para tomar al principio leibniziano en un sentido unitario, como principio ontológico-gnoseológico, considerándolo así renovación de la *analogia entis* (cfr. LÓPEZ, J. L., 1984-85, 97-99). En este contexto, habría que demarcar convenientemente el concepto apeliano de «fundamento». Junto a la demarcación de éste con respecto a los «fundamentos de lo real» (causas) que, como ya vimos, caracteriza a la posición de nuestro autor, es preciso añadir la siguiente: los fundamentos indagados a través de la pragmática trascendental pueden ser considerados fundamentos de la posibilidad de la experiencia, en sentido kantiano, (*Gründen der Möglichkeit der Gegenstände*) y se distinguen de los «fundamentos del ser» (*Seinsgründe*), a cuya pesquisa —según Apel— se dirigió la pregunta metafísica leibniziana «¿por qué en general existe algo y no más bien nada?» (V. APEL, 1989a).

¿Quiere decir esto que la filosofía apeliana separa los ámbitos lógico (o gnoseológico) y ontológico del problema del fundamento?; las escasas manifestaciones apelianas respecto a este tema podrían resumirse en dos. En primer lugar, la pregunta por el fundamento (en sentido pragmático trascendental), que conduce finalmente a la cuestión «¿por qué ser racional?», ha de concebirse como pregunta de índole «lógica», frente a la de índole «metafísica» o «religiosa», que interroga por el sentido de la existencia (V. APEL, 1986i, en D.V., 345-357). En segundo lugar, la ontología, bien en sentido aristotélico, bien en sentido heideggeriano, ha de estar mediada por la filosofía del lenguaje (y por tanto, por la teoría del conocimiento). V. APEL, T.F., I, 27 y 177; 1978c.

Resta decir que si el pensamiento heideggeriano y gadameriano ha de ser, a juicio de Apel, reconducido a una hermenéutica filosófica, es porque el proyecto de fundamentación última nos obliga a reconocer, junto a la historicidad, presupuestos del *logos* que permanecen invariables, sustrayéndose, así, a la temporalidad.

En cuanto a la mediación dialéctica ya mencionada, qué duda cabe de que, tras lo dicho, aparece como un reto difícil en el que las aspiraciones de una fundamentación última deberán medirse con los límites de la finitud y existencia humanas.

En lo sucesivo, y siempre que no especifique su significado más específico, utilizaré el título de «pragmática trascendental» cuando haga referencia a la filosofía apelianiana en su sentido más genérico.

2. Situación del programa en la filosofía actual

Quisiera, finalmente, sintetizar de un modo esquemático la posición de nuestro autor en el escenario de la filosofía actual, esa polémica que su proyecto filosófico ha suscitado más allá incluso de las fronteras de su país natal.

Podemos distinguir en la filosofía actual un espectro de reacciones adversas al proyecto reilustrado, en general, y al «fundamentalismo» apelianiano, en particular³⁶:

1) *Hermenéutica*. Se incluye aquí —además de versiones más específicas en el ámbito de la ética, como la de A. Wellmer, o en el de la teología, como las de Pannenberg o K. Bauer— la aplicación de la filosofía heideggeriana al ámbito de los estudios históricos de las ciencias humanas, de la mano de H.-G. Gadamer.

Empujado por las críticas apelianas, este autor ha respondido en diversas ocasiones, enfatizando la impotencia de la re-ilustración (en particular la proyectada por Habermas y Apel) para trascender la, a su

36. Junto a las corrientes aquí mencionadas sería necesario dar cuenta, al menos, de una posición algo más marginal. Se trata de autores que podrían considerarse representantes de una «fundamentación ontológica», tales como I. Reenpää, B. Brūsilauer, H. F. Fulda o H. Lauener. Reivindican un concepto de «fundamentación» en sentido ontológico y referido a «entidades de cosmovisión» («*Anschauungsentitäten*»). V. REENPÄÄ, Y., 1974; reaccionan frente al giro popperiano —en la cuestión de la fundamentación— del psicologismo al logicismo y pretenden hacer una revisión de este viraje. LAUENER, H., 1970; BRÜSILAUER, B., 1969; FULDA, H. F., 1970.

juicio insalvable, historicidad del pensamiento. Gadamer cifra en las exigencias de fundamentación el desvarío de la ilustración³⁷.

2) *Neopragmatismo*. Asociando la hermenéutica heideggeriana y el pragmatismo de J. Dewey, R. Rorty detenta hoy el liderazgo de una posición radical que tuerce en la polémica abierta en Alemania en torno a la fundamentación de la filosofía. Frente a la «filosofía sistemática», de trazos eminentemente kantianos, que pretende instituir a la razón en fuente de criterios epistemológicos o éticos y a la filosofía en tribunal de las ciencias, aboga por una «filosofía edificante», cuyo objetivo no es alcanzar la verdad, sino mantener el diálogo. Desde la perspectiva hermenéutico-pragmática de Rorty, la «justificación» del conocimiento es meramente una práctica social en el marco de un discurso que varía históricamente. La filosofía «epistemológica» de Habermas y Apel incurriría en la ilusión, a su parecer, de ver en dicha práctica algo más fundamental, al conectar los patrones de la «justificación» con una instancia trascendental (la Realidad, la Verdad o la Razón)³⁸.

3) *Racionalismo crítico*. De procedencia popperiana, acaudillado en Alemania por Hans Albert, y apoyado en el ámbito anglosajón por autores como W. W. Bartley, mantiene tesis antagónicas con respecto a las de Apel —entre ellas, la imposibilidad e inanidad de una fundamentación última filosófica y el carácter falible de la razón.

Debido a que dichas tesis constituyen no sólo una consecuencia de la doctrina crítico-racionalista, sino además su punto de partida, Albert se ha convertido en el oponente más explícito de la pragmática trascendental.

4) *Constructivismo*. Incluye autores que, como C. F. Gethmann y R. Hegselmann, mantienen en ciertos aspectos una posición intermedia entre pragmática trascendental y racionalismo crítico. Considerando posible y necesaria la idea de una fundamentación racional del pensamiento a través del discurso argumentativo, no creen posible, sin embargo, su ultimidad. P. Lorenzen y K. Lorenz cuentan entre sus representantes principales.

5) «*Postmodernidad*» francesa. Autores tales como Foucault o Derrida aparecen, dentro del horizonte de la crítica que realizan a Apel, en su faz «anti-ilustrada», bien porque asimilen la fe ilustrada a una «voluntad de

37. «Sólo la fundamentación, la garantía del método (y no el acierto objetivo como tal) confiere al juicio su dignidad. A los ojos de la Ilustración la falta de una fundamentación no deja espacio a otros modos de certeza, sino que significa que el juicio no tiene un fundamento en la cosa, que es un 'juicio sin fundamento'. GADAMER, H.-G., 1965, trad. cast., 337 s.

38. Cfr. RORTY, R., 1979, trad. cast., 342-352.

poder» racionalista o al deseo de uniformización represiva en el ámbito moral (Foucault), bien porque de modo más general atribuyan al «logocentrismo» el desvarío de la historia entera de Occidente (Derrida).

Abandonando por el momento la difícil cuestión —no contemplada, quizás, por Apel— de si el término «postmodernidad» tiene hoy un referente unívoco —y más aún, de si tiene un referente claro— habría que dar cuenta en este lugar de la circunstancia de que la «filosofía francesa» no interviene sólo pasivamente en la controversia que tratamos. Lyotard es, tal vez, el autor que más explícitamente ha aportado su punto de vista polémico acerca del «dispositivo metanarrativo de legitimación», el cual «violenta la heterogeneidad de los juegos de lenguaje»³⁹.

Desde otro punto de vista obtenemos una clasificación apeliana típica de los modos o «estilos» del pensamiento contemporáneo en función de sus correspondientes doctrinas respecto al problema de la fundamentación filosófica. Las mencionadas posiciones participan en la polémica que, en pleno vigor, representa hoy una parte sustancial del escenario filosófico, una polémica en torno al controvertido tema de la fundamentación del saber. En ella se dirime el sentido y la posibilidad de un viejo proyecto del pensamiento, iniciado ya en el diálogo socrático: la búsqueda de criterios racionales que permitan decidir acerca de lo verdadero y lo justo. Se podría decir, en el espíritu del pensamiento apeliano, que la cuestión de la fundamentación filosófica es el lugar en el que la reflexión desvela la responsabilidad racional que ha de alentar a la voluntad: tratándose de una indagación trascendental acerca de aquellos presupuestos «ya siempre» reconocidos en el ejercicio de la razón, aborda —en el ámbito de la ética— principios normativos y formales que han de regir obligatoriamente cualquier moral sustancial y —en el ámbito de la razón teórica— criterios irrebasables del conocimiento y de la crítica, así como los límites del sentido y del sinsentido, para el pensamiento. En ambos casos —y aquí alcanza el pensamiento de Apel una expresión desafiante— la renuncia expresa al reconocimiento de tales «fundamentos» apriorísticos de la razón es sinónimo de la renuncia a la humanidad del hombre, síntoma de locura o anuncio de suicidio⁴⁰.

Desde este extremo punto de vista Apel distingue dos cauces fundamentales de la filosofía actual⁴¹:

39. LYOTARD, J. F., 1979; trad. cast., 10-11.

40. Cfr. APEL, 1967b; trad. cast. I, 171 s.

41. Cfr. para lo que sigue APEL, 1986g, 84-87.

a) El primero de ellos vendría motivado por la convicción de que una fundamentación última filosófica es imposible, a pesar de que no abandona las pretensiones de validez de la racionalidad filosófica. Tal es el caso del racionalismo crítico, el cual observa aún en la aproximación a la verdad, el *télos* del conocimiento racional, pero que disocia radicalmente esta empresa de la búsqueda de certeza o de un punto arquimédico del saber. Junto al racionalismo crítico, el constructivismo, con matices propios, se situaría en este grupo. Emblemáticamente, esta perspectiva recusa los principios apelianos como casos de lo que viene llamándose «pensamiento de justificación» (*Rechtfertigungsdenken*)⁴².

b) La tendencia «hermenéutico-pragmática», protagonizada por Heidegger, que, en opinión de Apel, no sólo pondría límites a una posible fundamentación última filosófica, sino que, más allá de ello, no reconocería la pretensión de validez universal de la filosofía como aspiración legítima, desenmascarándola como «voluntad de poder», como voluntad de «hacerlo todo disponible» para la técnica y abandonando toda idea regulativa en el saber a favor de una «comprensión siempre diferente». Neopragmatismo y postmodernidad han sido vinculados por Apel al desafío heideggeriano, mereciendo así un tratamiento y una respuesta similares, aunque con ciertos rasgos específicos, pues representan hoy una radicalización de la hermenéutica. Bajo el rótulo general de «giro hermenéutico-pragmático», son considerados por nuestro autor como producto de una fascinación exagerada por la *Kehre* heideggeriana y como exponentes, en conexión con ello, de un abandono del planteamiento trascendental (que aún se vaticinaba posible en el Heidegger de *Sein und Zeit*) en favor de una «destrascendentalización de la filosofía»⁴³.

Habermas, que se posiciona prácticamente en los mismos términos ante el escenario actual de la filosofía⁴⁴ y que mantiene, respecto al cuerpo doctrinal básico de su pensamiento, grandes similitudes con el de Apel (hasta el punto de que es imposible ya estudiar por separado a estos autores), se ha opuesto críticamente a las ambiciones «fundamentalistas» de Kant y Apel; su «pragmática universal», una concepción de la filosofía

42. De acuerdo con Spinner, este «estilo» de pensamiento comienza en Parménides como una tendencia del pensar hacia lo general y lo exacto y como una exigencia de certeza para el conocimiento, exigencia que constituye una asociación contingente y arbitraria entre la idea de la «lógica» y la de lo «verdadero» y lo «justo». SPINNER, 1977.

43. V. APEL, 1989c.

44. V. HABERMAS, J., 1983a, trad. cast., 251-261.

que, metodológicamente, define como «trascendentalismo débil», y que considera posible sólo una reconstrucción hipotética de los presupuestos de la razón, constituye el tercer gran oponente del proyecto apeliano de una fundamentación última filosófica.

La respuesta al «giro hermenéutico-pragmático» ha sido ya esbozada a propósito de Heidegger. En la segunda parte se pondrán de manifiesto, sin embargo, los aspectos parciales de dicho giro que Apel asume en su sistema filosófico. El racionalismo crítico y la pragmática universal habermasiana reaparecerán en la tercera parte, al hilo de un análisis del método apeliano de fundamentación.

A continuación analizaré con mayor detenimiento los cauces filosóficos que posibilitan y explicitan, en el marco del pensamiento apeliano, la reconstrucción del *logos* comunicativo y dialógico y, con ello, la fundamentación filosófica que hasta ahora ha sido tratada como una necesidad.

SEGUNDA PARTE

CAUCES DE LA REFLEXIÓN PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL

Aunque admitiésemos que una fundamentación filosófica última es necesaria en la actualidad, quedaría por resolver el problema más acuciante: el de su posibilidad. Al preguntarnos por la posibilidad de este programa, nos interrogamos —habida cuenta de las opiniones adversas mencionadas con anterioridad— por un comienzo no dogmático tal, que permita entender las pretensiones de razón de la filosofía como logros en la formulación de: a) principios universales, aceptables por todo ser racional y susceptibles de ser utilizados para decidir sobre la calidad moral de las normas; b) criterios compartidos de discernimiento en el ámbito del saber teórico; c) un marco de argumentación que justifique tales principios y criterios, y de cuenta de la necesidad racional de su aceptación.

Los dos primeros objetivos conciernen a la reflexión pragmático-trascendental en un sentido amplio: se trata de la reconstrucción de criterios y parámetros racionales y de su justificación como condiciones trascendentales del ejercicio de la racionalidad. Su explicitación implica la identificación de un *factum* necesario, con respecto al cual se procede posteriormente al análisis de sus condiciones de posibilidad (presupuestos pragmático-trascendentales). El último objetivo consiste en un cercioramiento reflexivo de la «indubitabilidad» de los resultados obtenidos, a través —como veremos— del criterio de «consistencia pragmática», criterio específico de la fundamentación última filosófica y de la propia autofundamentación de la filosofía. Este cercioramiento ejerce la función de una «prueba» y pone en obra a la reflexión pragmático-trascendental en un sentido más específico, a saber, como «reflexión estricta», una reflexión que, de acuerdo con Apel, puede realizar todo ser racional sin recurso a teoría alguna, y que confirma *in actu*, la validez de los presupuestos de la razón.

En tanto el último objetivo, el de la aportación de una prueba reflexiva, será abordado en la tercera parte, esta segunda intenta desplegar los cauces de la reflexión pragmático-trascendental que conducen a la consecución de los dos primeros. En ella se desarrolla la concepción apeliana del lenguaje, su teoría de la verdad, su versión del trascendentalismo y de la hermenéutica. Al mismo tiempo, la pragmática trascendental confiesa aquí sus deudas y distancias con otros puntos de vista filosóficos: Ch. S. Peirce, Wittgenstein, Habermas, Heidegger y Kant aparecerán engarzados en una reflexión que procura situarse «con ellos y contra ellos», es decir, rebasar sus conclusiones en fidelidad, precisamente, a las intenciones filosóficas que, a juicio de Apel, las animan internamente.

Aludí con anterioridad al significado extensivo de «fundamentación», en el marco filosófico apeliano, como «justificación» de pretensiones de validez. De acuerdo con esta caracterización, la voluntad de «dar razón» que expresa la filosofía pertenece, en un sentido más amplio, al discurso humano en cuanto tal. Pues bien, la concepción pragmático-trascendental ha de mostrar ahora que el «interés por la justificación de pretensiones de validez» puede inferirse de la estructura misma del lenguaje y de la comunicación. Con esto se habrá avanzado en el despliegue del «principio de razón» apeliano: el punto de partida filosófico —opuesto a las críticas antiilustradas— según el cual la razón manifiesta, a través del interés en la fundamentación de criterios últimos (en el discurso filosófico) y de la justificación de pretensiones de validez (en todo discurso) un interés en sí misma, un interés por su propia consistencia interna y que, por tanto, el *logos* del «dar razón», cuya configuración debemos ahora indagar, no es un sistema preferencial, una alternativa entre otras, sino el único marco de sentido.

¿Cuál es el marco que decide lo justificado de nuestras aserciones, de nuestras concepciones acerca del mundo y de nuestros principios éticos? ¿Qué fuente proporciona criterios racionales y refleja, así, la racionalidad intrascendible? La historia de la filosofía ha proporcionado respuestas diversas a esta cuestión. El pensamiento teológico medieval coloca a lo divino en la posición privilegiada. Dios es *mensurans non mensuratus* de todo lo que existe, verdad suprema y fundamento último¹. Ahora bien, ¿cómo sabemos que un criterio tiene origen divino? El giro cartesiano hacia el principio del *cogito* responde a esta pregunta mediante la exigencia de evidencia y claridad de los principios ante la conciencia

1. SANTO TOMAS, *Summa Teológica*, I, q. XVI, art. 1.

reflexiva. La autorreflexión se convierte en la vía para descubrir los principios ya poseídos desde siempre. Sin embargo, la filosofía contemporánea ha mostrado por diferentes caminos que el recurso a la certeza de la conciencia es un flaco garante de la verdad objetiva de los juicios². ¿Cómo garantizamos, pues, el proceso de reflexión?

Habermas y Apel responden haciéndose eco, renovadamente, del diálogo socrático. Es en el diálogo donde se justifican autónoma y racionalmente los criterios de la validez, pues la argumentación «a favor y en contra» se instituye allí en único principio del discernimiento de lo verdadero y lo justo, excluyendo otras instancias externas de autoridad. La reflexión cobra, de este modo, en Apel y Habermas, el valor de un proceso comunicativo.

Habermas establece una estrecha conexión entre nuestras suposiciones sobre el mundo y los métodos con los cuales las justificamos en el discurso, y su programa filosófico puede ser considerado como la extracción de los principios de la acción a partir de las condiciones de posibilidad del diálogo. Ya tempranamente, esta idea le condujo a investigaciones históricas que probaban las repercusiones del principio dialógico en la configuración histórica de «imágenes del mundo»³. Pero la «pragmática universal» habermasiana y la pragmática trascendental apeliana se comprometen a inferir esa eficacia de la comunicación dialógica, no exclusivamente a partir de estudios históricos y empíricos, sino a través del análisis reflexivo de las condiciones de posibilidad de la interacción lingüística y de la argumentación discursiva.

En particular, Apel tiene en miras proporcionar —por medio de una reconstrucción crítica del diálogo socrático— una explicitación del carácter dialógico de la razón. Las reglas del diálogo intersubjetivo, sus condiciones de posibilidad, constituyen precisamente los presupuestos últimos de la razón. Por lo demás, el procedimiento mismo de reconstrucción filosófica de estas condiciones, al hacer consciente un saber implícito acerca de presuposiciones «ya siempre aceptadas», se presenta como una versión contemporánea del método socrático-platónico: «la

2. V. KULENKAMPPFF, A., 1977.

3. Cfr. HABERMAS, J., 1962, 56-66. Tomando como objeto de estudio ese ámbito social que hoy llamamos «publicidad» (*Offentlichkeit*) descifra tres modos históricos: la publicidad griega de las ciudades-estado, la publicidad literaria del crecimiento burgués europeo y la publicidad del diálogo de los científicos en el mundo moderno. A través de estas tres formas de publicidad se lograron repercusiones importantes en la imagen del mundo y en la transformación de las normas y la estructura de la sociedad.

reflexión pragmático-trascendental acerca de tales presuposiciones toma el relevo, por así decirlo, del recuerdo del alma, provocado mayéuticamente por Sócrates (*Anámnesis*), de aquello que ya reconoció como verdadero en la preexistencia»⁴.

Como estructuración del objetivo propuesto he adoptado el siguiente esquema:

1. En primer lugar, es preciso mostrar el contexto más amplio del cual parte Apel: su concepto «hermenéutico-trascendental del lenguaje». A través de él, el diálogo se perfila como fenómeno real que constituye un *factum* lingüístico, es decir, una condición intrascendible de la praxis racional (cap. IV).

2. Bajo un segundo punto de vista, el diálogo adquiere el carácter de un postulado y de un ideal anticipado ya en el contexto real de comunicación. Dicho postulado revela importantes implicaciones epistemológicas (cap. V).

3. Todos los caracteres del diálogo hasta este momento analizados son confirmados como condiciones pragmático-trascendentales del discurso argumentativo —el cual sustituye ahora al *Faktum der Vernunft* kantiano— y, por tanto, como presupuestos de la razón (cap. VI).

4. Finalmente, se analizan las relaciones establecidas por Apel entre el carácter «real» del diálogo y su carácter «ideal», y se extraen conclusiones relativas a la hermenéutica y la dialéctica (cap. VII).

4. APEL, 1989b, 39.

CAPÍTULO 4

LENGUAJE Y DIÁLOGO REAL

1. El carácter trascendental del lenguaje frente a la concepción solipsista

El punto de partida más inmediato de la pragmática trascendental está definido, sin duda, por la adhesión apeliiana al contemporáneo «giro lingüístico» de la filosofía. La impactante consigna wittgensteiniana «los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo»¹ expresa, a juicio de Apel, un viraje epistemológico sustancial en el siglo XX —patente en otras corrientes filosóficas distintas de la filosofía analítica, como en el estructuralismo de Sausurre o en la escuela de Praga— que confirma una sustitución de los términos de «sujeto» y «objeto» (*tópos* gnoseológico de la modernidad desde Descartes) por sistemas de símbolos o estructuras lingüísticas. Dicho «giro lingüístico» contemporáneo no constituye un fenómeno marginal en la historia de la filosofía, sino que prueba su alcance gnoseológico (y ontológico) al revelarse como una profundización del «giro copernicano» kantiano, sustituyendo la legalidad del entendimiento (que en Kant prescribe las reglas a la naturaleza) por la legalidad estructural del lenguaje (en el positivismo lógico, por ejemplo, las reglas de la semántica)².

Las adhesiones apelianas al «giro lingüístico» y al «trascendentalismo» se aúnan en su interpretación del pensamiento actual: el lenguaje ya no puede ser tratado como un objeto entre otros del conocimiento, sino como

1. WITTGENSTEIN, 1922, 5.6.

2. Cfr. APEL, 1959b, 140 y s.

condición de posibilidad de éste. Así, en su «madurez» filosófica Apel concluye que «la 'filosofía primera' ya no es la investigación de la 'naturaleza' o de la esencia de las 'cosas', o del 'ente', ontología, ni tampoco la reflexión sobre representaciones o conceptos de la conciencia o de la razón (teoría del conocimiento), sino la reflexión sobre el significado o el 'sentido' de las expresiones lingüísticas (análisis del lenguaje). A ello se añade que no sólo la filosofía primera en el sentido de la filosofía teórica, sino también de la filosofía práctica —por ejemplo, la ética como metaética— tiene que estar mediada metódicamente por un análisis filosófico del uso del lenguaje y, en esta medida, por una filosofía del lenguaje»³.

En este punto central concurren todas las filiaciones filosóficas del autor. Formado inicialmente bajo el influjo de la hermenéutica, se hace receptivo a versiones lingüísticas que, mediante una transformación peculiar, aproxima a la intención heideggeriana, como la de Humboldt o la de su profesor L. Weisgerber. Con posterioridad discute abiertamente con el positivismo lógico y la «lógica de la ciencia», acercándose a las figuras principales de la pragmática lingüística, Ch.S. Peirce, el Wittgenstein de las *Investigaciones Filosóficas* y los impulsores de la teoría de los actos de habla (Austin, Searle).

En esta secuencia, la filosofía apeliana del lenguaje varía su escenario argumentativo pero no cambia un ápice respecto a sus miras o intenciones, reflejadas ya tempranamente en el ambicioso proyecto con el que preparó su habilitación en la Universidad de Mainz: una historia de la «Idea del lenguaje» que enmarcaría el pensamiento contemporáneo en la tradición completa de la filosofía, con la expectativa de reconstruir «la historia del concepto de 'logos' como historia de la comprensión filosófica del 'habla'»⁴.

Desde el principio, dicha reconstrucción histórica estuvo asociada a una tesis perenne de la reflexión apeliana. De acuerdo con esa tesis, la concepción del lenguaje segregó desde los griegos la dimensión pragmática —la retórica, o, para decirlo con Searle, el «habla»— de las investigaciones ontológicas y epistemológicas, fenómeno que considera anticipo de la moderna lógica de la ciencia y al que intenta contraponer la versión

3. APEL, T.F., II, 317-318.

4. APEL, 1963a, 13. El proyecto fue concebido en 1953 y elaborado en los años 1957 y siguientes con el fin aludido. Finalmente se redujo el contenido previsto al período histórico comprendido entre Dante y Vico, pero se conservó la expectativa general.

humanista de Vico. Su concepción «hermenéutico-trascendental» del lenguaje pretende, desde el comienzo, reganar para el pensamiento las funciones «olvidadas» del lenguaje como precondiciones del pensamiento «técnico-científico»⁵. En 1974 esa concepción aparece nítidamente como aspiración omnicomprensiva: Apel busca «un concepto que haga comprensibles críticamente todas las tematizaciones metódico-abstractivas del lenguaje hasta ahora existentes, que permita valorar el alcance de los resultados posibilitados por ellas y que, además, asuma la reflexión sobre los propios presupuestos lingüísticos de la filosofía»⁶.

Pues bien, ¿por qué y en qué sentido es el lenguaje una instancia trascendental? Una respuesta a esta pregunta podría consistir en la mostración apeliana del carácter aporético de la tesis opuesta, aquella según la cual el lenguaje es un «(...) instrumento sónico al servicio del pensamiento, primariamente alingüístico»⁷, una tesis que necesariamente situaría la instancia «trascendental» del conocimiento, o bien directamente en la realidad externa al sujeto, o bien en la conciencia. Ambas posibilidades se corresponden con los dos paradigmas hasta ahora dominantes en la historia de la filosofía: por un lado la ontología o metafísica general, en sentido aristotélico, cuyo tema principal —desde el punto de vista apeliano— vendría constituido por la pregunta acerca de cómo puede ser el ente designado y denotado por signos (nombres propios y conceptos generales), y la filosofía trascendental de la conciencia, en sentido kantiano, que considera al ente objeto de una «conciencia en general», independientemente de la intervención del lenguaje en la constitución trascendental de éste⁸.

En todo caso, esta concepción del lenguaje ha permanecido inalterable en la historia del pensamiento occidental. Su versión prototípica y simplificada está en armonía con el sentido común. «Primero conocemos —cada uno por sí mismo y con independencia de los demás— los elementos del mundo dado a los sentidos (...); después captamos la estructura ontológica del mundo mediante abstracción, con ayuda de la lógica universal humana como *organon*; más tarde designamos —a través de un convenio— los elementos del orden del mundo así logrado y representamos los estados de cosas mediante conexiones de signos;

5. Cfr. *Ibid.*, 5-7.

6. APEL, T.F. II, 318.

7. APEL, 1963a, 8.

8. Cfr. APEL, 1978c, 113.

finalmente comunicamos a otros hombres, con ayuda de conexiones de signos, los estados de cosas que hemos conocido»⁹.

Como se desprende de este esquema, el lenguaje es para esa concepción instrumentalista siempre un medio, tanto en la relación sujeto cognoscente-mundo, como en el ámbito de la comunicación intersubjetiva.

En un sentido filosófico, dicho concepto de lenguaje se forja ya en la aurora del pensamiento conceptual, en el mundo griego¹⁰. El significado de los conceptos filosóficos es asociado en Platón (en el análisis de definiciones como «justicia» o «valor») a «ideas» supralingüísticas y desvinculado, así, del uso dialógico y de su interpretación en la comunicación lingüística. Ésta no condiciona de ningún modo el significado, sino que meramente lo transmite. El modelo aristotélico presupone que los contenidos del significado de las palabras están en el alma y son idénticos en todos los hombres, como imágenes prelingüísticas de las cosas. La identidad y universalidad de los conceptos y expresiones lingüísticas son explicadas, así, por recurso a una instancia psíquica, en la que se refleja lo real, y no se admite en ese tránsito una posible intervención activa del uso de los signos y de la comunicación.

Partiendo de la división del *logos* lingüístico —atribuida a Teofrasto— en las dimensiones «lógica» (relación del discurso con las cosas) y «retórica» (relación del hablante con los oyentes), se comprueba que la dimensión retórica es segregada fuera del ámbito filosófico (que ha de ocuparse de indagar lo verdadero y de distinguirlo de lo falso) y abandonada a la jurisdicción exclusiva de los poetas y rétores, cuyo discurso «persuasivo» se considera irrelevante epistemológicamente¹¹. La discusión apeliiana con la filosofía actual del lenguaje confirma —como se verá más adelante— esta misma segregación a propósito de la relación, hoy más habitual y análoga a la del griego, entre «semántica» y «pragmática».

En definitiva, el análisis apeliiano de la concepción paradigmática, clásica y cotidiana, del lenguaje confirma que para dicho paradigma rige, en primer lugar, la creencia en una instancia prelingüística del conoci-

9. APEL, T.F., 323.

10. Cfr. APEL, T.F. II, 319-323 y APEL, 1986c, 46-52.

11. V. AMMONIO, en *Aristotélis De Interpretatione Commentarius*, ed. Ad Busse, Berlín, 65 s. Citado por Apel en T.F. II, 321. Para un análisis de las importantes repercusiones de esta clasificación del *logos* lingüístico en Occidente a través, sobre todo de su repercusión en las «artes sermónicas», V. APEL, 1963a, 150-158.

miento, responsable de la validez intersubjetiva de los conceptos y, coherentemente con ello, en segundo lugar, la idea de que el aspecto comunicativo del lenguaje posee un carácter meramente instrumental, es decir, el carácter de un medio transmisor cuya intervención en el saber no es productiva, sino tan sólo reproductiva.

Ambas consideraciones se corresponden, constituyendo dos caras de un mismo fenómeno. Trátase, por un lado, de lo que Apel denomina «falacia abstractiva»: reducido instrumentalmente el aspecto comunicativo del lenguaje, la dimensión pragmática del uso de los signos es obviada por la reflexión filosófica, merced a la convicción de que dicha concepción pragmática no posee un influjo «constitutivo» en la estructura de la significación lingüística. Con ello se impone un modelo designativo del lenguaje que absolutiza la referencia del signo al mundo (aunque sea por medio de las «afecciones anímicas» del sujeto). Habría que decir, por otra parte, que se trata de una pretensión de independencia del pensamiento con respecto a la «preestructura hermenéutica» de la participación en el lenguaje¹², pretensión que Apel emblemática a lo largo de toda su obra, mediante el concepto de «solipsismo metódico»: «(...) la suposición, a mi entender apenas superada, de que aunque desde una perspectiva empírica, el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación, es decir, que pueden entenderse hasta cierto punto, como un producto de la conciencia individual»¹³.

La concepción clásica del lenguaje, a juicio de Apel, no ha sido superada hasta nuestros días; por el contrario, ha sido camuflada bajo aspectos distintos. Un *topos* habitual de la reflexión apeliiana consiste en denunciar sus aspectos aporéticos subyacentes. Para abordar esta crítica, tendré en cuenta a continuación dos tradiciones que el autor considera paradigmáticas en la historia y que representan, en su opinión, dos versiones distintas del solipsismo: la concepción «empirista» o «psicologista», por un lado, y la concepción «logicista», por otro. Dicha crítica revelará el carácter trascendental de la comunicación lingüística, rescatando, primero, la importancia de la dimensión pragmática del lenguaje y descubriendo en ella, en segundo lugar, sus profundas implicaciones «hermenéuticas».

12. Cfr. APEL, T.F., I, Introducción, 55-56.

13. APEL, T.F. II, 357, nota 26.

2. La dimensión pragmático-comunicativa

La línea solipsista-empirista es perceptible ya en Occam, quien habla de «afecciones anímicas», provocadas causalmente por el mundo externo, a las que habría que reducir el significado lingüístico. También Locke refiere las palabras a ideas en la mente de quien las usa, las cuales procederían de las cosas «representadas».

Si nos preguntamos por el uso compartido de los términos, esta tendencia empírico-solipsista parece no explicar suficientemente la posibilidad de la validez intersubjetiva de los significados, pues, ¿cómo podría un individuo asegurar que los demás unen con las palabras los mismos significados inmediatos, es decir, las mismas representaciones intramentales?¹⁴ El empirismo no puede explicar la universalidad de los conceptos mediante un análisis del lenguaje, sino, en todo caso, haciendo uso de la presuposición no justificada —y, por tanto, dogmática— de que las «representaciones mentales» son idénticas («por naturaleza») en todos los hombres.

Como paradigma opuesto al anterior, la idea de una «lógica» de la estructura interna del lenguaje, de un *organon* público por principio y legalizado de la significación, parece contrarrestar, a primera vista, el solipsismo, aportando una explicación suficiente de la validez intersubjetiva. El mismo Aristóteles, que ofrece el canon para el modelo empirista, permite el nacimiento de esta hipótesis, al buscar en el *logos* como «enunciado» la conformidad del discurso con la naturaleza. El proyecto de determinación de ese *logos* formal (gramatical o sintáctico-semántico) aparece esbozado en Leibniz, en la idea de un «lenguaje cálculo», en la búsqueda de una *caracteristica universalis* perteneciente a un lenguaje artificial. Ello implica, en primer lugar, la confianza en una correspondencia entre el orden del mundo y el orden signico inmanente al lenguaje y, en segundo lugar, una pretensión de reconstrucción lógica de dicho orden, cuyo depurado sentido interno contendría el secreto armazón de la epistemología y del mundo objetivo, más allá del lenguaje natural, al que se considera equívoco o confuso desde el punto de vista del conocimiento y de la filosofía.

La continuidad histórica de concepción semejante se confirma, a juicio de Apel, en las primeras fases de la filosofía analítica del lenguaje, en el programa de una semántica lógica que subyace a la filosofía de Frege,

14. Cfr. APEL, T.F. II, 323-326 y APEL, 1986c, 50.

Russell y Tarski, sobre todo; el positivismo lógico hace patente la vinculación de la logística moderna con la pesquisa de un lenguaje formal —fiel al enfoque leibniziano— cuyas reglas serían objetivamente públicas y válidas para toda posible designación del mundo; tales reglas constituirían ahora, *mutatis mutandis*, los «apriori» kantianos de la experiencia¹⁵.

El tópico logicista se expresa paradigmáticamente en el genial discípulo de Russell, L. Wittgenstein, cuyo *Tractatus Logico-Philosophicus* indaga, entre otros temas, la teoría de la «correspondencia» de la verdad mediante su tesis del isomorfismo entre la estructura (lógica) profunda del lenguaje y la constitución del mundo como totalidad de hechos. El sujeto del conocimiento, hablando con Apel, habría sido identificado ahora con la estructura lógica del lenguaje.

Ciertamente, en la concepción logicista de la contemporánea filosofía del lenguaje ha sido derrumbada la creencia (empirista) de que el mundo afecta a la conciencia sin mediación lingüística alguna; mas ahora la validez pública de las expresiones lingüísticas, que se había planteado problemática a propósito del modelo anterior, está asegurada de antemano por la estructura (lógica) del lenguaje, quedando así supuesto un nuevo modo de inmediatez epistemológica y de solipsismo. «Vemos aquí —dice Wittgenstein— cómo el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y

15. Cfr. APEL, T.F. I, 133-143; 1968d, 420-423; T.F. II, 27 y ss.; 1968c, 60 y ss. Recordaré aquí parte de la conocida historia del programa logicista al que Apel alude. La idea leibniziana de un «calculus ratiocinator» fue retomada a principios del siglo XIX por Boole y Jevons. Frege perfecciona los intentos de aquéllos, para permitir, en el lenguaje artificial, la interpretación de sus símbolos elementales, dando oportunidad así a la construcción de lenguajes con contenido. El título de su libro *Conceptografía. Un lenguaje de fórmulas, semejante al de la aritmética para la expresión del pensamiento puro*, resulta ya por sí mismo significativo para aclarar la pretensión fundamental. En el prólogo da fe de la concepción instrumental del lenguaje a la que Apel se refiere, al comparar la relación lenguaje-ciencia con la que existe entre el microscopio y el ojo. El lenguaje formal es un instrumento de precisión para fines gnoseológicos. La «conceptografía» busca una lógica del lenguaje que, simultáneamente, debería provocar un desarrollo en el pensamiento. Dicha lógica tendría que ser aplicable a todas las áreas del saber, revelándose como expresión del «pensamiento puro». Repárese en que Frege es precursor del «análisis del lenguaje», uno de cuyos fines consiste en resolver la confusión del lenguaje natural. El proyecto progresó en Peano, y ya Russell y Whitehead ofrecen, en su *Principia Mathematica*, el modelo más acabado del propósito formalista. Aparece ahora expresamente la idea de que el análisis lógico es el modo exclusivo de dar respuesta a los problemas filosóficos y la tesis —metafísica— de que la lógica del lenguaje abstracto y formal —y no la del natural— reproduce la estructura del mundo.

queda la realidad coordinada con él»¹⁶. Y con ello, la dimensión pragmático-comunicativa del lenguaje —el uso de los términos y su interpretación por los hablantes— sólo puede ser pensada, de nuevo, como un elemento contingente en el proceso lingüístico; en esta versión logicista es considerada mera actualización privada de un sistema dado inmutablemente¹⁷ y, por consiguiente, su posible carácter mediador en la constitución de los significados queda excluido. Conducido a su sentido más radical, este modelo, en el que se sustenta el positivismo lógico, hace innecesaria la comunicación lingüística. Se supone que cada hablante, como autarca, puede entregarse confiadamente a su propio manejo del lenguaje, el cual, por una especie de garantía mística, es el lenguaje de todos. Lo que se niega no es la existencia de otros individuos, sino que la comunicación con éstos sea condición de posibilidad de la comprensión del mundo y de la propia autocomprensión. De ahí a la concepción cientificista del conocimiento que caracteriza a la «Ciencia Unificada» (*Einheitswissenschaft*) sólo existe un paso, pues «de acuerdo con esta posición tendría que ser posible para el científico reducir al resto de los científicos —no hablemos de los profanos— a objeto de su descripción y explicación de su comportamiento —incluyendo su comportamiento verbal— si algo así debiera existir en el mundo»¹⁸.

Pues bien, este enfoque se revela aporético en la medida en que no puede explicar:

1. La creatividad lingüística, es decir, la interinfluencia entre la experiencia, la comunicación y el «sistema» de la lengua. A menos que llevemos hasta un extremo absurdo la comparación entre el lenguaje humano y el código de señales que caracteriza la «transmisión de informaciones» en el animal, el significado de las palabras no puede comprenderse como «inmutable sustancia» cuyo entero sentido está ya previsto —con anterioridad a su empleo— en una estructura. Al contrario, la dimensión pragmática del uso de los términos, y por consiguiente, la comunicación de los significados, deben ser entendidas como procesos que poseen un papel «constitutivo» —es decir, generador de sentidos, productivo— y no meramente «reproductivo», si se ha de dar cuenta de la misteriosa posibilidad humana de reestructurar el componente semántico de la lengua. Si esto es así, el uso comunicativo del lenguaje

16. WITTGENSTEIN, W., 1922, 5.64.

17. Cfr. APEL, T.F. II, 328.

18. APEL, 1975b, 33.

media en la formación del significado, lo que tiene lugar a través del fenómeno de la interpretación¹⁹. Los usuarios de una lengua no transmiten significaciones objetivas mediante la comunicación, sino que ejercen interpretaciones. Veremos esto más en detalle en breve.

2. No puede explicar tampoco la historicidad, el acontecer del discurso humano. El «sistema» de la lengua, considerado de un modo estructural como conjunto de reglas, es un *corpus* estable, invariable, y precisamente por ello, es incapaz de explicar —por sí mismo— la dinamicidad del fenómeno lingüístico²⁰.

Repárese en que Apel no incurre en la segregación inversa a la que —según su diagnóstico— se operó en el paradigma «designativo» del lenguaje. El sistema de la lengua no puede ser concebido tampoco como mera «creación humana», pues la invención misma —diríamos en el espíritu del autor— supone una regulación semántica cuya apoyatura exige un «sistema» de la lengua, si ha de ser comunicable y si ha de aspirar a una validez intersubjetiva. La dimensión pragmática del lenguaje, es decir, el uso comunicativo, no sustituye, sino media la referencia del «sistema» lingüístico al mundo.

3. La dimensión «hermenéutica»

Lo dicho respecto a la dimensión pragmática del lenguaje debe ser profundizado con referencia a la dimensión hermenéutica. Como se sabe, «hermenéutica» ha designado en la tradición el arte de la interpretación (un «arte» que comenzó siendo necesario para la comprensión de textos antiguos). En la actualidad la hermenéutica, como esa corriente filosófica radicalizada por la ontología de Heidegger y desplegada por Gadamer, parte de la radical pertenencia de la conciencia a la praxis histórica y efectiva, y de la definición de esa praxis como un proceso de «comprensión interpretativa» (desde supuestos prerreflexivos) del ser de lo real. Recurriré aquí brevemente a parte de la filiación fenomenológico-hermenéutica del pensamiento apeliiano.

Con el fin de reforzar la crítica al modelo empirista-solipsista, considérese la siguiente esquematización (que Apel toma de Ch. S. Peirce) de la estructura profunda de una «inferencia abductiva», es decir,

19. Cfr. APEL, T.F. II, 326-328 y 335.

20. Cfr. *Ibid.*, 328.

de una inferencia sintética, explicativa de la adquisición de conocimiento en la percepción:

1ª premisa: «esto de aquí es de este modo».

2ª premisa: «lo que de este modo es, pertenece a la regla de un A».

Conclusión: «entonces, esto de aquí es un A».

La primera premisa reconstruye la pura «autodonación» de un fenómeno (Husserl), pero no puede decirse aún que ésta constituya un conocimiento y ni siquiera que aquello a lo que alude pudiera ser significativo para nosotros «como algo». Para que esto último suceda, es decir, para que podamos al menos «identificar» un fenómeno o un objeto —lo que reconstruye la conclusión— es precisa la inclusión de lo particular en lo general, una «regulación» (2ª premisa); pues bien, dicha «regulación» no es rígida, sino que supone una interpretación lingüística²¹. A mi juicio, esta comprensión del problema perceptivo resulta apropiada para evitar una concepción «mecanicista» y «esencialista» que explicase la aludida «regulación» como un proceso deductivo a partir de esencias o ideas platónicas de las cosas en la mente.

La necesaria intervención de un acto interpretativo en el conocimiento puede ser reivindicado también tomando como punto de partida el modelo logicista: si excluimos, en la constitución del significado lingüístico, la intervención pragmática de la praxis vital a través de la interpretación mediante el uso, y reducimos la semiosis a la pura designación, obviamos el hecho de que la referencia semántica del signo ha de ser comprendida por nosotros para que al menos pueda ser identificada y pueda adquirir significatividad.

Este requerimiento nos remite al inexcusable análisis de la intencionalidad. «Allí donde se presenta la dimensión pragmática de la semiosis, el uso de los signos y la interpretación de los signos por medio de un sujeto humano, se presenta la intencionalidad-del-sentido. Y ésta es siempre autorreflexiva; pues no se trata aquí sólo del pensar-algo-distinto (*Meinen von etwas anderem*), sino también, siempre, de un reflexivo saber acerca del sentido de ese pensar (*meinen*) mismo»²². El *logos* del lenguaje

21. Cfr. APEL, 1987e, 122-123.

22. APEL, 1986c, 62.

incluye la «autorreferencia con sentido de la intencionalidad autoconsciente de los hombres»²³.

Parte del trasunto de estos argumentos apelianos hay que buscarlo en la fenomenología de Husserl. Éste interpretaba la intencionalidad como una operación sintética de la conciencia. Lo que el análisis intencional de la conciencia revela es que ésta no puede entenderse meramente como una totalidad de datos explícitos, que contiene un «plus», el conjunto de «efectuaciones» del *Ego*, de potencialidades implícitas, a cuya luz un objeto llega a ser significativamente objeto para una conciencia. La estructura intencional de la conciencia explica que «(...) llegue a ser consciente en ella semejante objeto que es, y que es de tal manera, y que el mismo pueda presentarse como tal sentido»²⁴.

Esta estructura intencional y autorreflexiva —tras el «giro lingüístico» apeliano— es aplicada al lenguaje natural: sólo ella explica la especificidad del discurso de los hombres. Para decirlo con ejemplos del propio Apel: aunque fuese posible enseñar conductistamente a ciertos monos proposiciones —posibilidad que apuntan algunos psicólogos— éstos nunca podrían emplearlas significativamente ni participar en un discurso argumentativo o comunicativo. Tampoco una conciencia, puramente teórica, que se limitase a reflejar el mundo y representárselo podría hacerlo²⁵. Aunque este primer ejemplo está insuficientemente justificado²⁶, el segundo proporciona luz sobre este asunto: en último término, la comprensión del «sentido» de los símbolos se hace a la luz de una precomprensión determinada, de un horizonte interpretativo finito y concreto, en cuyo suelo arraigaría la relación intencional con los objetos.

En este punto Apel aprovecha el giro heideggeriano respecto a Husserl. El término «apertura del sentido» rige la recepción apeliana de una parte importante del pensamiento heideggeriano.

Heidegger sustituye el «yo trascendental» por la vida en su carácter factual, una vida fáctica que es histórica. Con ello trasciende el intelectualismo que, en último término, domina el análisis husserliano de la

23. *Ibid.*, 66.

24. HUSSERL, E., 1950, trad. cast., 65 (cfr. § 20).

25. Cfr. APEL, 1986c, 72 y 82-83.

26. Debo a D. Juan José Acero Fernández haber caído en la cuenta de la problemática del primer ejemplo aducido por Apel, evidentemente, muy distinto del segundo. Creo que no se puede descartar que ciertas especies de monos puedan emplear de un modo significativo (no meramente mecánico) y comunicativamente un código de signos, si bien parece claro que no podrían comprender la lógica argumentativa.

intencionalidad de la conciencia²⁷. El sujeto es, antes que una conciencia, un *Da-sein* («ser-ahí»), un ser inmerso en la facticidad pre-consciente y pre-reflexiva de la existencia. Es «ser en el mundo». En el «ahí» (*Da*) del *Da-sein* está comprendida la estructura de una apertura de carácter ontológico, sin la cual no puede entenderse la «mundanidad». El *Da-sein* no puede ser un espectador imparcial, contemplar una supuesta «totalidad del mundo» desde el «exilio cósmico»; siempre está inmerso en una comprensión concreta del ser de lo real, la cual «abre» el espacio (un «mundo de sentido») en el que lo que es aparece de un modo determinado. «El 'ser-ahí' es su 'estado de abierto'»²⁸.

Como se mencionó en páginas anteriores, la concepción que de la historia posee Heidegger y, en particular, su concepto de verdad como *aletheia*, amplifica el carácter «descubridor» del *Da-sein*, colocando al ser mismo en el origen de toda «apertura», que es histórica. La experiencia del ser de lo real está determinada por las coordenadas interpretativas de un momento histórico, el cual, como indica el discípulo de Heidegger, H.-G. Gadamer, prejuzga todo juicio explícito. A toda comprensión le antecede una pre-comprensión, una «apertura histórica de sentido», donde «sentido» implica una perspectiva interpretativa, una determinación²⁹. Más aun: a la experiencia le pertenece íntimamente esta determinación

27. Aunque Husserl habla de una «intencionalidad de horizonte», que hace referencia al conjunto de «representaciones anticipatorias» de la constitución de los objetos, y a un «dejar abiertas», previo, a las determinaciones precisas en la captación de los *cogitata* (Cfr. HUSSERL, E., 1950, trad. cast., §19), aunque habla de una «génesis pasiva», una «pasividad pre-donante» presupuesta en la constitución activa y productiva del yo (Cfr. *Ibid.* § 38), no le falta razón a P. Ricoeur cuando denuncia el «racionalismo latente» de Husserl, pues finalmente reduce todo ser a objeto refiriéndolo a la actividad trascendental del Ego (V. RICOEUR, P., 1954). En terminología heideggeriana, Husserl se mantiene dentro de los estrechos límites de la «metafísica de la presencia».

28. HEIDEGGER, M., 1927, § 28, 133; trad. cast., 150.

29. Cfr. GADAMER, H.G., 1965, trad. cast., 439-458; explicita Gadamer la estructura de la apertura que caracteriza a toda experiencia desde su consubstancial relación con la estructura de la interrogación. Toda respuesta —y, por tanto, todo conocimiento— se construye sobre un ámbito de sentido abierto en la pregunta: «Es esencial a toda pregunta el que tenga un cierto sentido. Sentido quiere decir, sin embargo, sentido de una orientación (...). Con la pregunta, lo preguntado es colocado bajo una determinada perspectiva» (439). Lo que se presenta ante el sujeto no es una «esencia» inmutable, sino un sentido: «No se hacen experiencias sin la actividad del preguntar. El conocimiento de que algo es así y no como uno creía implica evidentemente que se ha pasado por la pregunta de si es o no es así. La apertura que caracteriza a la esencia de la experiencia es lógicamente hablando esta apertura del 'así o de otro modo'» (*Ibid.*).

limitadora, pues sólo cerrando ciertas posibilidades de comprensión se hace posible que un sentido cobre relevancia³⁰.

De la corriente fenomenológico-hermenéutica Apel conserva, entre otras, dos consideraciones. En primer lugar, la comprensión fenomenológica de la intencionalidad como estructura inexcusable de la «captación» de los hechos o los objetos, consideración tamizada a través de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana³¹. En segundo lugar, el descubrimiento de la «apertura de sentido» que tiene lugar en la experiencia constituye para nuestro autor el legado esencial del pensamiento de Heidegger. Por medio de dicha apertura, los objetos de la experiencia son interpretados «como algo», y como algo en un modo determinado de su aparecer (es decir, en su sentido), a la luz de los criterios y preconcepciones de un «mundo de sentido» despejado históricamente³².

Ahora bien, será necesario advertir que los motivos fenomenológico-hermenéuticos heredados son canalizados por Apel a través de dos sustanciales «transformaciones». Por un lado, como trataré más adelante a propósito de la «hermenéutica filosófica» apeliana, la «apertura de un mundo de sentido» no basta, desde el punto de vista pragmático-trascendental, para definir la verdad de sus contenidos, sino que constituye sólo una precondition de ésta. Por otro lado, toda apertura de sentido, de acuerdo con el giro lingüístico apeliano, se opera a través del lenguaje. Con esta tesis pretende Apel desvanecer el riesgo, oculto en la hermenéutica heideggeriana, de diluir los problemas filosóficos en la invocación de «palabras originarias» y de provocar un excesivo distanciamiento entre la filosofía y las ciencias que se ocupan del lenguaje.

Aunque nuestro autor ha intentado frecuentemente explicitar la dimensión hermenéutica del lenguaje haciendo uso de los propios potenciales de la ontología heideggeriana, ha considerado desde un principio a la visión que Heidegger poseía del lenguaje como una concep-

30. Esto es parte de la profunda verdad —a juicio de Gadamer— contenida en la docta ignorancia socrática. La seguridad de saberlo todo impide la pregunta. El planteamiento de una pregunta implica, al mismo tiempo, una limitación de las respuestas posibles. Cfr. *Ibid.*, trad. cast., 440 ss.; «sin sentido' quiere decir pérdida de orientación» (*Ibid.*, 441).

31. Cfr. APEL, 1986c, 63.

32. Con este significado, el término «apertura de sentido» se convierte en un lugar común de la reflexión apeliana en su primera época, caracterizada por una receptividad pronunciada del pensamiento heideggeriano. V. APEL, T.F., I, 98-100, 124, 126 y ss., 157-160, 174 ss.; V. APEL, 1967a, 1966 y 1968c, en general, para vincular esta temática con la de la «pragmática» de los juegos lingüísticos en Wittgenstein.

ción deficiente. Y, ciertamente, a pesar de las frecuentes referencias en pro del carácter lingüístico de la «apertura» histórica de un «mundo de sentido», que están presentes en la obra heideggeriana, ésta no ofrece una base sólida que abra la expectativa para una vinculación entre reflexión filosófica y filosofía del lenguaje³³.

Sin abandonar su herencia heideggeriana, Apel ha recurrido a versiones filosóficas que, si bien se mantienen muy próximas a la concepción hermenéutica, parten de un estudio del lenguaje. De modo especial, aprovecha la concepción de la «lingüística orientada al contenido», procedente de Humboldt y de su profesor en Mainz, L. Weisgerber³⁴, una concepción en la que se conjugan la «forma» del lenguaje —la

33. Es conocida la concepción heideggeriana del lenguaje como «casa del ser» (Cfr., por ejemplo, HEIDEGGER, M. 1974, trad. cast., 110-121, donde alude al papel revelador del «habla» y de la palabra). APEL se manifiesta fascinado por esta definición en T.F. I, 89-100. Ya en *Sein und Zeit* (§§ 28 y 34) considera Heidegger al lenguaje como un modo del «ser ahí» cuya originariedad corre pareja a la de los existenciarios «encontrarse» y «comprender». Según esto, a primera vista, toda «comprensión» del ser es ya una comprensión lingüística. Sin embargo, Heidegger (§ 34) entiende el lenguaje como estructura proposicional y lo hace derivado, así entendido, de su existenciarío el «habla», «articulación significativa de la comprensibilidad» (trad. cast., 181); el lenguaje, de acuerdo con Heidegger, es ya siempre el «estado de expreso» del habla y ésta última la primaria relación con el ser de lo ente (trad. cast., 186-187). Esta primaria relación se pierde en el ya siempre «estado de interpretado» del lenguaje, cuya tendencia natural parece consistir en la transmisión repetida de lo que se habla, y así, en una degeneración en las «habladurías» (§ 35). La labor hermenéutica se aleja, por consiguiente, de un análisis del lenguaje, en cuanto interpretación efectuada y «olvidada del ser». «La investigación filosófica tiene que renunciar a la 'filosofía del lenguaje' para interesarse por las 'cosas mismas'» (trad. cast., 185). Desde semejante punto de vista, la alusión heideggeriana al «habla» pierde su posible conexión con la apeliana dimensión pragmática del uso del lenguaje. Esto queda patente en el distanciamiento de nuestro autor respecto al Heidegger de la *Kehre*, que sin contradecir estos pasajes de *Sein und Zeit*, asocia el «despejamiento del sentido», no con el lenguaje de la vida cotidiana (lenguaje instrumental que manipula las cosas como útiles «a la mano»), sino con el lenguaje exclusivo de los poetas y pensadores, el cual deja aparecer las cosas de un modo tal que el *Da-sein* puede cambiar esencialmente. Aunque Apel parece, en sus primeros escritos, conceder a la «fundación artística» del sentido un papel privilegiado respecto a cualquier otro tipo de lenguaje (Cfr. APEL, T.F. I, 98 y ss) y enfatiza, frente a una concepción behaviorista del «uso» del lenguaje, la concepción de la palabra como «potencia encarnadora de sentido» (Ibid., 153), asocia la «patentización» del sentido con su constitución en el lenguaje que el «hombre medio» utiliza (Ibid., 160), y concede una función «reveladora» incluso al lenguaje «técnico» de la ciencia o la matemática (Ibid., 261). Y es que para Apel, como se verá, la dimensión interpretativa del uso lingüístico remite necesariamente a una comunidad de comunicación compuesta por la humanidad entera.

34. Cfr. APEL, T.F. I, 101 ss.

estructura lógico-formal de la que todas las lenguas particulares participan de algún modo— y el contenido de cada uno de los lenguajes vivos. Dicho contenido está concebido como una «imagen del mundo» fundada pre-reflexivamente y vinculada a condiciones fácticas características de cada cultura o época.

Desde tales presupuestos, la aporética del solipsismo metódico, en sus dos versiones paradigmáticas, vendría a ser ahora la siguiente:

1^a. El modelo empirista desconoce la intencionalidad de la conciencia reflexiva. Este hecho se hace patente, de acuerdo con Apel, en el pretendido naturalismo de Occam, quien explica la conformidad entre el lenguaje y el mundo recurriendo a una aclaración causalista de la percepción según la cual el significado, como contenido de un término lingüístico, es una afección provocada, sin mediación, por el mundo externo. Semejante tesis da cuenta de la aparición «aquí y ahora» de un significado en la conciencia, pero no del hecho de que reparemos en él. Que exista esta última posibilidad delata el *factum* de una precomprensión, merced a la cual vivenciamos el significado y lo comprendemos a través de un concepto universal³⁵.

2^a. El modelo logicista parte de la unilateral consideración de que el mundo está compuesto por «hechos en general» o «hechos en sí». Sin embargo, la pura «verdad factual» de los hechos, como correspondencia unívoca de la pura «verdad lógica» del lenguaje obvia la previa comprensión e interpretación de éstos, lo cual sólo puede ser proporcionado en el marco de una «apertura de sentido». Para que los hechos adquieran significatividad han de ser «descubiertos» «como algo» y además, han de ser identificados en su particularidad como reales, lo que implica la facticidad de una perspectiva interpretativa³⁶.

Una yuxtaposición de los modelos «empirista» y «logicista» del lenguaje —que parece reflejar la situación teórica actual— reproduce la aporética ya descrita. Paradigmática yuxtaposición es la que ofrece Schlick, en el ámbito del positivismo lógico, una versión según la cual la comunicabilidad de los significados se basa en la «forma» (estructura) universal del lenguaje, mientras su «contenido» admite una «interpretación privada»³⁷.

Esta asociación es el reflejo teórico-lingüístico de la Ciencia Unificada (*Einheitswissenschaft*). Se trata de la concepción «técnico-científica» del

35. Cfr. APEL, T.F., I, 108-111.

36. Cfr. Ibid., 119-121 y 126 ss.

37. Cfr. APEL, T.F. I, 179 ss. y T.F. II, 328 s.

lenguaje, cuyos antecedentes históricos se ponen de manifiesto en la compatibilidad perseguida durante siglos entre el nominalismo-empirismo, por un lado, y la idea de la *mathesis universalis*³⁸.

Debe reproducirse en la «adición» la aporética ya expuesta para cada uno de los modelos que se yuxtaponen. Con precisión lo manifiesta Apel refiriéndose al problema de la aplicación de los lenguajes formales. Éstos contemplan la posibilidad de su aplicación a la filosofía y a la ciencia mediante la interpretación de sus variables: ellas aportarán el «contenido significativo», mientras las expresiones lógicas —válidas universalmente— constituirían una estructura inalterable. Ahora bien, si la «construcción» formalizada del lenguaje ha de ser utilizable para una teoría de la verdad, surge la necesidad de incorporar en las «variables» los fenómenos dados del mundo de la vida, lo que plantea de nuevo las reivindicaciones hermenéuticas relativas a la «identificación» y «comprensión» de éstos. Los objetos no pueden ser entendidos exclusivamente como *Designata*, sino también como *Denotata*, es decir, no sólo como «satisfacción» de variables sino, al mismo tiempo, como «satisfacción» de intenciones cognitivas a través de la percepción de fenómenos de lo real³⁹.

En definitiva, el puro modelo designativo del lenguaje se revela insuficiente en la explicación de la semiosis, o proceso de significación. Sus consecuencias extremas se ejemplifican en el hecho (cuya gravedad rebasa la anécdota) de que no permite diferenciar la conducta lingüística humana de la de un cerebro electrónico⁴⁰.

4. Conclusión: el «concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje» y el «apriori» del acuerdo

Las consideraciones anteriores conducen a la concepción «hermenéutico-trascendental», que presenté al inicio como horizonte del análisis apeliano del lenguaje. Hay que destacar en este contexto dos conclusiones fundamentales. En primer lugar, que el uso comunicativo del lenguaje posee un rol «trascendental» en el pensamiento y el conocimiento. En segundo lugar, que el proceso comunicativo se levanta sobre la existencia y renovación de un «acuerdo intersubjetivo».

38. V. APEL, 1963a, prólogo a la segunda edición (5-12).

39. Cfr. APEL, 1987e, 132-136, donde se discute la teoría de la verdad de Tarski.

40. Cfr. APEL, *Ibid.*, 170.

4.1. Trascendentalidad del uso comunicativo del lenguaje

La dimensión pragmática del uso comunicativo del lenguaje, a la que en el modelo designativo sólo le corresponde «transmitir» los significados, se descubre ahora como condición de posibilidad de éstos. En efecto, lo que el análisis apeliano pretende poner de manifiesto es que la pura designación (relación del discurso con el mundo) no explica el *logos* lingüístico: esta función referencial no puede ser entendida como una relación inmediata entre signos y objetos o hechos reales, sino que presupone, para su realización, una mediación denotativa. Sólo ésta última puede dar cuenta de la interpretación humana del mundo, efectuada siempre desde la facticidad. El significado de los términos posee, pues, un aspecto referencial y un aspecto situacional, y sólo a través de éste último logra el primero significatividad para nosotros. La dimensión que, de acuerdo con Apel, es capaz de facilitar un efecto interpretativo semejante es la del uso de los términos (y, por tanto, el ámbito comunicativo) en el lenguaje natural. En el lenguaje natural es donde se posibilita la interinfluencia entre el «sistema» lingüístico, y la praxis y la experiencia humanas. Es el marco de la autorreflexividad del pensamiento y de la interpretación viva de la praxis; por ello, no es objetivable lógico-formalmente en su totalidad; toda formalización debe recurrir a él para ser comprendida y para ser aplicada a contenidos concretos (interpretada). El lenguaje natural «permanece, no obstante la posibilidad de su reconstrucción lógica, y en cuanto presupuesto irrebalsable y metalenguaje actualmente último y no formalizable de la construcción lógica del lenguaje, como fundamento del conocimiento creador en el sentido de un apriori sintético»⁴¹.

La dimensión pragmática, pues, del uso comunicativo de los signos es trascendental respecto a la validez intersubjetiva del significado (es su condición de posibilidad) y, por consiguiente, con respecto al pensamiento. Ahora bien, la dimensión pragmática del lenguaje no puede ser concebida como una estructura abstracta, compuesta, a su vez, por reglas objetivables, sino como entretrejimiento entre uso lingüístico, significado, praxis vital humana e interpretación del mundo. Partiendo de este punto de vista, se hace preciso dilatar la dimensión pragmática del lenguaje como dimensión, al mismo tiempo, hermenéutica, de la interpretación histórica del sentido, requerimiento coherente con el hecho de que la

41. APEL, T.F. I, 182. Cfr. APEL, T.F. II, 327.

interpretación del significado de los términos no es pura creación de una comunidad concreta de hablantes, sino producto de una tradición. Precisamente por ello, una explicación del significado de nuestros términos lingüísticos no puede basarse exclusivamente en el estudio sistemático y atemporal de su uso, sino que abre el espacio (y debe abrirlo) a las ciencias hermenéuticas de la comprensión, las ciencias que interpretan el pasado, transmitido sobre todo a través de textos. Por ende, la «interpretación pragmática del significado», observada en el contexto entero del discurso humano, debe ser abordada como una praxis en sí misma temporal, a través de la cual puede tener lugar la «apertura» de un «mundo de sentido».

Sólo así, por otro lado, puede ser explicada, frente al modelo solipsista mixto de lenguaje, anteriormente mencionado, la dinamicidad lingüística como correlato de la dinamicidad efectiva de la historia humana:

En la terminología apeliana próxima a la lingüística de Weisgerber y Humboldt, entre «forma» y «contenido» del lenguaje existe una interacción y no mera yuxtaposición. La necesidad de explicar la historia induce a Apel a trasladar al lenguaje el «círculo del comprender» que Heidegger consideró expresión de la estructura existencial del «ser-ahí» y principio metodológico de la ontología fundamental como hermenéutica del ser⁴². Por un lado, la «imagen del mundo» y las «vivencias» («contenido») se fundan, si hemos de dar cuenta de su relativa univocidad, en una «precomprensión» ya efectuada en el lenguaje. Quiere decir esto que no existen «experiencias puras», sino que la verbalización de éstas es condición de posibilidad de su constitución significativa, que el empleo del lenguaje depende también del carácter estructural de éste, y que los contenidos vivenciales no son ajenos a las estructuras lingüísticas (suposición del positivismo lógico), sino que están pre-condicionadas por ellas⁴³. Por otro lado, se hace preciso admitir un efecto retroactivo del contenido vivencial con respecto a la dimensión estructural del lenguaje, pues aquél no es simplemente deducible de ésta, ni de ninguna teoría universalmente válida⁴⁴.

El mismo círculo se manifiesta a propósito de la diversidad de lenguas y de imágenes del mundo. Cada una de ellas está enraizada en el *logos* en

42. Cfr. HEIDEGGER, M. 1927, § 32; trad. cast.: 171 y s..

43. Cfr. APEL, T.F. I., 111-118. Cfr. especialmente 115 respecto a las vivencias, incluso, del color.

44. Cfr. *Ibid.*, 180-189.

general, pero no es, con respecto a él, un caso particular de una «teoría» universal por encima de ellas. En la mutua integración entre «forma» y «contenido» reside, pues, el misterio del lenguaje vivo⁴⁵.

Con posterioridad (a partir, aproximadamente, de 1970) Apel suaviza su inicial fascinación por la hermenéutica heideggeriana y se acerca al lenguaje de la dialéctica. *Mutatis mutandis*, la problemática anterior se conserva (y renueva) en los términos de una mediación dialéctica entre «sistemas sintáctico-semánticos» del lenguaje y «juegos semántico-pragmáticos». «Si se acentúa la fuerza de las estructuras semánticas del sistema inmanentes al lenguaje (...) —fuerza que acuña previamente toda comprensión del sentido en el plano del uso del lenguaje— es preciso señalar también que esa acuñación del 'espíritu subjetivo' por el espíritu 'objetivo' de los lenguajes sólo es posible porque estos mismos, como sistemas, no son evidentemente independientes de la 'interpretación', tal como propuso la concepción logicista del sistema lingüístico: la posibilidad de acuñar previamente la comprensión subjetiva del sentido, implica más bien la posibilidad inversa de reestructurar el componente semántico del lenguaje 'vivo' mediante el acuerdo sobre el sentido logrado pragmáticamente en el nivel del uso del lenguaje»⁴⁶.

4.2. Idea del «acuerdo comunicativo»

A la tesis de que la dimensión comunicativa (que es pragmática y hermenéutica en el sentido ya indicado) es una dimensión trascendental del lenguaje, hay que añadir ahora la indicación apeliana de que a la base de todo proceso comunicativo hay un acuerdo interpersonal en la interpretación de lo real:

Por un lado, podemos subrayar la tesis apeliana contra el solipsismo ya mencionada, desde otra perspectiva. El pensamiento y el conocimiento es público por principio: la comprensión que el hombre posee de sí mismo y de lo real se forjan en la trama de una comunidad. Tanto es así, que desde una perspectiva fenomenológico-hermenéutica, y en consonancia con la superación del solipsismo ya aludida, Apel parte de la consubstancialidad entre el fenómeno de la autocomprensión (subjetiva) y el de la comprensión de las intenciones de sentido ajenas, a lo que suele llamar recientemente «reciprocidad comunicativa de la comprensión del otro y de

45. Cfr. *Ibid.*, 125 ss.

46. APEL, 1974b, trad. cast. in T.F. II, 335.

la autocomprensión» (*kommunikative Reziprozität des selbst und Fremdverstehen*)⁴⁷. Ya en los artículos de *La Transformación de la Filosofía* relaciona esta idea con la analítica existencial del «Da-sein», haciendo referencia al existencial «ser-con» descrito por Heidegger⁴⁸.

Por otro lado, todo acceso a lo real, toda conceptualización e interpretación de los fenómenos u objetos del mundo, se establece, como hemos visto, mediatamente a través de la praxis lingüística y comunicativa. A través, pues, de la mencionada reciprocidad comunicativa (dimensión pragmática y hermenéutica) surgen interpretaciones que efectúan la relación referencial entre significados lingüísticos y objetos de la realidad. En un lenguaje que pretende reconstruir un punto de partida adoptado por Heidegger en *Sein und Zeit*, describe Apel este hecho como cooriginariedad entre la autocomprensión de los hombres (*Selbstverständnis*) y la comprensión del mundo (*Weltverständnis*)⁴⁹.

Para expresar la simultaneidad con la que tienen lugar los fenómenos de la «comprensión intersubjetiva» y la «comprensión del mundo» utiliza Apel el término «acuerdo» (*Verständigung*) y no los términos que en alemán se asocian de un modo más inmediato con esos significados (*Verständnis* —entendimiento— y *Verstehen* —comprensión—). Esta elección no es ociosa, pues incorpora las sustanciales modificaciones de Apel con respecto a la hermenéutica heideggeriana:

En primer lugar, da cuenta de la ya aludida mediación lingüística de la «apertura» de sentido. En efecto, el giro escogido traduce el punto de partida apeliano de que la existencia de una precomprensión comunitaria del mundo es paralela a la de un reconocimiento tácito —en el uso del lenguaje— de una interpretación intersubjetiva del significado de los términos. Sólo por medio de ésta última, es decir, de la forja de un *denotatum*, puede lo real —el ente, en una terminología más heideggeriana— ser conocido. A través de un acuerdo acerca del significado de los

47. APEL, 1986c, 62.

48. Cfr. APEL, T. F. I, Introducción, 23 y HEIDEGGER, M., 1927, cap. IV: el existencial «ser-con» es tan originario como el existencial «ser-en-el-mundo». A la pregunta por el quién del «ser-ahí» se ha respondido tradicionalmente con el término solipsista *subjectum*. Heidegger responde de modo opuesto: originariamente, el mundo del «ser-ahí» es un mundo del «ser-con» otros (§ 26). También Gadamer ha destacado, en la experiencia hermenéutica genuina, una experiencia del «tú» como apertura hacia el otro y escucha (Cfr. GADAMER, H. G., 1965, 366-368; trad. cast., 436-438).

49. Cfr. APEL, T. F. I, 307 ss.; 294 ss.; Cfr. HEIDEGGER, M., 1927, trad. cast., 170: «En todo comprender el mundo es comprendida la existencia y viceversa».

términos se establece una comprensión del objeto o fenómeno en cuestión, y, por cierto, siempre una comprensión pragmáticamente situada. Esto significa que la ontología ha de estar mediada por la filosofía del lenguaje⁵⁰. Mas, por otra parte, frente a una lectura behaviorista o psicologista del uso lingüístico, exige el reconocimiento de la relevancia ontológica de la «interpretación comunicativa del significado». Ésta implica una interpretación del sentido del ser de los entes⁵¹. En definitiva: «la dimensión pragmática se revela como dimensión hermenéutico-trascendental del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido, que constituye una unidad dialéctica junto con la dimensión —encubierta por el concepto del lenguaje como designación— de la precomprensión lingüística (mediadora del significado) de las cosas, o mejor, del mundo»⁵².

En segundo lugar, el término *Verständigung*, «acuerdo», reúne semánticamente el aspecto anterior del entendimiento lingüístico con su sentido activo y dinámico, pues el acuerdo no es para Apel sólo un punto de partida, sino también un punto de llegada al que aspira la dinámica comunicativa. La comunicación parte de un acuerdo heredado, establecido en la historia, de un acuerdo sobre los significados y sobre el ser de lo real, un acuerdo tácito. Ahora bien, la creatividad lingüística y la capacidad crítica del hombre revierten en la renovación intersubjetiva de la interpretación del sentido, «ya siempre» efectuada (en lenguaje heideggeriano, «yecta»), a través de un proceso al que impele la crítica de su «validez». Como se verá en las páginas siguientes, desde este punto de vista el acuerdo es un presupuesto ideal.

Espero haber clarificado con esto la trama teórica, frecuentemente dispersa en los escritos apelianos, del «concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje», cuyo resumen máximamente informativo expresa esta breve y precisa exposición del autor: «ésta [la comunicación intersubjetiva] no puede reducirse a la comunicación lingüística de informaciones sobre estados de cosas pensados, sino que, en tanto que 'acuerdo sobre

50. Cfr. T. F. I, 176-177. En el sentido del segundo Wittgenstein: por una filosofía que indaga el uso de los términos y los relaciona con un juego lingüístico en el que se entretejen acepciones significativas de las palabras y una determinada praxis vital.

51. Cfr. APEL, 1986c, 52-54, donde el autor se enfrenta a la concepción reductivista del término «sentido» lingüístico en Frege, como «fuerza» que expresa exclusivamente aspectos socio-psicológicos de la comunicación. Cfr. HEIDEGGER, M., 1927, § 32 para la versión ontológica heideggeriana de la «interpretación del sentido», a nuestro juicio, fuente de inspiración de nuestro autor.

52. APEL, T. F. II, 322.

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»⁵³.

Es patente que con dicha concepción ha pretendido Apel armonizar opuestos como trascendentalidad e historia, aprioridad y facticidad, en el marco explicativo del diálogo histórico entre los hombres, un diálogo indisoluble de ese otro que mantienen los hombres con el mundo. Bellamente lo expresan estos versos de Hölderlin:

«Mucho ha experimentado el hombre
y nombrado muchas cosas de lo divino
desde que somos un diálogo
y podemos oírnos los unos a los otros»⁵⁴

53. APEL, T.F. II, 321.

54. «Viel hat erfahren der Mensch, / Der Himmelschen viele genannt, / Seit ein Gespräch wir sind / und hören Können voneinander». Hölderlin; Fr., *Werke*, ed. Norb. von Hellingrath, Bd. IV, 343. Citado por Apel en APEL, 1963a, 166.

CAPÍTULO 5

LENGUAJE Y DIÁLOGO IDEAL

Una vez establecido que la comunicación (dimensión pragmática y hermenéutica del lenguaje) es un ámbito trascendental de la racionalidad y que mediante el lenguaje estamos «ya siempre» entregados a la dinámica del acuerdo interpersonal, la filosofía apeliana debe resolver, al menos, dos cuestiones:

La primera concierne a la dinamicidad del diálogo y la renovación del acuerdo intersubjetivo. Es preciso indagar los criterios en función de los cuales la comunicación encuentra pautas de justificación y de progreso. La tesis apeliana fundamental en este contexto es la siguiente: al sentido mismo de la comunicación lingüística pertenece la «anticipación» de un acuerdo ideal, transparente, que se alcanzaría bajo condiciones formales de equilibrio argumentativo en el diálogo de una comunidad ideal e ilimitada. Dicho ideal «anticipado» ha de servir de criterio para la crítica y renovación del acuerdo establecido y como ideal regulativo del progreso.

La segunda cuestión afecta al procedimiento mismo que conduce a este y otros resultados filosóficos, la reflexión pragmático-trascendental, como reflexión acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento signíficamente mediado: la circunstancia de que el lenguaje pueda ser tema y medio de la reflexión ha de ser explicado. Este problema constituía ya el «paso del Rubicón» de la «crítica» kantiana¹, en cuanto en ella la razón actúa en la doble versión de sujeto —como tribunal de la crítica de sus

1. Cfr. Kant, I., *Kr.V.*, A XII y B 26.

pretensiones legítimas— y de objeto de análisis. El autoconocimiento de la razón pura —en el que Kant ve «la más difícil de todas sus tareas»²— se sustituye ahora, en el marco de una transformación de la filosofía trascendental clásica, por la crítica de la razón lingüística, siendo la comunicación intersubjetiva el medio y el tema central de la reflexión trascendental.

Avanzo la hipótesis que seguiré en la reconstrucción sistemática de las respuestas pragmático-trascendentales a estas cuestiones. En primer lugar, «con Wittgenstein contra Wittgenstein», la reflexión apeliana sobre lo universal y lo trascendental en el lenguaje justificará su propio sentido; ello se consigue fundamentando la existencia de una referencia lingüística ineludible de todo pensamiento a las reglas de un «juego trascendental e ideal del lenguaje» que permite la autorreflexividad del pensamiento y vincula sus pretensiones de universalidad; este juego lingüístico puede ser considerado un postulado de la racionalidad filosófica; como un marco trascendental, explicaría la autorreferencialidad de la reflexión; como ideal, contiene las reglas y criterios del progreso en el diálogo. Hay que explicar, en segundo lugar, el alcance de la tesis según la cual dicho ideal dialógico es «anticipado» en el diálogo real. En tercer lugar, el recurso apeliano a la semiótica de S. Ch. Peirce mostraría cómo este postulado puede hacerse fructífero, en teoría del conocimiento, para explicar la lógica de la investigación de «lo verdadero». Finalmente, los fundamentos de esta semiótica trascendental son aprovechados para transformar la filosofía trascendental kantiana.

1. El «juego trascendental» e ideal del lenguaje, «con y contra Wittgenstein»

1.1. Principales tesis wittgensteinianas discutidas por Apel

Para desplegar los objetivos propuestos, es preciso, en primer lugar, dar cuenta de cruciales tesis wittgensteinianas. Se suele distinguir entre un «primer Wittgenstein» (el autor del *Tractatus Logico-Philosophicus*) y un «segundo Wittgenstein» (padre de las *Philosophische Untersuchungen*).

El *Tractatus* wittgensteiniano es considerado por Apel ideario de la prohibición filosófica de una reflexión del lenguaje sobre sí mismo y, por

2. *Ibid.*, A XI.

consiguiente, también de la posibilidad de la autorreflexión filosófico-trascendental.

En él lo lógico se concibe como condición de toda actividad reflexiva: los márgenes y amplitud de la «lógica» inherente al lenguaje definen el ámbito correcto del pensamiento³.

Tesis fundamentales consideradas por Apel son las siguientes:

a) La teoría de la correspondencia entre el lenguaje y la realidad. Wittgenstein ha desarrollado esta idea a partir de la concepción «figurativa» de la representación lingüística. Compara el filósofo la expresión lingüística con la proyección en geometría⁴. Una figura geométrica puede ser proyectada de diferentes formas, cada una de las cuales corresponde a un lenguaje diferente. Ahora bien, las propiedades de proyección de la figura original permanecen inmutables, cualquiera sea el modo de proyección adoptado.

Con esta imagen se explicita una teoría referencialista del significado⁵: los constitutivos últimos del mundo son los hechos, que son combinaciones de objetos. A las relaciones entre éstos corresponden isomórficamente las relaciones de los nombres en el lenguaje.

Que el lenguaje sea figurativo implica que comparte con el mundo (la totalidad de los hechos) la misma forma. Las propiedades proyectivas del lenguaje corresponden a aquello que en la teoría wittgensteiniana tienen en común la proposición y el hecho⁶. Wittgenstein llama al elemento común mencionado, de un modo general, «forma lógica» del lenguaje y el mundo. Ésta no es una mera construcción arbitraria, sino condición posibilitadora y limitadora de la concepción humana del mundo⁷.

b) La imposibilidad de representar la «forma lógica». Ésta no puede ser objeto de una figuración, pues semejante intento habría de presuponer siempre aquello que pretendemos explicitar⁸.

Lo más provocador de la filosofía del *Tractatus* radica en esa conclusión dramática según la cual la autorreflexión lingüística nos coloca en el sinsentido. En dicho resultado concurre la célebre diferencia entre «mostrar» y «decir». Lo que se puede mostrar (de un modo genérico, la

3. Cfr. WITTGENSTEIN, L., 1922, 4.1.1.2; 4.1.1.4; 5.6.

4. *Ibid.*, 2.1.

5. Cfr. *Ibid.*, 1 y 2.

6. Cfr. *Ibid.*, 2.161 y 2.17.

7. Cfr. *Ibid.*, 2.171 y 2.172.

8. Cfr. *Ibid.*, 4.0312.

forma lógica del mundo y del lenguaje, es decir, la constitución profunda de lo real) no puede ser «dicho»⁹. Precisamente por ello, la filosofía debe limitarse al esclarecimiento de la lógica del pensamiento¹⁰, la transgresión de la cual es causa de sus confusiones fundamentales¹¹. Mas con ello se cierra toda posibilidad a la autorreflexión lingüística, quedando condenada al silencio la indagación de los presupuestos de la razón (como razón lingüística), pues «De lo que no se puede hablar mejor es callarse»¹².

El «giro» que la filosofía de Wittgenstein sufre en las *Philosophische Untersuchungen* apoya en parte la argumentación apeliana ya relatada frente al «modelo» logicista: en el *Tractatus*, Wittgenstein concebía el uso del lenguaje como un aspecto no esencialmente constitutivo o mediador en la referencia sígnica al mundo. Distinguiendo entre significado «intensional» («sentido») de las expresiones, en la terminología de Frege) y significado «extensional» («referencia») puede decirse, con Apel, que el autor del *Tractatus* redujo el primero al segundo¹³. Por el contrario, las *Investigaciones* están elaboradas sobre la idea nuclear de que el significado de los términos está constituido por su uso en un contexto de actividades práctico-vitales, y que el análisis de las distintas formas de uso lingüístico constituye una labor netamente filosófica.

Que el significado venga determinado por el uso¹⁴ implica que la figuración de la realidad no puede ser concebida en función de una «estructura» inmutable, sino diferenciada en contextos situacionales¹⁵. Cada uno de estos contextos relaciona el habla del lenguaje con actividades extralingüísticas; el empleo de los términos está asociado a conductas o comportamientos de una cierta comunidad que albergan un modo de vivir y de hacer al que Wittgenstein llama «forma de vida». Wittgenstein utiliza el término «juegos de lenguaje» (*Sprachspiele*) para referirse a la pluralidad de usos posibles. A la circunstancia de que considere imposible definir con exactitud este término, o de trazar con rigurosidad sus «bordes», parece responder la determinación apeliana de

9. Cfr. *Ibid.*, 4.121 y 4.1212.

10. Cfr. *Ibid.*, 4.112.

11. Cfr. *Ibid.*, 3.323 y 3.324.

12. *Ibid.*, 7.

13. Cfr. APEL, T.F., I, 337 ss.

14. Cfr. WITTGENSTEIN, 1953, 43, 138.

15. Cfr. *Ibid.*, 139 y 141. El «segundo Wittgenstein» no abandona, pues, la teoría «figurativa» del *Tractatus*, sino la complementa. Cfr. KENNY, A., 1972, 197-199.

transcribir ese término como «entretreimiento» entre uso lingüístico, praxis conductual, pensamiento y forma de vida¹⁶.

Tesis fundamentales de la nueva filosofía wittgensteiniana consideradas por nuestro autor son las siguientes:

a) La irreductible pluralidad de los «juegos de lenguaje». Wittgenstein se mostró reacio a la posibilidad de una regularización estricta de los distintos usos del lenguaje. El intento de clarificación de la «esencia» del lenguaje como «forma general de la proposición y del lenguaje» es abandonado ahora, debido a la constatación de que entre la innumerable variedad de juegos sólo media una compleja red de semejanzas y diferencias que se entrecruzan, se solapan y cambian; esta menguada forma de «identidad» (o más adecuadamente: esta irreconstruible configuración de relaciones) es la evocada por el término «parecidos de familia»¹⁷.

b) La filosofía posee una función descriptiva y terapéutica. Seguramente a partir de la convicción de que el lenguaje ordinario no necesita, para alcanzar sentido, de un lenguaje artificial, y de que «está en orden tal como está»¹⁸, Wittgenstein proclama que la misión de la filosofía consiste en la pura descripción de los usos lingüísticos. «La filosofía expone meramente todo y no explica ni deduce nada. Puesto que todo yace abiertamente no hay nada que explicar. Pues lo que acaso esté oculto no nos interesa»¹⁹.

Los efectos de la descripción son terapéuticos; con ella se clarifica el significado de los términos y se disuelven la mayoría de los problemas de la metafísica, mostrando al filósofo tradicional que está usando una palabra fuera del juego de lenguaje que es su lugar natural²⁰.

c) Imposibilidad de un lenguaje privado. Esta tesis wittgensteiniana ha dejado fuertemente su impronta en el pensamiento de Apel. Su desarrollo ocupa en las *Investigaciones*, al menos, los párrafos comprendidos entre 243 y 263. Wittgenstein pretende mostrar que para que un término adquiera significación se hace necesario un adiestramiento y aprendizaje en el contexto de un juego público. Apel emblematiza este pensamiento wittgensteiniano por medio del párrafo 199 de las *Investigaciones*

16. Cfr., p.ej., APEL, 1966, T.F., I, 346 ss. y T.F. II, 330 ss.

17. Cfr. WITTGENSTEIN, L., 1953, §§ 65-67.

18. Cfr. *Ibid.*, § 98.

19. *Ibid.*, § 126.

20. Cfr. *Ibid.*, 116, 109.

filosóficas, en el que su autor responde negativamente a la pregunta «¿Es lo que llamamos 'seguir una regla' algo que pudiera hacer un hombre sólo una vez en la vida?», pensamiento que Apel suele parafrasear diciendo que carece de sentido que alguien siga una regla según claves que nadie podría, por principio, comprender o controlar²¹.

1.2. Apel: aporética del «primer Wittgenstein» y reflexividad del lenguaje

En una filosofía arraigada en el trascendentalismo como es la de Apel, el problema de la reflexividad y el del sujeto de conocimiento están íntimamente unidos. Una de las vías de argumentación apelianas contra las formulaciones del *Tractatus* consiste en mostrar cómo allí la exigencia de un sujeto del conocimiento ha sido reducida, eliminándose, por consiguiente, el problema mismo del conocimiento. El joven Wittgenstein asimila el sujeto (como vimos) a la forma lógica del lenguaje. Ahora bien, al prohibir una reflexión del lenguaje sobre sí mismo, es decir, la posibilidad de una explicitación lingüística de la estructura profunda del lenguaje, condena también al absurdo la cuestión epistemológica: si no hay autorreflexividad, no hay espíritu para pensar la necesidad de equivalencia entre lenguaje y mundo, no hay garantía de la conformidad.

La aporética de este planteamiento, indagada por Apel a lo largo de su obra podría ser analizada en dos versiones:

a) En primer lugar, como una aporética concerniente al discurso mismo de la filosofía. Debido a la concepción referencial del significado del *Tractatus*, las proposiciones acerca del sistema lingüístico en su totalidad carecerían de sentido, lo que descalifica la intencionalidad misma del

21. Cfr. APEL, por ejemplo, 1968b, 164 ss. y T.F., II, 330. Naturalmente, esto no quiere decir exclusivamente que el seguimiento de reglas (como dar órdenes o hacer peticiones) son costumbres y dependen de hecho del funcionamiento de una sociedad, lo cual es trivial; H. Albert parece considerar este contenido como el único evocado por la tesis apeliana; cuando Apel utiliza este «emblema» («nadie solo y sólo una vez puede seguir una regla») tiene en mente el hecho de que todo lenguaje está reglado y que, en consonancia con la teoría wittgensteiniana, lo fundamental del significado no reside en su «constitución mental», sino en que toda expresión significativa presupone lógicamente para su génesis un contexto lingüístico público (Cfr. Apel, T.F., I, 348-349). Sólo al obviar esta referencia de la fórmula apeliana a la tesis de Wittgenstein de la imposibilidad de un lenguaje privado y a su teoría del significado como uso, puede Hans Albert considerarla absurda (pues sería fácil, dice el racionalista crítico, imaginar a alguien sólo seguir una vez una regla). Cfr. ALBERT, H., 1975a, 79-80.

proyecto wittgensteiniano, como un intento de determinación del sentido de todas las proposiciones del lenguaje. Wittgenstein no puede probar (por ejemplo) que los hechos atómicos son correlatos de proposiciones elementales, sino sólo postularlo y, en un sentido general, no puede explicar la capacidad humana para construir lenguajes y para tematizar conscientemente el lenguaje²².

b) En segundo lugar, el *Tractatus* se revela aporético allí donde es necesario dar cuenta de la especificidad de la relación del hombre con el mundo y la consecuente complejidad del simbolismo. Pues una férrea correspondencia entre lenguaje y hechos designados obvia la «apertura» lingüística previa de éstos a través de una precomprensión hermenéutica que los hace significativos a una conciencia que no sólo conoce, sino «comprende». Hemos explicitado anteriormente este argumento apeliano a propósito de toda la tradición «logicista» de la «idea de lenguaje», incorporando la herencia fenomenológico-hermenéutica del pensamiento de nuestro autor. En el escenario preciso de su discusión con Wittgenstein, la necesidad de un recurso (sólo parcial, como veremos) a la hermenéutica heideggeriana para patentizar la aporética de este modelo, ha sido logrado por Apel desvelando la función de la partícula «es» en la proposición. Esta cópula vehicula una reflexividad característica del ser humano, cuyo alcance queda plasmado en su intervención hermenéutica en la constitución preteórica del mundo de la vida. Si esta función fuese reductible a la que se refleja en el mero enlace lógico «A=A», la enunciación de la existencia del estado de cosas quedaría reducida irreflexivamente y aproximaría de un modo absurdo la captación humana del mundo a la del animal, sin que hubiera lugar a «conciencia alguna concomitante de una referencia vital al mundo, constitutiva de la significatividad de los estados de cosas y, por ende, sin la posibilidad de una reflexión sobre el proyecto mundano correspondiente a dicha referencia vital»²³. Mas a esa conclusión inaceptable parece conducir el hecho de que la teoría del *Tractatus* sólo puede tratar el «es» de la cópula como expresión de la «forma lógica».

Los aspectos aporéticos del *Tractatus* wittgensteiniano han sido redescubiertos por Apel en la concepción neopositivista que se erigió en parte sobre los presupuestos de aquél. Apel suele referirse a esta derivación para confirmar la autorreferencialidad del lenguaje, prohibida

22. Cfr. APEL, T.F., I, 290-294; T.F., II, 328; 1986g, §2.

23. APEL, 1967a, T.F., I, 234.

por Wittgenstein. Desde mi punto de vista, es posible discernir también en esta pesquisa las dos versiones anteriores de la paradoja:

a) Comenzando por la última de ellas, nuestro autor indaga la, a su juicio, ineludible desembocadura del desarrollo de la filosofía analítica en una alianza necesaria con la hermenéutica y, así, en el reconocimiento de que no puede ser obviada la autorreflexividad del lenguaje natural. La historia de la filosofía de la ciencia fundada en el neopositivismo lógico, sobre las bases teóricas del «primer Wittgenstein», ha dado ejemplos de la necesidad del recurso a la hermenéutica; así, la búsqueda de un criterio de verificación eficaz ha mostrado que es preciso invocar uno fuera de la «forma lógica» del lenguaje y de los hechos. Los neopositivistas se han visto conducidos a reconocer que el uso del lenguaje no puede ser explicado mediante criterios estrictamente semánticos, sino que se desvela como último canon en esta materia, al mostrarse criterio, por ejemplo, de qué sean los «hechos protocolares», cuándo tienen lugar y cuándo no. Y es esta desembocadura final del problema la que sugiere a Apel el enraizamiento de todo sentido en el carácter previo de la apertura del sentido operante en el lenguaje ordinario: «El hombre aplica siempre ya con el lenguaje presupuestos especulativos a priori a la naturaleza dándole originariamente su apertura como 'algo' a la luz de ese apriori»²⁴.

Es esta irrebasabilidad del lenguaje ordinario la que Apel supone a la base del discurso de la ciencia a lo largo de toda su historia. Dicho lenguaje, que compone la tradición científica, determina el contenido de conceptos tales como «condiciones de adecuación», «reglas de correspondencia», etc., y es lo que «permanece en la oscuridad» en la construcción de los *frameworks* semánticos que propone Carnap²⁵: la interpretación de los *frameworks* presupone el uso del lenguaje ordinario y, por consiguiente, una interpretación determinada de los conceptos fundamentales incluidos en ellos.

24. APEL, 1968c, trad. cast. in T.F. I, 305. Cfr. para lo dicho *Ibid.*, 290-304.

25. Cfr. Apel, T.F., I, 42. Se refiere Apel al Carnap de «*Empirism, Semantics and Ontology*» (in *Semantics and the Philosophy of Language*). Carnap concebía la labor del filósofo como la de un constructor de lenguajes. Éstos, los *frameworks of language*, constituirían sistemas categoriales cuyas reglas semánticas son válidas exclusivamente en el marco determinado por ellos. Carnap atribuye la construcción de dichos lenguajes a una praxis ya no fundamentable con ulterioridad, y no a una ciencia teórica. Así se evita hablar sobre el lenguaje en general y sobre su relación con el mundo. Por otra parte, mantiene el carácter objetivista del método, al asociar a cada *framework* un mundo de hechos descriptible con claridad.

La irrebasabilidad del lenguaje ordinario se manifiesta especialmente en el hecho de que ha de ser presupuesto como metalenguaje último en la interpretación de cualquier lenguaje lógico-semántico construido artificialmente, para que éste sea utilizable en la aclaración de los fenómenos del mundo de la vida. Sólo el lenguaje ordinario permite la identificación y la «comprensión» de los fenómenos (con el fin, por ejemplo, de la falsación o confirmación de teorías científicas²⁶).

b) La reflexividad del lenguaje se manifiesta, por otro lado, como autorreferencialidad del discurso filosófico. En efecto, la construcción de lenguajes lógico-semánticos confiesa la posibilidad de un logos lingüístico referido a sí mismo.

Ello se muestra en las proposiciones mismas del *Tractatus*, a través de las cuales se indaga la esencia del lenguaje mediante el lenguaje, pero también en todo intento de escapar a la paradójica prohibición de dicha autorreflexión filosófica. Apel toma como paradigma la propuesta de Russell (enunciada en el prólogo del *Tractatus*) para permitir un discurso no autorreflexivo sobre el lenguaje: la construcción de metalenguajes (en una cadena infinita) a los que pertenecería el discurso semántico acerca del significado de los signos de un lenguaje objeto. En esa solución de Russell queda patente que «la filosofía *qua* semántica lógica está en disposición de realizar expresiones válidas universalmente sobre la totalidad de la jerarquía de metalenguajes y, en esta medida, sobre lenguajes»²⁷.

En esta constatación se basa la convicción apeliiana de que el lenguaje natural no puede ser objeto de una reconstrucción lógico-formal completa, de que contiene elementos que no son susceptibles de ser traducidos a la forma de un lenguaje artificial construido de manera que sólo incluyera reglas para la representación de otra instancia fuera de él. Esos otros elementos constituyen la dimensión pragmática que permite la reflexión lingüística sobre el lenguaje. El lenguaje natural no sólo permite el discurso autorreflexivo sobre su propia esencia, sino que nos obliga a ello. «Esto muestra que el lenguaje de la filosofía (el lenguaje natural como metalenguaje pragmático último de la semántica lógica) se sustrae a una reconstrucción lógico-semántica (definitiva) justamente en la misma forma que el lenguaje natural, con cuya ayuda tiene que ser interpretado

26. Cfr., a propósito de Carnap y Russell, APEL, 1968d, 428 ss.; T.F. II, 42 ss. y 34 ss.; E.E., 140 ss; a propósito de Tarski, APEL, 1987e, 130-138.

27. APEL, 1987e, 136.

el lenguaje-construcción (*Konstruktssprache*) por medio de la aplicación a fenómenos identificables».

La importancia de este resultado de la discusión apeliiana con el «primer Wittgenstein» es capital con respecto al problema de una fundamentación última de la filosofía. Desde la perspectiva ganada, no basta decir (con Lyotard) que la «crisis de fundamentación» a la que asistimos en nuestro siglo está arraigada en un desconocimiento de la indisponibilidad de la «apertura» del hombre al mundo²⁸, nunca subsumible en una construcción de orden lógico; esta tesis, en la que se oyen ecos de la filosofía heideggeriana, sería semejante a la que Apel mantiene a propósito del análisis de uno de los aspectos paradójicos del *Tractatus*. A tenor de lo dicho, habría que ir más allá de esta denuncia. En la línea apeliiana habría que añadir que es preciso cifrar aquella crisis también en el desconocimiento de la ineludible vocación de universalidad que pertenece al pensamiento filosófico.

La especificidad del planteamiento de nuestro autor reside, en definitiva (si la lectura que he hecho de la aporética del *Tractatus* es justa) en el hecho de que reúne dos tesis. Por un lado, la tesis según la cual el lenguaje ordinario se revela finalmente fuente irrebalsable de la «apertura» y de la interpretación del mundo; de acuerdo con el concepto «hermenéutico-trascendental» del lenguaje, el uso comunicativo se revela instancia intrascendible de este proceso interpretativo. Por otro lado, la tesis según la cual la filosofía está condenada a hablar sobre el lenguaje en su generalidad.

El «decir» (utilizando la terminología wittgensteiniana) de la filosofía ya no puede, sin embargo, concebirse como un decir «constructivo», como una semántica que «objetiva» lógicamente la naturaleza del lenguaje. En ese caso se volverían a invocar los ideales del logicismo y del formalismo en la filosofía del lenguaje. La propuesta apeliiana, coherente con estos resultados, es la de una filosofía trascendental. La autorreflexividad lingüística y filosófica ha de consistir ahora en una «(...) reflexión pragmático-trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez del habla sobre el habla (Rede)»²⁹.

La forma específica en que este saber filosófico, según Apel, es posible será mostrado más adelante mediante un análisis del «habla» filosófica y de los actos de habla en general.

28. Cfr. LYOTARD, 1986, 1-5.

29. APEL, 1987e, 136.

1.3. Apel: el «juego lingüístico trascendental»

La instancia lingüística que permite la autorreferencialidad del pensamiento es lo que Apel llama «juego lingüístico trascendental». Las reglas de dicha instancia constituyen, al mismo tiempo, el objeto de la reflexión pragmático-trascendental (que es un ejercicio autorreferencial de la razón acerca de sus propias condiciones aprióricas) y las condiciones formales de la comunicación ideal, del acuerdo anticipado en el diálogo fáctico. En su justificación Apel sigue el camino de una argumentación «con Wittgenstein contra Wittgenstein», es decir, de la solución de una aporética propia del pensamiento wittgensteiniano, perceptible una vez asumidas algunas de sus tesis fundamentales. En esa argumentación se puede discernir el método autorreflexivo de la filosofía que (con Apel) hemos ganado frente al «primer Wittgenstein»: tratase ahora de una reflexión pragmático-trascendental del habla (las «descripciones» del filósofo según el «segundo» Wittgenstein) sobre el habla (el uso lingüístico en los juegos de lenguaje).

Dos argumentos apelianos pueden ser destacados en esta línea:

He aquí el primero de ellos. La tesis wittgensteiniana según la cual la filosofía posee una función descriptiva y terapéutica (ya mencionada) presupone que el filósofo puede participar en los distintos juegos lingüísticos para ejercer su labor crítica, mas ello obliga a postular, «con Wittgenstein contra Wittgenstein» la existencia de un juego lingüístico trascendental que permite poner en comunicación las correspondientes comunidades lingüísticas. Dicho postulado contradice la negativa wittgensteiniana a reconocer un juego lingüístico privilegiado que rebase la pluralidad de formas de vida, pluralidad que a su juicio (como vimos) es irreductible³⁰.

La «participación» que exige todo empeño descriptivo del uso del lenguaje posee para Apel un sentido hermenéutico: significa que el entretajimiento entre uso y «forma de vida», característico de cada «juego», puede ser reconstruido sólo en la medida en que sus criterios sean compartidos y, así, «comprendidos». La constatación de que el significado de un término está asociado a las costumbres y al modo de conducta propio de un «juego lingüístico» (público, compartido por una cierta comunidad) no puede realizarse «desde fuera», pues en este caso siempre sería posible para el observador «explicar» la conducta del

30. Cfr. APEL, 1968d, 422-425 y T.F., II, 330 ss.

observado según una regla ideada *ad hoc*. Esto quiere decir que la «forma de vida» y las reglas de conducta que componen un juego lingüístico constituyen un marco que es accesible únicamente mediante la «comprensión» participativa «desde dentro»³¹.

A la base de la anterior observación habría que subrayar la interpretación hermenéutica apeliana del sentido de los «juegos lingüísticos». Cada uno de ellos debe ser entendido (a su juicio) como un ámbito fáctico de vida y habla que aporta a sus usuarios una «pre-comprensión» del mundo, una interpretación del ser de lo real³². Y, en consonancia con esta concepción hermenéutica, resulta aporético concebir el fenómeno de la «comprensión del sentido» de un modo relativista, es decir, como si estuviese diversificada por principio en una pluralidad de «ópticas» o de «juegos de lenguaje». En efecto, si la conciencia del significado fuese reductible behavioristamente al empleo fáctico del lenguaje en un juego determinado, no podría explicarse la intencionalidad que permite al hombre tener conciencia de la situación como tal situación fáctica y «(...) determinar como 'algo' no sólo el significado de las palabras desde el contexto de la situación sino también una nueva situación con ayuda del significado de las palabras»³³. De algún modo, en cada juego lingüístico existe una precomprensión del sentido en general. Dicha precomprensión universal ha de ser también supuesta para explicar la estructura de los juegos de lenguaje que, por su modo de descripción, se hallan referidos a otros juegos de lenguaje. Tal es el caso de lo que Apel llama el «juego hermenéutico» que se pone en práctica, por ejemplo, en la interpretación

31. Cfr. APEL, T.F. I., 355-362.

32. En este sentido, las *Investigaciones filosóficas*, observadas a la luz de *El ser y el tiempo* heideggeriano, justificarían que todo uso lingüístico implica lo que Heidegger llama el «cotidiano ser-en-el-mundo», pues la posibilidad (manifiesta en el *Tractatus*) de una representación objetiva de la totalidad de los hechos (el «mundo») a través de la estructura lógica unívoca e inalterable del lenguaje, ha sido sustituida ahora por la «(...) diversidad y profundidad de la comprensión del ser no objetiva (pero ya presupuesta en la constitución de los objetos (...)). APEL, T.F., I, 248. Cfr. 241-264. Pese a las diferencias notables entre las filosofías wittgensteiniana y heideggeriana, Apel pone en claro su proximidad. La praxis vital que Wittgenstein asocia al uso en un juego lingüístico puede ser entendida como forma en la que se estructura una precomprensión del mundo operada en el lenguaje natural, donde estamos en relación con las cosas desplegando un mundo práctico como totalidad de sentido; el pragmatismo wittgensteiniano puede ser interpretado como presuponiendo «(...) un comprender originario de algo que puede liberar (freigeben) muy diversos datos según el juego lingüístico entretreído con la forma de vida» (APEL, *Ibid.*, 252).

33. APEL, T.F. I, 171.

de un texto antiguo; cuando tal interpretación se realiza tiene que crearse la unidad de un diálogo³⁴, cuya continuidad a lo largo del tiempo queda reflejada en el intento de comprensión humana de su historia acontecida.

Retomando ahora el argumento apeliano, lo que el «juego trascendental del lenguaje», postulable como instancia de la participación en diferentes juegos lingüísticos, contiene de común a todos ellos es una dimensión racional y formal, una capacidad racional; «en» realidad, lo común entre todos los 'juegos lingüísticos' radica, a mi juicio, en el hecho de que, con el aprendizaje de un lenguaje (es decir, con la efectiva socialización en una 'forma de vida' 'entretreída' con el uso del lenguaje) se aprende a la vez algo así como el juego lingüístico, es decir, la forma humana de vida; se adquiere básicamente la competencia para reflexionar sobre el propio lenguaje o forma de vida y para comunicarse con todos los demás juegos lingüísticos»³⁵.

El segundo argumento apeliano «con Wittgenstein contra Wittgenstein» trata de explicar la posibilidad de las innovaciones semánticas que el espíritu creativo del hombre introduce respecto al lenguaje fáctico, empleado públicamente. De acuerdo con la teoría del significado como uso, tales innovaciones han de hacer valer nuevos criterios de empleo en los que nuevos conceptos, nuevos descubrimientos, nuevas propuestas de interpretación de los fenómenos, etc., adquieran una significatividad pública. Dichos criterios no pueden venir proporcionados por juegos lingüísticos ya en uso, puesto que en ese caso carece de sentido hablar de «innovación» o de «creación». Sin embargo, el innovador, de acuerdo con otra de las tesis wittgensteinianas expuestas, no puede hacer uso de un «lenguaje privado»; todo esto obliga a postular de nuevo un juego lingüístico ideal y trascendental al que recurre el innovador, un juego que se descubre ahora como instancia normativa para el control público del seguimiento de reglas³⁶.

Podría objetarse ahora que las «innovaciones» aludidas pueden ser explicadas mediante la tesis de que el innovador opera desde nuevos o distintos juegos lingüísticos, siempre concretos, y no necesariamente mediante la invocación de un juego trascendental e ideal. Apel respondería con seguridad que la propuesta de nuevas interpretaciones está asociada ineludiblemente con una pretensión racional de validez universal,

34. Cfr. APEL, T.F. I, 350-354.

35. APEL, T.F. II, 131.

36. Cfr. APEL, T.F., II, 331 ss.

cuya posible resolución no acata por principio el veredicto de ningún juego lingüístico fáctico, por constituir éste último una comprensión limitada del mundo. A una pretensión universal de validez sólo corresponde la anticipación de un juego lingüístico que arbitre universalmente las reglas de lo válido. Los criterios del uso correcto de las palabras no están definitivamente establecidos, y, al mismo tiempo, el proceso de determinación de dichos criterios por medio de innovaciones y transformaciones tiene que invocar criterios máximamente públicos. Esa coyuntura la explica Apel mediante la tesis, cuyas implicaciones analizaré en breve, según la cual el innovador «anticipa» las reglas de uso ideales.

Apel refuerza estos dos argumentos invitando a la percepción del carácter autocontradictorio de la tesis wittgensteiniana de acuerdo con la cual los juegos lingüísticos constituyen una pluralidad inconmensurable. Partiendo de que el pensamiento no puede negar con sentido su pretensión de validez universal (pues semejante rechazo se formula también como válido universalmente) puede ser desvelada su aporética más esencial: «el que niega la unidad de la analogía de todos los posibles significados de la palabra 'juego lingüístico' no puede como filósofo decir absolutamente nada con sentido sobre los juegos lingüísticos, cosa que Wittgenstein (al decir de él) no pretende en absoluto; mas tampoco podrá decir (con sentido) que no hay ninguna unidad de analogía dentro de la diversidad de significados, ligada al lenguaje, de una palabra (y que ello esté en la esencia del uso humano del lenguaje)»³⁷. Todo ello hace necesario suponer, junto a la pluralidad de criterios rectores proporcionada por los juegos lingüísticos, una «(...) unidad trascendental de los diversos horizontes regulativos, que no puede estar dada, pero, no obstante, establece a priori una conexión comunicativa entre los juegos lingüísticos dados cuasi-empíricamente»³⁸.

2. Consecuencias: la anticipación del acuerdo ideal

La discusión apeliana con Wittgenstein constituye, en el despliegue de la pragmática trascendental apeliana, un eslabón esencial. Me gustaría ahora extraer de ella las consecuencias fundamentales. Su función en el proceso argumentativo de nuestro autor concierne, al menos, a dos

37. APEL, T.F. I, 262.

38. APEL, T.F. II, 242.

finalidades: por un lado, la de mostrar el alcance de la autorreflexividad del pensamiento filosófico y el sentido de ésta; por otro, completar la concepción «hermenéutico-trascendental» del lenguaje (explicitada en el capítulo anterior), caracterizando al acuerdo intersubjetivo no sólo como instancia trascendental de la interpretación actual del «sentido», sino también como un ideal que, en cierto modo, representa la anticipación de la convergencia final del proceso interpretativo realizado en el diálogo entre los hombres. Explicitemos con mayor precisión estos dos resultados:

a) Frente al «primer Wittgenstein», que condena al sinsentido la autorreflexión filosófica, los argumentos apelianos han tratado de mostrar que la filosofía está inexcusablemente remitida a la reflexión acerca de sus condiciones trascendentales mínimas. Esta estructura fue mencionada en la primera parte bajo el título de «postulado de autorrecuperación» (*Selbsteinholungs-postulat*) de la reflexión filosófica y considerado núcleo arquitectónico del proyecto de una teoría de los tipos de racionalidad. Frente al «segundo Wittgenstein», se muestra que dicha praxis reflexiva, por otro lado, posee su condición de posibilidad en el «juego trascendental del lenguaje». La «trascendentalidad» de este peculiar juego lingüístico puede ser entendida desde dos puntos de vista íntimamente conexiones:

En primer lugar, está concebido como un postulado que, kantianamente, viene exigido *qua* condición de coherencia interna de la razón. En este sentido, se trata de una instancia no demostrable ni deductivamente (a partir de axiomas precedentes) ni inductivamente (por generalización de hechos empíricos), sino admisible como un postulado *a priori* en virtud de una autorreflexión del *logos* filosófico acerca de sus propias condiciones de posibilidad.

En segundo lugar, constituye la fuente de las normas universales que rigen idealmente el proceso de justificación de pretensiones de validez en el que consiste el discurso fáctico de la filosofía. Cuando Wittgenstein hace depender en *Über Gewißheit* la validez de los argumentos del sistema de creencias, visiones del mundo o formas de vida supuestos en el uso del lenguaje y ya no justificables desde el punto de vista del pensador³⁹, absolutiza un aspecto parcial de la idiosincrasia propia de la praxis filosófica. Indudablemente, toda justificación de pretensiones de validez debe hacer uso de argumentos que se apoyan en suposiciones o hipótesis o, tal vez, en dogmas inconfesados e impuestos por el marco social o histórico antecedente. Precisamente a esta parcialidad nos

39. Cfr. WITTGENSTEIN, 1969, §§ 140, 144, 206, 274.

condena la facticidad de la existencia, que Apel, interpretando a Heidegger, ha venido asociando con el fenómeno de la «precomprensión» del sentido, implícito en todo uso del lenguaje. Ahora bien, al mismo tiempo todo argumento, como acto racional, pretende validez universal y, por consiguiente, invoca criterios de reconocimiento también universales. Puesto que éstos, habida cuenta de la facticidad existencial aludida, no arbitran en acto histórica o culturalmente, han de ser entendidos como presupuestos ideales. De un modo potencial, el hablante posee, a juicio de Apel, un saber reflexivo acerca de dichos criterios, por lo que son reconstruibles filosóficamente. De ello se ocupará, más adelante, la pragmática trascendental como indagación de las condiciones de posibilidad del acto de argumentar.

Con esto alcanzaríamos el telón de fondo de la concepción apeliana de la racionalidad filosófica. Ésta nos aparece como agente de una fundamentación última: se trata de un *logos* autorreflexivo que ha de reconstruir las reglas del «juego trascendental del lenguaje». El despliegue de esta actividad racional encierra una circularidad, puesto que las «reglas» que son objeto de reconstrucción han de ser también las que rigen la inteligencia reflexiva de la reconstrucción misma: el «juego trascendental del lenguaje» está presupuesto en toda autorreflexión filosófica. Mas dicha «circularidad» constituye precisamente el rasgo esencial de la razón autofundante. «Lo más notable de la fundamentación última filosófica se halla entonces en el argumento reflexivo (pragmático trascendental y no deductivo) de que no se puede razonar o decidirse prácticamente ni a favor ni en contra de las reglas del juego trascendental del lenguaje, sin presuponer ya esas reglas»⁴⁰.

b) La postulación del «juego trascendental» se muestra eficaz en la explicitación del concepto «hermenéutico-trascendental» apeliano del lenguaje: permite entender el «acuerdo» intersubjetivo que, según dicho concepto, debe presuponerse como condición trascendental de la interpretación del «sentido»

1º. Como acuerdo universal.

2º. Como acuerdo ideal anticipado en el proceso comunicativo.

Repárese el lector en el hecho de que ambos rasgos no pueden inferirse directamente de la tesis apeliana, ya desarrollada, de que la comunicación lingüística a nivel pragmático posee una función constitutiva respecto al significado de las palabras; pues, por un lado, esta tesis no excluye aún

40. APEL, 1976b, trad. cast. 1, 173.

la hipótesis de la diversificación del acuerdo, es decir, de la existencia de una pluralidad insuperable de acuerdos comunicativos correspondiente a la pluralidad de comunidades lingüísticas (multiplicidad de culturas humanas y de sus lenguas respectivas). Por otro, no permite inferir un argumento que descarte la reducción historicista del acuerdo, es decir, su dependencia exclusiva respecto a la tradición y la unidad contingente que ésta proporciona como marco de creencias compartidas.

Universalidad e idealidad del «acuerdo» son ahora características derivables de la existencia de una competencia comunicativa, distintivo del *logos* humano, que permite la traducción de unos lenguajes a otros y la tematización de sus diferencias. Dicha competencia viene exigida por la necesidad de explicar la compatibilidad entre dos resultados, que Apel considera incuestionables, de su discusión con Wittgenstein: la pluralidad de «juegos lingüísticos» (y, por tanto, de formas de vida humana y comprensiones del mundo), a lo que conduce la teoría del significado como uso, por un lado; por otro, el postulado normativo del «juego trascendental del lenguaje», cuyas reglas conciernen a la razón universal de los hombres⁴¹. De todo ello se desprende que el acuerdo comunicativo puede y debe, en principio, merced a la competencia comunicativa, incorporar las interpretaciones pragmáticas del significado procedentes del espectro completo de la diversa praxis lingüística de los hombres.

Ahora bien, el estigma de la finitud, de cuya inexorabilidad ha dado suficientemente cuenta el concepto «hermenéutico-trascendental» del lenguaje, constriñe a posponer la universalidad del acuerdo y a hacerlo depender de una comunidad ideal de comunicación. Esta comunidad ideal, propiciadora de un acuerdo último sobre el sentido, aparece ahora como explicitación del «juego lingüístico trascendental» que hubo que postular *qua* instancia de control del seguimiento humano de reglas⁴². Dicho de otro modo: el «juego trascendental del lenguaje» contiene las reglas pragmático-trascendentales de la comunicación ideal.

En el proceso de conocimiento y de interpretación (del sentido del ser de lo real, como sabemos), la «opinión última» representada por el acuerdo ideal constituiría la interpretación acabada, y la única pensable como «absoluta» para el hombre. Se trataría de una «síntesis hermenéutica» que (en el marco de una filosofía trascendental transformada) ocupa el lugar de la kantiana «unidad de la conciencia del objeto y la autocon-

41. Cfr. APEL, T.F. II, 333-336.

42. Cfr. *Ibid.*, 331.

ciencia»⁴³. Dicha síntesis hermenéutica, a diferencia de la síntesis lógica o categorial kantiana, ha de ser presupuesta en la «constitución del sentido» de los datos de la experiencia como anticipada en la comunicación comprensiva de los hombres.

Este resultado, por otro lado, clarifica parte de los argumentos ofrecidos anteriormente. Entre el juego lingüístico trascendental y la diversidad de los juegos lingüísticos o formas de vida dados fácticamente existe una estrecha y peculiar relación. En cada juego lingüístico está anticipado el «juego lingüístico ideal», es decir, una inteligibilidad virtual de las reglas ideales del uso de las palabras, lo que permite, tanto la crítica interna de cada juego, mediante la corrección innovadora de sus «reglas», como el diálogo entre distintos juegos lingüísticos. Las reglas del «juego lingüístico trascendental», por constituir criterios últimos de validez, están «anticipadas» ya en todo argumento concreto. Representan, por tanto, los componentes de un *apriori* situacional que impele al hombre finito y mortal a anticipar de forma necesaria en sí mismo a la humanidad en sentido genérico. Tal es la versión apelianiana de lo que considera un descubrimiento fundamental de Heidegger en *Sein und Zeit*, a saber, la estructura del «adelantarse a sí misma» (*sich vorweg sein*) de la existencia humana⁴⁴.

Todo ello significa que la racionalidad de la acción comunicativa impulsa al sujeto a situarse, en virtud de las pretensiones de validez que yacen en todas sus creencias justificadas y apuestas éticas, en la posición virtual de un miembro de ese diálogo ideal en el que tales creencias y apuestas encontrarían asentimiento. El hombre «de carne y hueso» —empleando la pregnante expresión de Unamuno— anticipa, desde el contexto finito y fáctico de su existencia histórica concreta, al hombre ideal, y la anticipación de ese hombre ideal es coincidente, podríamos decir, con la anticipación de la comunidad ideal; en términos apelianos, el hombre, «(...) en cuanto 'homo sapiens' exitosamente socializado y provisto de competencia comunicativa tiene por necesidad la constitución de un ser que siempre se ha identificado en forma de esbozo con la comunidad ideal de comunicación y ha reconocido implícitamente las reglas pragmático-trascendentales de comunicación»⁴⁵. Desde este punto de vista, la reconstrucción de las reglas del «juego lingüístico trascenden-

43. Cfr. APEL, 1968d, 423 ss. y APEL, T.F. I, 294.

44. Cfr. APEL, 1976, trad. cast. 1, 170; T.F. I, Introd., 71; E.E., 161; D.V., 101.

45. APEL, 1976b, trad. cast. 1, 170.

tal» postulado por Apel puede ser especificada como reconstrucción de las reglas universales del diálogo.

3. La transformación semiótica de la filosofía trascendental: «con y más allá» de Peirce y Kant

Con el desarrollo del concepto «hermenéutico-trascendental» del lenguaje se ha utilizado implícitamente la idea de que en el lenguaje opera una relación entre tres instancias: la dimensión estructural, en la que se integran las relaciones entre los signos; la dimensión ontológica de la relación referencial entre lenguaje y mundo; la dimensión del uso lingüístico por parte de los hablantes. La función constitutiva de esta última respecto al significado condujo a admitir al acuerdo comunicativo como condición trascendental de posibilidad de todo «sentido».

En el ámbito de la Teoría de la Ciencia de nuestro siglo, la pertinencia de los tres ámbitos mencionados fue reivindicada por Ch. W. Morris al añadir a las dimensiones signícas «sintáctica» y «semántica» —que constituían el objeto de estudio del empirismo lógico— también la dimensión «pragmática» de la interpretación de los signos. Morris postulaba, en consonancia con ello, tres disciplinas de la semiótica: sintáctica, semántica y pragmática⁴⁶.

Sin embargo, Morris consideró a la función pragmática de la interpretación como una praxis comportamental descriptible behavioristamente, reproduciendo aquella concepción del conocimiento que en la primera parte de nuestro trabajo definimos, con Apel, «Ciencia Unificada» (*Einheitswissenschaft*). Con ella se considera que el sujeto del conocimiento —el sujeto práctico-comunicativo, según Apel— es objetivable por principio. Simultáneamente, el *logos* lingüístico queda reducido a *logos* representativo (pues el sentido pragmático ya sólo puede reivindicarse como subjetivo o convencional, pero no como activamente mediador en la relación lenguaje-mundo). La absolutización de la semántica referencialista elimina todas las barreras para el despliegue de una reducción lógico-matemática del *logos*⁴⁷.

46. MORRIS, Ch. W., 1938 y 1945.

47. Trabajos apelianos pertinentes: APEL, 1975e, 55 ss.; 1978c, 102 ss. y 1973d. En APEL, 1986c, 52-60, se analiza la «teoría de los actos de habla» de Grice a Searle, como una continuación que no supera a dicho paradigma.

Las aporías de esta concepción han sido ya suficientemente expuestas en el marco del concepto apeliiano «hermenéutico-trascendental» del lenguaje. Consecuentemente, es preciso reivindicar, para una teoría de la ciencia y de la verdad que sea coherente con éste, una semiótica distinta. La interpretación apeliiana de la doctrina de Ch. S. Peirce intenta cumplir ese cometido.

3.1. La tridimensionalidad del signo: desde Ch. S. Peirce

Define Peirce su filosofía como una semiótica general que trata de las condiciones generales de los signos y, desde ahí, de la verdad y de las leyes del pensamiento. Su edificio lógico se eleva sobre el concepto fundamental de «Representación». «Todo signo —dice— representa un objeto independiente de sí mismo». Ahora bien, la representación es un concepto lógico que sustituye una visión diádica del lenguaje por una triádica. La representación, la estructura funcional del signo, es «(...) su relación con el objeto para el intérprete de la representación»⁴⁸.

En la textura interna del conocimiento mediado semióticamente están implicadas tres categorías lógicas correspondientes a la tríada que, en la terminología típica de la filosofía del lenguaje actual, podríamos considerar constituida por el «objeto» (como referente del lenguaje), el lenguaje en sentido estricto (como relación entre signos), y el «sujeto» (que aplica o usa la lengua).

Entre estas tres categorías lógicas hay una relación triádica, en la medida en que lo que llamamos «objeto» es siempre «para un sujeto» y está inserto en un proceso de conocimiento lingüístico. Y esa relación triádica constituye, según la concepción de Peirce, un ensamblaje fundamental no susceptible de separación o abstracción. Con ello se intenta superar el dualismo congelado que se estanca, bien en las relaciones entre lenguaje y mundo, bien en las que mantiene el lenguaje con el sujeto hablante.

En este punto de partida cree haber encontrado Apel una intelección fundamental respecto a una condición *sine qua non* del proyecto mismo de la teoría semiótica del conocimiento. Dicho proyecto, se concluye ahora, ha de evitar cualquier tipo de «falacia abstractiva». Se incurre en «falacia abstractiva» toda vez que se propicia una reducción de la relación triádica del conocimiento a una relación diádica. Los posibles reduccionis-

48. PEIRCE, Ch. S., 1987, 219.

mos en esta línea son tres⁴⁹: en primer lugar, un «idealismo de la conciencia», que tematiza a la conciencia (al sujeto) omitiendo la presuposición de los signos y su función en la interpretación de la realidad; en segundo lugar, un «realismo naturalista», que considera posible pensar lo real independientemente del lenguaje y de su uso por el sujeto; finalmente, un «lingüisticismo», que obvia la circunstancia de que el significado extensional-ontológico está relacionado ineludiblemente con el significado intensional, en la constitución del cual, por lo demás, participan necesariamente los hablantes interpretando comunicativamente el significado de los signos.

El proceso triádico de la semiosis pertenece al funcionamiento del lenguaje natural, puesto que en él interviene la dimensión pragmática del uso por parte del sujeto; en este contexto se hace significativa la tesis apeliiana, ya abordada a propósito de su concepción hermenéutico-trascendental, según la cual el lenguaje natural es irrebalsable, en el sentido de que permanece como instancia última del pensamiento y no es susceptible de una objetivación o formalización lógico-semántica. Esto significa que la semiosis ocupa un lugar trascendental en el espacio del conocimiento: no puede ser tematizada filosóficamente como un «objeto semántico», sino como una «condición de posibilidad» de la descripción y de la interpretación.

Apel ha intentado justificar el carácter necesario de la configuración triádica del conocimiento señalando, en conexión con la tríada objeto-lenguaje-sujeto, la función epistemológica de tres distintos usos del signo cuya vinculación le parece inexorable, utilizando la semiótica peirceana⁵⁰:

1. En primer lugar, la representación sgnica del mundo implica un uso del signo como «icono». Dicho uso permitiría la expresión del «ser-así» de las cosas a través del signo e involucraría una captación libre de relaciones —inmediata— de los fenómenos (el objeto del conocimiento). Constituye la clave semiótica para entender la «donación del mundo» y el análogo lingüístico del husserliano «ser dados» los fenómenos para una conciencia.

2. Ahora bien, en todo juicio de experiencia debe ser integrado, al mismo tiempo, un uso del signo como «índice» (función de pronombres o adverbios), para garantizar una identificación espacio-temporal de los

49. Cfr. APEL, 1975e, 49-51.

50. Cfr. APEL, 1975a, 225-234, 190-195, 230-232; T.F. II, 162 ss.; 1986g, 88-93 y 1987e, 126-130.

objetos. Sólo mediante índices como «aquí», «ahora», «esto», puede ser distinguida una descripción del «mundo real» de una descripción de un «mundo imaginario». Cuanto más complejo es el objeto, más patente se hace la necesidad de esta función. Este uso se sustenta en una relación diádica del signo con el objeto que denota; permite entender, así mismo, los «juicios perceptivos» realizados por cada sujeto en el conocimiento, en la forma «esto de aquí es un A».

3. Mas si un conocimiento ha de tener validez, se hace necesario presuponer un uso «simbólico» del signo; éste introduce el lenguaje conceptual y permite la mediación de lo específico con lo general de la significación lingüística. A través de los conceptos se realiza la «síntesis» de la «representación de algo como algo».

Esta última función sintética es incomprensible si no se atribuye al uso simbólico un valor interpretativo y, por tanto, falible, pues el simbolismo introduce en la relación signica al sujeto de conocimiento, cuyo empleo del lenguaje es constitutivo respecto a la dimensión «intensional» del significado: dicho sujeto —como ha tratado de probar el concepto hermenéutico trascendental del lenguaje— está remitido, ya siempre, a una precomprensión fáctica realizada comunicativamente en la praxis.

A través del símbolo se opera la relación triádica de representación: ésta está dirigida al mundo, tiene lugar a través del signo (en sentido estricto, como vehículo material) y es siempre «para» un intérprete. La estructura triádica, por otro lado, es necesaria, porque si el lenguaje constase de «símbolos puros» que fijasen claramente el significado de los términos, no podría cumplir su función comunicativa, ya que éstos no podrían ser utilizados por los hombres. Para ello son necesarias las funciones de icono y de índice; mas sólo a ese nivel simbólico se puede operar una «síntesis» de la representación del mundo. La intelección fundamental que confirma la ineluctabilidad de esa triple relación en la adquisición de conocimiento consiste en una trasposición semiótica de la demostración kantiana de que la intuición sin conceptos sería «vacía» y los conceptos sin intuición «ciegos». En efecto, si ahora reconocemos a las funciones de icono e índice como operaciones necesarias que aferran el lenguaje a la realidad sensible, podemos decir que el símbolo, como función conceptual representativa e interpretativa del ser de lo real, es «vacío» sin la suposición de las dos anteriores y aquéllas «ciegas» sin él.

3.2. Implicaciones respecto a una transformación del kantismo

Trascendentalidad y tridimensionalidad de la semiosis, es decir, del proceso de representación signica del mundo, son, pues, las bases de la semiótica trascendental apeliana, cuyo sentido anuncié al principio. Las condiciones de posibilidad y validez de la experiencia coinciden, en ese contexto, con las del conocimiento signicamente mediado. En este sentido, nuestro autor pretende, más allá de Peirce, utilizar la tesis de la tridimensionalidad del signo en el proyecto de una «transformación semiótica» de la «lógica trascendental» kantiana.

He aquí las implicaciones fundamentales del análisis anterior en orden a una transformación semiótica de la filosofía trascendental clásica:

a) Realismo Crítico.

En primer lugar, con las categorías analizadas a propósito de las funciones del signo obtenemos una primera base para sustituir el sujeto kantiano del conocimiento —la conciencia individual— por el sujeto interpersonal de una comunidad, a través de un «realismo crítico». A juicio de Apel, esto se deriva de la «máxima pragmática» peirceana, el método implícito en todo conocimiento sintético.

Intentaré aclarar brevemente el sentido de dicha máxima⁵¹. Un conocimiento sintético necesita conceptos universales. Los conceptos universales forman parte necesariamente de las proposiciones científicas. Ahora bien, puesto que el uso simbólico del lenguaje, como dijimos, implica siempre una interpretación, dichas proposiciones no son necesarias *a priori* o actualmente válidas. Son falibles. Para comprobar su validez se hace irremediable deducir del sentido universal de los predicados consecuencias experimentables en forma de pronósticos condicionados, con el fin de la contrastación empírica. Considérense las proposiciones siguientes (donde «A» es un nombre que denota un objeto):

- (i) «Esto es un A».
- (ii) «Aquel A posee determinadas propiedades».

El sentido de la segunda proposición consiste en explicitar el significado del concepto «A» (que queda indeterminado en la primera) a través de

51. Cfr. APEL, 1975a, 106-115 y 141-144; 1987e, 139.

múltiples predicados que esclarecen las propiedades del objeto denotado. De acuerdo con la «máxima pragmática» peirceana, para determinar la posible validez de dicha explicitación tenemos que efectuar un «experimento mental» en el cual son considerados, por un lado, algunas operaciones en relación al objeto al que asociamos ciertos predicados y, por otro, experiencias que habría que esperar en el caso de tales actos.

La «máxima pragmática» se convierte en un criterio del sentido y del sinsentido de conceptos universales que modifica el criterio verificacionista de Berkeley, Hume, Comte y Mill. Lo que exige esta máxima como condición del sentido del uso de un concepto no es que sea posible una representación mental actual del objeto denotado por él, sino la posibilidad de un comportamiento práctico futuro en relación a la comprobación paulatina de sus propiedades. Los conceptos universales no tienen, por consiguiente, que existir en la conciencia como «*species intelligibilis*», sino sólo de un modo «*habitualiter*»⁵².

Esto convierte a la «máxima pragmática», a juicio de Apel, en principio regulador adecuado de un realismo crítico apto para comprender el proceso de conocimiento como un proceso interpretativo que toma como punto de partida una definición de esencias⁵³. El comienzo de dicho proceso se instaura mediante un «bautizo» inicial por medio del cual asociamos a un «nombre» o a un concepto universal un determinado ámbito de la realidad. En tal «bautizo» se presuponen las funciones de «icono» y de «índice» del signo, es decir, tiene lugar una «donación» de lo real que es dependiente de un contexto. Semejante «bautizo» proporciona «evidencia fenomenológica», pero ésta no coincide aún con la verdad intersubjetiva del conocimiento de algo «como algo». Para ello se hace necesaria la interpretación de los signos, en la que la certeza sensible queda «superada». Dicha «superación» se realiza por medio de la interpretación realizable por los sujetos y bajo el presupuesto del principio regulador contenido en la «máxima pragmática».

Se trata de un proceso en el que el uso simbólico del signo y, por tanto, la interpretación, interviene en la «(...) determinación del significado extensional del nombre ofrecido, que se ha empezado ya a determinar

52. Por ejemplo, la proposición «esto es vino» cumple la función de anticipar una acción posible que está determinada por el «hábito» asociado al predicado «es vino». Según esto, la proposición anterior significa, entre otras muchas cosas, «esto puede beberse». La determinación del concepto «vino» exige, sin embargo, un mayor despliegue de determinaciones de predicados aplicables. Cfr. APEL, 1975a, 141-142.

53. Cfr. APEL, 1986g, 91-95.

desde la definición por indicadores, en el sentido de la determinación del significado intensional del concepto correspondiente —determinación todavía en espera, pero en principio posible»⁵⁴.

Esta estructura metódica está compuesta por la interrelación de tres tipos de inferencia que intervienen en la formación de un conocimiento sintético⁵⁵. En primer lugar, se trata de la «inferencia abductiva», que proporciona el conocimiento de nuevas cualidades del ser. Su estructura sería la del silogismo siguiente: «Esto es así» (1ª premisa); «Lo que es así pertenece a la regla de un 'A'» (2ª premisa); «entonces, esto es un 'A'» (conclusión). Esta inferencia —que incluye una hipótesis (2ª premisa)— necesita de la participación de otro tipo de inferencia, «la inferencia inductiva», pues contiene una premisa universal que tiene que ser comprobada empíricamente. Ahora bien, la inducción, como proceso de validación, sólo puede llevarse a cabo desde la elaboración de «inferencias deductivas» (deducción de pronósticos condicionados a partir del sentido universal de un predicado).

En la caracterización de este realismo crítico apeliiano hay que añadir, para terminar, que el sujeto del conocimiento deja de ser la conciencia individual. El punto de vista kantiano presupone que las condiciones para el conocimiento de lo real pertenecen ya a cada conciencia particular, y que, como condiciones universales, son idénticas *a priori* en todos los individuos. En oposición a este punto de partida, el carácter semiótico del proceso de conocimiento fortalece los resultados dialógicos del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje. Los procesos racionales de inferencia son, por principio, comunicativos, pues la determinación extensional del significado de los conceptos se convierte ahora en un proceso histórico en el que participan las perspectivas y aportaciones interpretativas de un sujeto supraindividual. La comunidad ocupa el lugar de intérprete. Volveré sobre esta tesis en breve.

b) Entretejimiento entre «apertura» y «justificación» del sentido

Los principios de la semiótica permiten, en segundo lugar, profundizar el problema kantiano de la «validez del conocimiento» a través del problema fenomenológico-hermenéutico de la «constitución del sentido». A la luz de la tridimensionalidad explicitada del signo, puede ser

54. APEL, *Ibid.* 92-93.

55. Cfr. APEL, 1987e, 120-123; T.F. II, 163 s.; y APEL, 1975a, 210 ss.

analizado el proceso de investigación como una estructura metódica en la cual la «donación» del mundo y la determinación de la validez de nuestra conceptualización (o, de otro modo, el aspecto pasivo del conocimiento, en cuanto operación siempre realizada desde una precomprensión del mundo, desde una «apertura del sentido», y el aspecto activo de la crítica y la comprobación) están entrelazados.

A propósito del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje ya desplegado, la reflexión apeliana se dirigió al problema del «sentido» de los términos, es decir, a las condiciones de posibilidad de la constitución del significado lingüístico y, así, del «sentido» del ser de las cosas; la semiótica trascendental esclarece la conexión entre aquella problemática y la de la validez del sentido; En efecto, como se ha visto, todo conocimiento utiliza una experiencia «dada», una «donación del mundo» (asociada a la función icónica del signo) y ese aspecto pasivo y primario de la percepción inmediata necesita de una interpretación que explicita su sentido para constituir conocimiento. Pues bien, ahora queda claro, según el análisis apeliano, que en dicha interpretación se conjugan dos actos epistemológicos. Por un lado, un acto prerreflexivo de comprensión de lo dado a la luz de una precomprensión antecedente, pues los sujetos han heredado ya del pasado y de su específico punto de vista cultural coordenadas fácticas globales de interpretación de los fenómenos. Por otro lado, la interpretación comporta un acto reflexivo y valorativo, corrector, pues exige, como se ha mostrado, procesos de inferencia sintética en el marco de la investigación racional. Cada inferencia sintética constituye una justificación metódica de la validez de una opinión, y dicha justificación se convierte, a su vez, en lo sucesivo, en un factor generador de interpretaciones, colaborando, así, en una nueva «apertura del sentido». Con ello queda abierta la posibilidad de una «(...) superación de la hoy dominante separación entre los procesos de inferencia racionales —y con esto, también, los procesos de aprendizaje— por un lado, y los procesos de la interpretación lingüística del mundo, es decir, de la 'apertura del mundo', por otro, una separación en la cual los últimos son presupuestos como irracionalmente fatales (...)»⁵⁶.

Una consecuencia fundamental de lo anterior es la que sigue. A las condiciones de posibilidad de la experiencia pertenece ese proceso dialógico de interpretación en el que se entrecruzan la justificación reflexiva y la interpretación hermenéutica del sentido. Las condiciones

56. APEL, 1987c, 149.

pre-lingüísticas de conciencia que Kant postuló como condiciones de posibilidad de los juicios de experiencia no pueden erigirse ahora en fundamento trascendental del conocimiento. La sujeción de éste al lenguaje y, por tanto, a los procesos de interpretación lingüística, hace pensable la falibilidad de las «proposiciones sintéticas a priori» mismas, que para Kant constituían la base de la ciencia y poseían una validez absoluta. La validez de tales juicios está sujeta —destaca ahora Apel— a evidencias intersubjetivas de un determinado «juego lingüístico», es decir, de una determinada perspectiva hermenéutica en la que rige una concreta y finita «apertura del sentido», por lo que son reinterpretables en el marco de la investigación comunicativa⁵⁷.

Estos resultados, significativos para una transformación de la filosofía trascendental, son fundamentales en el marco de la hermenéutica trascendental apeliana, que abordaré más adelante y que, como indiqué al inicio, constituye un proyecto filosófico apeliano incluido en el ámbito, más extensivo, de una semiótica trascendental.

c) El acuerdo ideal como «última opinión» y «punto supremo»

La semiótica peirceana, como reconstrucción lingüística de la «lógica trascendental» kantiana, permite, a juicio de Apel, interpretar el presupuesto de una comunidad ideal de comunicación en los términos de un «punto supremo» del conocimiento racional y, así, proporcionar un análogo semiótico de la función sintética que Kant atribuía a la razón.

Como es sabido, la tarea de la razón en el escenario trascendental del conocimiento, consiste según Kant en establecer una unidad sistemática de todas las posibles operaciones empíricas del entendimiento. La unidad sistemática de las representaciones cognitivas del entendimiento es un principio trascendental que representa una condición universal a priori sólo bajo la cual las cosas pueden llegar a ser objetos de nuestro conocimiento. De acuerdo con Kant, la multiplicidad de las representaciones de la conciencia en el proceso del conocimiento exige una unidad autoconsciente⁵⁸. Ésta es unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia. Kant la llama «unidad sintética de la apercepción»

57. Cfr. APEL, 1976b, trad. cast. 1, 195 ss..

58. KANT, I., *Kr. r. V.*, B 134: «Sólo llamo más a todas las representaciones en la medida en que puedo abarcar en una conciencia la diversidad de las mismas. De lo contrario, tendría un yo tan abigarrado y diferente como representaciones —de las que fuese consciente— poseyera».

(*synthetische Einheit der Apperzeption*). Sólo así se hace comprensible un conocimiento coherente y unitario: los fenómenos, para que puedan significar algo para mí, han de dejarse incorporar en una síntesis empírica (síntesis de condiciones aprióricas del conocimiento, pertenecientes a la conciencia, y de lo «dado» de modo sensible); toda síntesis empírica concreta, como representación de un fenómeno o grupo de fenómenos, pone en juego las leyes de una síntesis virtual y última que reuniría a todos los objetos de una experiencia posible en una sola autoconciencia. En cuanto precede *a priori* a todo pensamiento determinado, Kant considera a la unidad sintética de la apercepción como el principio más elevado (*der oberste Grundsatz*) del conocimiento humano⁵⁹ y como el «punto supremo» (*der höchste Punkt*) del cual ha de depender todo uso del entendimiento, incluida la lógica entera y, en conformidad con ella, la filosofía trascendental⁶⁰.

Entiendo que la «prueba» apeliana de la ineluctabilidad de dicha presuposición se ha realizado por medio de la reflexión pragmático-trascendental acerca de la posibilidad del pensamiento filosófico mismo. El «juego trascendental del lenguaje», como se ha visto, es una instancia que está presupuesta, no sólo en la reflexión filosófica, sino en toda forma de discurso; es fuente de una legalidad ideal que se anticipa en toda crítica de la validez, en cualquier crítica ejercida en un escenario («juego lingüístico») particular y actual del uso del lenguaje. Los argumentos a favor de la posibilidad de la autorreflexividad del lenguaje sustituyen ahora, a mi juicio, a la «deducción trascendental», que es la prueba kantiana. Pues bien, si la razón debe concretarse —de acuerdo con el giro lingüístico apeliano— mediante el concepto de lenguaje⁶¹, la legalidad del «juego trascendental» ya siempre anticipado, condición de la autorreflexividad y de la crítica, sustituye ahora a la legalidad del «yo» kantiano, que precede «a priori» a todo pensamiento actual. Pero también vimos que las reglas del juego lingüístico trascendental constituyen las condiciones de un diálogo ideal. Por consiguiente, es el acuerdo último de una comunidad ideal el que constituiría, en una transformación de la filosofía trascendental, la síntesis última del conocimiento. Dicha comunidad ideal sería, a su vez, portadora del acuerdo ideal sobre el ser de las cosas, un acuerdo que constituye la «síntesis trascendental de la interpretación

59. Cfr. *Ibíd.*, B 135.

60. *Ibíd.*, B 134, nota.

61. Cfr. APEL, T.F. II, 319.

mediada lingüísticamente» y que sustituye al aludido «punto supremo» de la teoría kantiana⁶².

El acuerdo último de la comunidad ideal constituye, en definitiva, una condición de posibilidad del sentido del proceso real del conocimiento. Dicho acuerdo sustituye ahora también a la «última opinión» que, según Peirce, representaría el final de la investigación de la verdad y que incluiría la síntesis de todas las opiniones particulares y concretas. En efecto, se desprende de la explicitación semiótica de la lógica de la investigación ya realizada que la confirmación de hipótesis en la comunidad real de investigadores implica siempre una «reserva de falibilismo». Esto no significa simplemente que todo nuestro conocimiento puede ser falso, sino que a la luz de la totalidad conclusa y posible (una totalidad que anticipa ya la función representativa del concepto de una cosa implícito en el símbolo), conocimientos particulares, como resultados de «inferencias sintéticas» concretas, podrían aparecer como falsos⁶³. Si se añade a esto el ya aludido argumento de que el «bautizo» de entidades por medio de símbolos («esto es un A») constituye sólo un comienzo ambiguo que ha de completarse con la determinación progresiva e intersubjetiva de propiedades del objeto denotado, se comprenderá la afirmación apeliana según la cual «un conocimiento profundo, íntegro, de lo real presupone por principio (*princiell*) la convergencia de las inferencias sintéticas de todo componente de una comunidad ilimitada de investigación»⁶⁴.

d) Transformación de la diferencia entre «fenómeno» y «nómeno»

La semiótica trascendental obliga, en el marco de una transformación de la filosofía trascendental clásica, a prescindir de la distinción metafísica kantiana entre fenómeno y *nómeno* (cosas en sí).

Las pretensiones de conocimiento se resuelven únicamente por medio de inferencias hipotéticas y, por tanto, se extienden a lo sumo tanto como la verdad de las hipótesis con sentido (las cuales, de acuerdo con la «máxima pragmática» son aquellas que guardan relación con posibles experimentos). Frente a la postulación kantiana de las «cosas en sí», que serían sustratos de los fenómenos y que, aunque incognoscibles, habrían

62. Cfr. *Ibíd.*, 337 s.

63. Cfr. APEL, 1987e, 121.

64. APEL, *Ibíd.*, 122.

de ser pensables, se puede argumentar desde Peirce que, puesto que el proceso real del conocimiento consiste en la formación progresiva de una opinión sobre las cosas, y no en una representación cabal del mundo, carece de sentido contraponer a una representación actual el pensamiento de un «cosa en sí». Los que hablan de «cosas en sí» confirman esto mismo al mantener una opinión sobre las cosas como «cosas en sí»⁶⁵.

En este punto Apel aprovecha también la crítica hegeliana a Kant para introducir la historia como única instancia que permite un saber esencial. La presuposición hegeliana de la posibilidad de un «saber del saber» y de un saber esencial pertenece al conjunto de principios insuperables de una filosofía trascendental transformada. Ahora bien, éste «saber absoluto» no puede tampoco, frente a Hegel, ser concebido como una posibilidad fáctica de la historia, pues la comunidad ilimitada de intérpretes es una condición trascendental de posibilidad de la experiencia fáctica, del despliegue histórico del conocimiento y no una meta sustancial en la que la razón puede culminar históricamente y de hecho.

Una mediación entre Kant y Hegel es coherente con la tesis apeliiana según la cual el saber absoluto —de otro modo, la «última opinión» de la comunidad de intérpretes— puede ser entendido como una «idea regulativa». La crítica kantiana de la metafísica mostraba que las ideas de la razón, que constituirían la síntesis completa de la experiencia, no pueden ser, ellas mismas, objeto de experiencia. Su función es meramente regulativa, dirigen los procesos de síntesis hacia totalidades cada vez más abarcales. Esta tesis kantiana es susceptible de encontrar una versión análoga en el contexto de la transformación apeliiana de la filosofía trascendental. Puesto que el conocimiento presupone la convergencia ideal de las «opiniones» de los investigadores, la formación de un consenso entre las distintas perspectivas de conocimiento —y de interpretación hermenéutica— es una idea regulativa, es decir, un principio que rige la «(...) realización aproximativa de un ideal pero que al mismo tiempo expresa la intelección (*Einsicht*) de que nada experimentable en el tiempo puede corresponder nunca completamente al ideal»⁶⁶.

En definitiva, lo dicho permite entender la distinción kantiana entre «fenómeno» y «nómeno» de un modo distinto, a saber, como la

65. V. APEL, T.F., II, 166 ss.; 1975a, 52 ss. y 251 ss.; 1984a, 97 ss y 319 ss.

66. APEL, D.V., p. 204. Este concepto está expuesto para los principios normativos de la ética en el texto de marras. Me parece, sin embargo, aplicable también en el caso de la «razón teórica».

diferencia entre el acuerdo real de una comunidad histórica y el acuerdo ideal al que se aspira y que funciona como idea regulativa del progreso. En términos apelianos, se trata de la diferencia entre «lo cognoscible fácticamente» (a través del consenso en una comunidad concreta) y «lo no cognoscible por principio» (el ser de lo real a la luz del acuerdo de una comunidad ideal de comunicación)⁶⁷.

4. La teoría consensual de la verdad

La teoría peirceana contiene las claves, a juicio de Apel, de una teoría consensual de la verdad. Esta concepción, como reconoce el propio autor⁶⁸, desafía al sentido común, al hacer depender el posible logro de la verdad del logro del consenso y no a la inversa. Intentaré reconstruir sintéticamente los argumentos principales distinguiendo dos momentos en su desarrollo: a) reformulación de la teoría de la verdad como «correspondencia»⁶⁹ y b) demostración de la relevancia criteriológica del consenso intersubjetivo respecto al logro de la verdad⁷⁰.

a) La teoría de la verdad como «correspondencia» ha de estar presupuesta en todas las teorías de la verdad como condición necesaria, mas no en su versión metafísico-ontológica. Ésta última obvia el principio semiótico según el cual toda confirmación de hipótesis se realiza a través del lenguaje, así como el punto de partida del realismo crítico concerniente a la identidad entre lo «real» y lo «cognoscible». Así, incurre en el error de suponer de forma dogmática que la equivalencia entre el juicio y las cosas es una relación puramente ontológica (no mediada lingüísticamente), por un lado, y de que es posible juzgar, por otro, el criterio de dicha equivalencia. Ello supondría la posibilidad de un juicio externo que compararía la relación sujeto-objeto y la relación objeto-objeto. Ahora bien, todo intento de realización de este examen externo —desde un supuesto «exilio cósmico»— conduce a un *regresus ad infinitum*, pues sólo puede realizarse a través de juicios que necesitan, ellos mismos, una confirmación o examen. «Brevemente: nadie puede mirar tras el espejo de los fenómenos ni examinar la equivalencia —supuesta realmente por

67. Cfr. APEL, 1975a, 53 ss. y 251 ss.; y D. V. 80.

68. Cfr. APEL, 1987e, 145.

69. Cfr. APEL, *Ibid.*, 123-143.

70. Cfr. APEL, *Ibid.*, 143-148.

la teoría metafísica de la correspondencia— entre los fenómenos que se representan o se piensan en los juicios y las cosas en sí»⁷¹.

Puesto que todo conocimiento implica una interpretación lingüística (y, por tanto, falible) y resulta significativo únicamente bajo la presuposición de una convergencia ideal de las interpretaciones parciales, hemos de confiar la validez epistemológica última a la opinión de la comunidad ideal de intérpretes e investigadores. «Pero una opinión tal tiene que ser idéntica para nosotros con la verdad; es decir, tiene que ser, como opinión intersubjetivamente válida, igualmente, la adecuada representación de lo real —como relación ontológica no demostrable— (y la equivalencia, pertinente para nosotros, de la visión de DIOS, para nosotros indisponible). Brevemente, la habitual contraposición (abstracto-metafísica) entre opiniones humanas y estados de cosas (hechos) en sí, queda abolida, y ello en el sentido de un fin metódico prácticamente perseguible por nosotros, los hombres: la consecución aproximativa de opiniones ya no revocables»⁷².

b) Al final de estas reflexiones hallamos dos conceptos internamente relacionados. Por una lado, el de «verdad» (adecuada representación de la realidad) y, por otro, el de «validez intersubjetiva». Ambos coinciden en el «punto supremo» de la «lógica trascendental». Mediante esta tesis, Apel supera el fracaso al que se ve abocada la teoría metafísica de la verdad como correspondencia:

La teoría de la verdad-correspondencia, como suposición de una unidad e identidad del intelecto —humano o divino— con un mundo externo, resulta abstracta e irrelevante metodológicamente, pues no puede ofrecer a su vez un criterio para la adecuación. En el caso del concepto onto-semántico de la concordancia entre proposiciones y hechos se hace especialmente manifiesto: el concepto de verdad aquí es vacío, dado que remite, a su vez, siempre al concepto de «proposición verdadera».

Si ofreciésemos criterios para la correspondencia, es decir, interpretaciones del concepto «proposición verdadera», tropezaríamos irremediablemente con que están mediados lingüísticamente y cargan con la parcialidad y la facticidad a las que obliga su carácter interpretativo. Así, de un modo general, ningún criterio de verdad especificable —como el criterio fenomenológico de la evidencia de correspondencia, el criterio de la incorporabilidad (*Eingliederbarkeit*), en el sentido de la teoría de la

71. APEL, *Ibid.*, 125.

72. APEL, *Ibid.*, 142-143.

coherencia, o el criterio de la eficacia en contextos prácticos (como la eficacia técnica)— puede valer él sólo como criterio suficiente de la determinación de la verdad.

Por consiguiente, se impone, con respecto a la identidad entre verdad y validez intersubjetiva, una explicación indirecta del primer concepto por medio del segundo. El conocimiento no funciona de tal modo que lo que es verdadero alcanza por ello validez intersubjetivamente, sino que, a la inversa, estamos obligados a llamar «verdadero» a aquel conocimiento que alcanzaría validez intersubjetiva en una comunidad ideal e ilimitada.

La opinión sintética ideal, como idea regulativa de una aproximación metódica, necesita de un criterio relevante que rija la formación paulatina de síntesis provisionales (siempre falibles). Éste no puede ser otro —si seguimos a Apel— que el consenso, como formación provisional de una validez intersubjetiva. «La función criteriológica de la explicación consensual del sentido de la verdad puede consistir únicamente, según mi consideración, en que ella —y sólo ella— permite relacionar entre sí los respectivos criterios fácticamente disponibles para la verdad objetiva comparativa y sintéticamente a través de la interpretación y la argumentación, y así formar una opinión sobre las cosas —siempre falible y, por ello, provisional»⁷³.

La «última opinión» en la investigación de la verdad puede ser especificada ahora como la culminación del consenso intersubjetivo. Éste es, en definitiva, el principio regulativo último que nos propone Apel. Él aseguraría el perfeccionamiento progresivo de las interpretaciones del «ser de lo real», él colocaría en el «recto camino» de la verdad al complejo proceso de confluencia y lucha entre los diversos puntos de vista de comunidades e individuos.

73. APEL, *Ibid.*, 144.

CAPÍTULO 6

LOS UNIVERSALES DEL DIÁLOGO

Entre los resultados de los capítulos precedentes cuentan, al menos, dos tesis apelianas. De acuerdo con una de ellas, la comunicación lingüística es una instancia trascendental respecto al conocimiento y al pensamiento en general. La segunda atribuye al diálogo, tanto la función hermenéutica de la interpretación del sentido (en cuanto diálogo fáctico, real), como una función regulativa (en cuanto ideal anticipado). El análisis subsiguiente pretende profundizar estos resultados e interpretarlos como producto de una reflexión pragmático-trascendental en un sentido más conciso: como análisis de las condiciones trascendentales de la racionalidad dialógica. La reflexión pragmático-trascendental parte del fenómeno de la comunicación lingüística e indaga ahora sus condiciones formales, aprióricas (es decir, necesarias y universales).

He organizado este análisis de acuerdo con el siguiente orden. Se verá, en primer lugar, que, siendo la comunicación un fenómeno pragmático, la teoría apeliiana recurre a una teoría de los «actos de habla»; las reglas formales y universales de la interacción mediante actos de habla constituirán las condiciones de la buscada «racionalidad comunicativa». En esta investigación haré uso de puntos de vista que Apel comparte con su colega alemán J. Habermas (punto 1). En segundo lugar, se comprobará cómo, de acuerdo con el análisis apeliiano, la comunicación está llamada a ser prolongada, por el sentido mismo de su racionalidad, en el discurso argumentativo. Ahora bien, el discurso argumentativo se revela finalmente también como un elemento irrefragable metodológicamente en la teoría misma de la racionalidad, como un *factum* de la razón. El análisis de sus

condiciones pragmático-trascendentales (reglas de la racionalidad discursiva) conduce entonces a los universales del diálogo, es decir, de la razón, a los que se puede calificar de «presupuestos del acto de argumentar» (punto 2). Entre ellos cuentan la pertenencia a una comunidad real y la anticipación de una comunidad ideal en la que regirían determinadas reglas, circunstancia que permitirá justificar pragmático-trascendentalmente el uso que hasta ahora se ha hecho del concepto de «acuerdo». Pero hallaremos también presupuestos de carácter ético; en ellos se funda la ética dialógica (punto 3).

1. Teoría de la Acción Comunicativa como teoría de los actos de habla

1.1. Pragmática trascendental como análisis de las reglas del habla

¿Existen condiciones formales y universales que rigen la comunicación intersubjetiva? ¿Es la comunicación una dimensión racionalmente reglada? Examinaré a continuación la respuesta afirmativa apeliana a estas preguntas, su sentido y consecuencias.

La unidad mínima de la comunicación intersubjetiva es el acto de habla, es decir, no una proposición lingüística, sino el fenómeno completo de su uso por parte de un hablante. Fue J. L. Austin¹ quien abrió el camino para una consideración del lenguaje desde la perspectiva pragmática del acto de habla. Dos de sus distinciones conceptuales, ya irremediables en el vocabulario de la filosofía actual, son aquí pertinentes. Por un lado, su distinción entre actos «locutivos», «inlocutivos» y «performativos». El primero de ellos consiste en decir algo e incluye la emisión de sonidos y la emisión de palabras con un sentido y una referencia (por ejemplo, el acto de proferir las palabras «te invito a ...»). El segundo es el acto que se realiza al decir algo (en el caso de nuestro ejemplo, un acto de invitar). El tercero es el acto que se realiza por el hecho de haber efectuado un acto inlocutivo (con respecto a nuestro ejemplo, puede considerarse el acto de halagar). Por otro lado, Austin supo hacer fructífera la distinción entre el significado que una proposición puede poseer abstractamente —es decir, su sentido y su referencia— como consecuencia de proferir un acto locutivo, y la «fuerza inlocutiva», que es aquello que determina qué acto inlocutivo resulta de realizar esta

1. V. AUSTIN, J. L., 1962.

preferencia; su investigación forzó a tenerlos en cuenta a ambos en la interpretación de la conducta verbal.

Bajo este marco teórico, Apel y Habermas parten de la tesis que se conoce con el nombre de «tesis de la doble estructura del lenguaje». Todo acto lingüístico está compuesto por una parte «proposicional» (un enunciado con contenido) y una parte «performativa» (implícita en el acto). A la parte proposicional corresponde una oración declarativa ('p') o una «mención», para actos de habla no constatativos («qué 'p'»); a la parte performativa corresponde un acto inlocutivo, que puede traducirse verbalmente, de la forma más simple, mediante un pronombre personal y un verbo («yo afirmo ...», «yo creo ...», etc).

La tesis habermasiana en este contexto, que Apel hace suya, es la de que la comunicación lingüística implica un entendimiento simultáneo de los hablantes respecto a estos dos planos². Los hablantes han de entenderse, para que sus preferencias tengan un sentido compartido, tanto acerca del contenido proposicional (es decir, sobre aquello de lo que se habla y su lugar en el plano de la experiencia y de los estados de cosas), como acerca del sentido aplicativo de dicho contenido (el acto inlocutivo). El acto inlocutivo permite que el contenido sea comprendido «como algo» a través de la creación de una relación en el ámbito intersubjetivo. Sin esta «metacomunicación» acerca del sentido de uso del contenido comunicativo, la comprensión predicativa queda abstracta e indeterminada. Habermas califica de «falacia descriptivista» al intento, errado por principio, de objetivar la parte performativa en un contenido proposicional. Dicha objetivación sólo podría llevarse a cabo profiriendo, a su vez, un nuevo acto de habla. Esto hace patente que resulta imposible una objetivación por medio de la cual la parte performativa pudiera ser convertida en proposicional, en el marco de un mismo acto. Por consiguiente, la acción comunicativa no es reconstruible en la forma de reglas sintáctico-semánticas (reglas de la formación de proposiciones). Es una praxis viva y habrá que entender sus reglas de otro modo.

Esta «doble estructura» pone de manifiesto la autorreflexividad del lenguaje ordinario. La parte performativa está constituida por un acto que da sentido aplicativo a la proposición; vehicula la intencionalidad autoconsciente de los hombres, en sentido general, y las pretensiones de validez del pensamiento, en particular. Al proporcionar una base para la comprensión de la autorreferencialidad lingüística y la autorreflexividad

2. Cfr. HABERMAS, J., 1976, 224-229 y APEL, 1986c, 65-70.

del pensamiento, el análisis de los actos de habla se muestra sumamente eficaz para el estudio de la racionalidad comunicativa que rige la intersubjetividad lingüística.

Habermas define la competencia comunicativa como la capacidad de la aplicación de reglas con ayuda de las cuales los hombres realizan actos de habla y a través de las cuales pueden forjar las situaciones del posible entendimiento³. La pragmática universal habermasiana, como empresa dirigida al análisis de las condiciones del «acuerdo» o del «entendimiento» comunicativo, trata de reconstruir las reglas que constituyen la «lógica» del habla⁴. No muy distinto es el objetivo de la pragmática trascendental apeliana, aunque, como veremos, se diferencia con respecto a la anterior en cuanto a la comprensión de su método. Por el momento, digamos que ambas pueden presentarse como modelos de pragmática no empírica en virtud de una renovación y transformación de la teoría de los actos de habla de J. Searle: el punto de partida apeliano consiste en mostrar que las reglas de la comunicación son, pese a las investigaciones de aquél, trascendentales.

El libro de Searle, *Actos de Habla*, como el autor confiesa, está elaborado sobre la hipótesis de que «hablar un lenguaje es tomar parte en una forma de conducta gobernada por reglas»⁵. El problema ahora es el siguiente: ¿qué carácter tienen estas reglas? En el apartado II.5 afirma Searle que tiene que haber reglas de la lengua idénticas para todos los lenguajes particulares, que estas reglas son realizadas de diversas formas y de modo convencional, y que las diferencias entre lenguajes remite a las diferencias entre convenciones. Apel se propone reconstruir la diferencia que Searle establece entre «reglas» y «convenciones» para alcanzar «con Searle contra Searle» una comprensión más radical de las implicaciones de la teoría de los actos de habla.

Según el «principio de expresabilidad» de Searle, «cualquier cosa que puede querer decirse, puede ser dicha»⁶. Esta tesis asegura que a todo posible acto de habla puede dársele en principio una formulación exacta en una oración u oraciones. La distinción entre «reglas» y «convenciones» efectuada anteriormente, viene a reforzar el sentido profundo de este principio, a saber, el de la existencia de una reciprocidad ideal o «interde-

3. Cfr. HABERMAS, 1978, 104, nota 4.

4. Cfr. HABERMAS, J., 1976, 179-182.

5. SEARLE, J. R., 1969, trad. cast., 25.

6. *Ibid.*, 28.

pendencia funcional» entre oraciones formuladas lingüísticamente y actos de habla. Las «reglas» que son constitutivas para el lenguaje —el lenguaje en general, frente a los lenguajes— sólo pueden ser «realizadas» a través de las convenciones de los distintos lenguajes particulares. Con ello, la diferencia fáctica, cuando tiene lugar, entre oraciones y actos de habla es considerada por Searle sólo como una deficiencia en el ideal de expresabilidad, una deficiencia que puede estar causada, por ejemplo, por la falta de sinceridad, la imprecisión o la incompletitud.

Apel quiere mostrar que la diferencia entre estas dos instancias no es producto de una deficiencia, sino que es productiva y creativa. Con ello pretende mostrar que las «reglas» del habla no son meramente «realizaciones convencionales», sino reglas trascendentales⁷. La posibilidad de que el hablante «complete» su presunta «deficiencia» expresiva haciendo uso de signos para y extraverbales, la capacidad metafórica para sugerir sentidos, la vaguedad intencionada como «apertura» de un sentido y el «distanciamiento irónico del lenguaje por medio del lenguaje» obligan, a juicio de nuestro autor, a considerar la diferencia entre oraciones fácticamente realizadas en el marco de convenciones y reglas del habla como una diferencia creativa y reflexiva.

Partiendo de esta comprensión de la teoría de los actos de habla de Searle, Apel considera que las «reglas del lenguaje» no se refieren primariamente a facticidades institucionales, descriptibles empíricamente (convenciones de la *langue* en el sentido de Saussure), ni tampoco a condiciones marginales y empíricas de la *parole*, sino a universales de la facultad del habla, «(...) los cuales, ciertamente, están remitidos por principio a realizaciones o institucionalizaciones convencionales por medio de lenguajes, pero que, sin embargo, tendrían que ser afirmadas, frente a tal institucionalización, en su diferencia por principio, como instancias de la complementación y corrección referidas a la situación (...)»⁸.

Tanto la pragmática universal habermasiana como la pragmática trascendental apeliana asumen, en consonancia con la crítica a Searle efectuada, la existencia de una diferencia entre reglas lingüísticas convencionales de la *langue* y reglas universales de la comunicación a nivel pragmático, y hacen de estas últimas el objeto de una pragmática no empírica⁹. Se trata de una diferencia equivalente a la que existe entre

7. Cfr. APEL, 1976c, 86-88.

8. APEL, *Ibid.*, 87.

9. Cfr. APEL, 94.

«competencia lingüística» y «competencia comunicativa». Mientras la primera constituiría una capacidad para formar oraciones mediante reglas gramaticales, ésta última pone en práctica «reglas pragmático-universales de la producción y comprensión de los actos de habla»¹⁰.

Ahora bien, la pragmática universal de Habermas —como «teoría de la competencia comunicativa» y «reconstrucción de los universales del diálogo»— es más comedida cuando aplica a las reglas de la comunicación el calificativo de «trascendentales». La «trascendentalidad» de ciertas estructuras significa, para Habermas tanto como ausencia de alternativas en el proceso de su reconstrucción filosófica, que considera falible. Apel cree haber encontrado una prueba, en cambio, de la inexorabilidad de tales reglas comunicativas. Estas diferencias serán abordadas más adelante (tercera parte). En los análisis que siguen, sin embargo, las investigaciones de Habermas y Apel caminarán un trecho sin enfrentamiento.

1.2. El teorema de las cuatro pretensiones de validez del habla

La existencia, en toda relación interpersonal, de un consenso mínimo entre los hablantes, establecido sobre la base del reconocimiento recíproco de pretensiones de validez, es la primera condición formal de la racionalidad comunicativa. Ya a propósito del concepto «hermenéutico trascendental» apeliano del lenguaje había sido subrayada una tesis apeliana semejante, a saber la de que hay que presuponer un acuerdo sobre el «sentido» de los términos en el proceso comunicativo de interpretación que caracteriza al *logos* lingüístico. Se trata ahora de justificar reflexivamente este punto de partida y de explicar la formación interna de dicho acuerdo.

La tesis habermasiana, que Apel comparte manifiestamente, al respecto, afirma que la acción comunicativa parte ineludiblemente de un consenso mínimo, un «consenso de fondo» (*Hintergrundkonsensus*), que éste se establece mediante el reconocimiento recíproco de cuatro preten-

10. *Ibid.*, 88. La competencia comunicativa no puede entenderse ahora como una mera ampliación de la «competencia lingüística» de la que habla Chomsky, es decir, como una «estructura profunda» que constituiría una unidad en todas las lenguas pero de carácter sintáctico-semántico (facultad de reglas gramaticales). Que ello no puede ser así lo confirma la idea consecuente de que esa supuesta estructura sería «ciega» y determinaría de forma apriórica la comunicación lingüística, la cual sólo podría ser entendida como actualización de programas innatos. Sin embargo, la posibilidad reflexiva de postular una facultad semejante se declara ya abiertamente como un contraargumento, así como el fenómeno de la reinterpretación comunicativa de los significados del lenguaje, que delata una creatividad pragmática (Cfr. APEL, *Ibid.*, 90-96).

siones de validez (comprensibilidad —*Verständlichkeit*—, verdad —*Wahrheit*—, corrección —*Richtigkeit*— y veracidad —*Wahrhaftigkeit*—) y que éstas constituyen un conjunto indisociable al que podríamos llamar «Racionalidad» (*Vernünftigkeit*) de la comunicación.

En efecto¹¹, una comunicación exitosa requiere que los hablantes: a) hagan comprensibles, tanto el sentido pragmático de la relación interpersonal (establecida a nivel performativo), como el sentido del contenido proposicional de sus expresiones; b) reconozcan la verdad de las expresiones proposicionales; c) reconozcan la corrección de la norma como satisfacción de la cual puede valer el acto de habla correspondiente (la pretensión de corrección está dirigida al mundo social, entendido éste como conjunto de relaciones interpersonales de un grupo social, legítimamente reguladas; en este sentido hay una norma social de comportamiento que subyace al acto de habla); d) no se pone en duda la veracidad de los demás.

Repáre el lector en la circunstancia de que estas cuatro condiciones no son contingentes, posibles objetos de una decisión. Son —si seguimos a Habermas y Apel— necesarias. La pretensión de «comprensibilidad» es una condición que ha de estar ya resuelta fácticamente para que la comunicación sea posible: el hablante tiene que elegir una expresión inteligible; los hablantes deben tener también la intención de transmitir un contenido proposicional verdadero, para que un saber se haga compartible; por otro lado, tienen que elegir expresiones correctas de acuerdo con normas y valores vigentes, para que puedan concordar entre sí sobre la base de un trasfondo normativo ya reconocido intersubjetivamente; finalmente, tienen que intentar expresar sus intenciones de forma veraz, para que puedan creerse y confiar mutuamente. Para que un proceso de comunicación se despliegue es condición necesaria que los participantes partan de que las pretensiones aludidas están planteadas con razón. Y en una cultura los hablantes mantienen relaciones cotidianas sólo presuponiendo un consenso mínimo, una aceptación recíproca de pretensiones, aunque dicho acuerdo no sea estable, pues se rompe continuamente cuando aparecen pretensiones en conflicto.

La interconexión entre dichas pretensiones de validez constituye para Apel la base racional de la comunicación, el *logos* del lenguaje natural. Como *logos* lingüístico, contiene al mismo tiempo la clave para una diferenciación de la relación racional del hombre con el «mundo». En

11. Cfr. HABERMAS, 1974, 219-221 y APEL, 1986c, 72-78.

efecto, siguiendo la teoría de la acción comunicativa habermasiana, Apel establece una correlación sistemática entre las tres pretensiones de validez destacadas en último lugar, tres dimensiones formales de la relación entre lenguaje y mundo, y tres funciones del lenguaje¹²: 1) a través de la pretensión de verdad, la racionalidad de la «función representativa» del lenguaje remite al mundo de objetos y hechos representables; 2) a través de la pretensión de corrección, la racionalidad de la «función apelativa» del lenguaje remite al mundo social; 3) a través de la pretensión de veracidad, la racionalidad de la «función expresiva» del lenguaje remite al mundo subjetivo interno.

Al *logos* lingüístico, por tanto, pertenece una dimensión veritativa, que corresponde a la dimensión racional del conocimiento del mundo natural objetivo, una dimensión ética, correspondiente a los actos que apelan a los demás para el reconocimiento de normas y valores, y una dimensión estética, relativa a la autoexpresión. Resta decir que los tres «mundos» con los que el hablante está relacionado en virtud de esta tricotomía de la racionalidad comunicativa no deben ser entendidos, de acuerdo con la teoría apeliario-habermasiana, como ámbitos inmediatamente ontológicos. En cuanto la referencia de los hablantes a lo real está mediada por las opiniones defendidas comunicativamente, los tres «mundos» son primariamente categorías formales, sistemas lógicos de referencia; por lo demás, deben ser también considerados como un único sistema de referencia; son cooriginarios y se invocan al unísono en las expresiones comunicativas, aunque se subraye cada vez uno de ellos¹³.

1.3. «Aceptación discursiva» como validación de pretensiones

Una segunda regla universal de la racionalidad de la acción comunicativa hace del acuerdo, como reconocimiento recíproco de pretensiones de validez, no sólo un punto de partida, sino también una meta interna de la interacción. Según esa regla universal, el contenido de una aseveración —la parte proposicional de un acto de habla— alcanza el mérito de ser llamado «válido universalmente» sólo cuando se hace merecedor de un reconocimiento intersubjetivo en la comunidad de hablantes. De una

12. Cfr. APEL, 1986c, 74 ss.; y APEL, 1987i, 72-77. La pretensión de comprensibilidad, como una condición de la existencia misma de la comunicación, puede ser considerada precondition de las otras tres.

13. Cfr. HABERMAS, 1981, I, trad. cast. 119 ss.

forma más rigurosa: el sentido de la justificación de pretensiones de validez consiste esencialmente en la búsqueda de un reconocimiento o aceptación universal a través del discurso argumentativo.

Esta tesis, que está a la base de la ya analizada teoría consensual de la verdad, pero también de la ética dialógica, extraña al sentido común, más sensible a la afirmación opuesta, a saber, que todo reconocimiento intersubjetivo es producto —y no condición— de la validez «objetiva» de actos de habla. Para concluir en ella, hemos de abordar, en primer lugar, esa otra tesis habermasiano-apeliaria según la cual el discurso argumentativo constituye necesariamente el medio racional de la resolución de dos tipos específicos de pretensiones de validez: las éticas y las epistemológicas¹⁴, continuando así el análisis, más arriba iniciado, de la «lógica» inherente a la racionalidad comunicativa.

Las pretensiones de validez implícitas en los actos de habla se tematizan si el funcionamiento de un juego de lenguaje cotidiano es roto, es decir, cuando la verdad, la corrección, la veracidad o la comprensibilidad de alguno de los actos de habla de la comunicación cotidiana son cuestionados. Con ello, el consenso establecido se conmueve y se solicitan justificaciones (*Rechtfertigungen*). Esto se pone de manifiesto en el análisis que sigue.

El acuerdo tácito en el nivel de la acción comunicativa implica una «certeza» o «convencimiento» compartidos: cuando se acepta la pretensión de verdad se «sabe» algo; con respecto a la corrección de una norma estamos «convencidos»; «entendemos» algo en el caso de que los otros vehiculen convenientemente su pretensión de «comprensibilidad»; se «cree» a alguien cuando se le considera «veraz». Cuando el acuerdo ha sido convulsionado las «justificaciones» que se solicitan pretenden reestablecer el mutuo entendimiento y así, la certeza que ha sido sustituida por la duda. La reinstauración de la «creencia» o «confianza» en la veracidad del otro sólo puede producirse por medio de la interacción comunicativa a nivel cotidiano, pues la «certeza» que las acompaña se genera a través de una experiencia inmediata (en la que el otro se nos muestra veraz, o en el caso de que uno mismo haya puesto en duda su propia veracidad, en una experiencia introspectiva). La «certeza» que acompaña a la «comprensión» también es revitalizable sólo a través de la experiencia inmediata de la interacción, la cual debe conducir al restablecimiento de la comprensión del sentido intencionado por el otro.

14. Cfr. HABERMAS, 1974, 220-228 y APEL, 1989d, 54 ss.

Para ello no es absolutamente necesario ofrecer argumentos: lo que yo he entendido no puede ser «falso», simplemente he entendido otra cosa.

Ahora bien, «saber» y «convencimiento» extraen su fuerza a través de fundamentaciones o justificaciones que sólo mediatamente pueden apoyarse en certeza sensible (por ejemplo, en juicios de percepción en oraciones de observación). De modo inmediato exigen argumentaciones en un discurso. La reinstauración del acuerdo acerca de la verdad de una proposición y de la corrección de una norma exige necesariamente el paso al discurso argumentativo, un discurso teórico, en el primer caso, un discurso práctico, en el segundo. Los discursos teóricos tienen por objeto las pretensiones de validez, que se refieren a hechos. A ellos tienen que corresponder afirmaciones (expresiones asertóricas) justificadas. Los discursos prácticos tienen por objeto pretensiones normativas de validez. Éstas son expresadas en oraciones axiológicas y a ellas tienen que corresponder recomendaciones justificadas.

Volvamos ahora a la tesis inicial, a saber, la identidad entre «validez» y «reconocimiento intersubjetivo» a través del discurso argumentativo¹⁵. Para el caso de las pretensiones de verdad, esta tesis es abordada en el intento apeliiano de explicitar el concepto de «verdad» en términos del de «validez intersubjetiva» y a ésta última como «aceptabilidad»¹⁶:

Una primera parte de este propósito implica mostrar que las condiciones de verdad de la parte proposicional de un acto de habla son un caso especial de las condiciones de validez de actos de habla en sentido amplio, es decir, en vincular la verdad de una proposición a la validez de una oración performativo-proposicional¹⁷. El sentido de esta propuesta apeliiana está ya implícito en el análisis anterior del lugar que ocupa el discurso argumentativo en la dinámica de la interacción. Sirva de clarificación el argumento habermasiano siguiente¹⁸, coincidente con ese punto de vista. Una expresión es «verdadera» sólo si a ella corresponde un estado de cosas (*Sachverhalt*) real. Pues bien, el sentido de la noción «estado de cosas» no puede ser aclarado sin referencia a los discursos, en

15. «(...) el sentido de la validez consiste en la dignidad (o capacidad) para recibir un reconocimiento (*Anerkennungswürdigkeit*), es decir, en la garantía de que, en las circunstancias adecuadas, puede ser provocado un reconocimiento intersubjetivo» HABERMAS, 1976, 178.

16. Objetivo primordial de uno de los fundamentales escritos apeliianos de la última época (APEL, 1987i).

17. Cfr. APEL, 1987i, 56-58.

18. Cfr. HABERMAS, J., 1974, 211-219.

los cuales examinamos las pretensiones de validez de las afirmaciones. En el plano de la acción comunicativa inmediata simplemente «mentamos» la existencia de cosas a las cuales asignamos predicados. Para que surja la cuestión de la «verdad» ha de ser problematizada la presunta «evidencia» que subyace a las afirmaciones y revisada argumentativamente. Sólo a este nivel discursivo podemos hablar de afirmaciones «falsas» o «verdaderas»: en el contexto de la acción inmediata sólo cabe la posibilidad de una adecuada experiencia de los objetos o de un «engaño» en dicha experiencia. Pero para fundamentar la objetividad de un «estado de cosas» hemos de aportar razones. Por consiguiente: «el sentido de la verdad, que está implícito en la pragmática de las afirmaciones, sólo se puede explicar suficientemente si podemos indicar qué significa 'resolución discursiva' de pretensiones de validez fundadas en la experiencia. Precisamente ésta es la meta de una teoría del consenso de la verdad»¹⁹. La verdad de un contenido proposicional (es decir, su supuesta correspondencia con «estados de cosas» objetivos) sólo es determinable a través de la validez que alcance en un discurso argumentativo la pretensión performativa de verdad correspondiente (pretensión que se justifica únicamente por medio de argumentos).

En un segundo paso, hay que mostrar que el sentido de la noción «resolución de pretensiones de validez», en un discurso argumentativo, coincide con la noción «logro de una aceptación o asentimiento intersubjetivo». O de otro modo, que «comprender una oración performativo-proposicional significa saber cuáles son las condiciones de su posible validez o aceptabilidad»²⁰. Con este fin Apel corrige las versiones más relevantes en el marco de la teoría actual de los actos de habla²¹. En tal contexto es representativa la crítica apeliiana a Strawson.

Strawson²² acaba revitalizando la teoría de la correspondencia al establecer un paralelo entre las nociones de «condiciones de verdad» y «condiciones de satisfacción». Utiliza este filósofo el término «pensamiento» para referirse a una totalidad de referencia que puede ser la misma para una oración constatativa y otra no-constatativa (como una orden o una promesa). El pensamiento posee un valor de «satisfacción», uno negativo si la expresión es «falsa», o no es «observada» (este último caso para actos

19. HABERMAS, *Ibid.*, 219.

20. APEL, 1987i, 58.

21. Cfr. APEL, *Ibid.*, 58-70.

22. Se refiere Apel a STRAWSON, P., 1972.

de habla no constatativos) y uno positivo, si la expresión es «verdadera» o es «observada».

Strawson, por consiguiente, separaría el fenómeno de la comprensión del significado oracional (comprensión de condiciones de satisfacción) y el de la comprensión de la fuerza ilocutiva, e identificaría «validez» de una expresión con el «cumplimiento» de las condiciones de satisfacción del significado oracional. Con ello, el teórico de los actos de habla estaría siendo fiel al enfoque verificacionista. Apel pretende mostrar que ambos tipos de comprensión del significado están entretreídos. Para que el destinatario pueda distinguir entre actos de habla diversos (por ejemplo, una promesa de una orden) tiene que comprender algo más que el contenido proposicional de una expresión. En el caso de una expresión directiva, el destinatario comprende, además, las condiciones de aceptabilidad bajo las cuales los actos directivos reciben normalmente su fuerza ilocutiva. Para las oraciones asertóricas, el destinatario «(...) tendría que comprender también que el hablante que afirma algo como verdadero se cree autorizado para ello y deposita ante el destinatario la exigencia de aceptar lo afirmado —la proposición— como verdadero o de negarlo con razones»²³.

La equiparación entre «condiciones de validez» y «condiciones de aceptabilidad» se hace aquí bastante patente. La comprensión de las condiciones bajo las cuales un contenido proposicional podría ser calificado de válido implica al unísono la comprensión de las condiciones bajo las cuales la pretensión performativa de validez correspondiente sería aceptada. Y las pretensiones vehiculadas performativamente sólo pueden ser cumplidas o resueltas (*eingelöst*) en el marco de una comunidad que se siente interpelada por el acto en cuestión a comprenderlo y a enjuiciar sus exigencias. El acto de habla en su totalidad reclama de los demás un asentimiento afirmativo.

Dicho a modo de resumen: la validez de una proposición sólo puede ser determinada a través de argumentos; mas la prueba de si un argumento es «adecuado» o «justo», sea una prueba empírica, sea una prueba coherencial o de otra índole, constituye, asimismo, un testimonio que ha de ser interpretado y valorado argumentativamente. Las condiciones de validez de un aserto son las condiciones de su aceptabilidad en el marco del diálogo. Todo ello permite concluir que «no podemos salir» del discurso. Sus reglas son presupuestas inexorablemente.

23. *Ibid.*, 60.

Lo dicho puede ser aplicado también a pretensiones éticas de validez. Reflexiones subsiguientes abordarán este tema. Sin embargo, me gustaría señalar por el momento una confirmación al respecto desde reflexiones habermasianas, con el ánimo de que éstas no contradicen el punto de vista apeliiano. Habermas trata de probar que la pregunta por las condiciones de validez de los juicios morales conduce a una «lógica de los discursos prácticos»²⁴: la de la persecución de un acuerdo (aceptación compartida). Las oraciones normativas aplicadas en los actos de habla regulativos están referidas a relaciones interpersonales ordenadas legítimamente. Los motivos para el reconocimiento de las pretensiones normativas de validez pueden tener dos fuentes: el convencimiento (razones) y las sanciones o la fuerza. Pues bien, la asunción fáctica de normas, piensa Habermas, tiene que recurrir no sólo a la fuerza, cuando esto ocurre —y es frecuente— sino a creencias que sustentan la legitimación. La implantación positiva de normas no basta para asegurar su validez a la larga. La implantación duradera de una norma depende también de si en un contexto de tradición hay razones que puedan ser movilizadas para, por lo menos, hacer aparecer a la norma en cuestión ante los destinatarios como una norma legitimada. Ahora bien, el reconocimiento de los destinatarios se apoya, a su vez, en la expectativa de que la pretensión de validez correspondiente pueda ser resuelta con razones. Al aportar razones se mueve al oyente a la asunción de la oferta de un acto de habla, para conseguir, así, un efecto de adhesión que asegure la continuación de la interacción.

En razones como las ofrecidas se funda la tesis apeliiana según la cual el sentido de la racionalidad (como racionalidad dialógica) es la persecución de un acuerdo intersubjetivo (aceptación compartida de la validez de actos de habla).

2. Presupuestos pragmático-trascendentales del discurso argumentativo

Tras el análisis efectuado hasta ahora estamos autorizados a estrechar los lazos entre los conceptos de «racionalidad comunicativa» y «racionalidad discursiva». Son condiciones de sentido de la primera la vinculación de los sujetos mediante un acuerdo establecido sobre la base de la aceptación recíproca de pretensiones de validez, y la necesaria «resolu-

24. Cfr. HABERMAS, J., 1983b, 68-73.

ción» argumentativa de pretensiones de validez que han sido objeto de un disenso en la praxis. El discurso argumentativo constituye, así, el único medio racional para restablecer el acuerdo intersubjetivo, cuando éste ha sido vulnerado. Un análisis de las condiciones de la racionalidad, en cuanto dialógica, debe proseguir ahora, pues, mediante un análisis de la «lógica» del discurso, es decir, mediante un análisis de las «reglas» de la racionalidad discursiva.

Desde el punto de vista apeliano, una teoría de la racionalidad, en su sentido más extensivo, ha de ser equivalente, como transformación de la filosofía trascendental kantiana, a una pragmática trascendental del discurso argumentativo²⁵. La pragmática trascendental toma al discurso como punto de partida y analiza sus condiciones de posibilidad. Puesto que el discurso está constituido por argumentaciones, podemos considerar como sinónimo de este empeño al análisis pragmático-trascendental de las presuposiciones del argumentar con sentido. Y puesto que partimos de que el significado de toda afirmación ha de ser especificado teniendo en cuenta la totalidad de los actos de habla (como oraciones de doble estructura), tratase de una reflexión acerca, no de condiciones de satisfacción de contenidos proposicionales de un argumento, sino de condiciones de posibilidad y validez del acto de argumentar.

Ahora bien, para que sea posible una filosofía trascendental ha de ser mostrado que el punto de partida sobre el cual se aplica la reflexión es un *Faktum*, un elemento que se impone a la razón como dado a ella con necesidad y que no es relativizable. Kant partió de la constatación del *faktum* de los juicios sintéticos *a priori* de la ciencia y se interrogó acerca de sus condiciones de posibilidad. Es el discurso la nueva instancia acerca de la cual debe ser aplicada la reflexión trascendental, pues nuestro autor considera posible mostrar que es un *Faktum* necesario, de tal forma que ocupa un lugar trascendental. Pondré en juego, en primer lugar, la justificación apeliana de este punto de partida. A continuación analizaré los resultados de la reflexión pragmático-trascendental.

2.1. El «*Faktum*» del discurso argumentativo

Aunque no existe una estricta separación entre «acción comunicativa» y «discurso argumentativo», sino una continuidad lógica, para realizar un discurso hemos de sustraernos a los contextos de acción. Un discurso

25. Cfr. APEL, E.E., 15.

exige una interacción comunicativa «libre de la carga de la acción», es decir, por una lado, una suspensión de presiones o coacciones de acción —*Handlungszwänge*— (lo que ha de conducir a eliminar todos los motivos que no sean el de la disposición al acuerdo conjunto) y, por otro lado, una virtualización de pretensiones de validez (hemos de colocar entre paréntesis la existencia de los objetos de la experiencia y considerar como hipotéticos los hechos y la validez de las normas)²⁶.

¿Es un *Faktum* el discurso argumentativo? El carácter apriorístico del *Faktum* del discurso es calificado por Apel como su «irrebasabilidad» —*Nichthintergebarkeit*—, es decir, como la ineluctabilidad de su presuposición en todo pensamiento —e incluso acción— con sentido. A mi juicio, Apel utiliza a lo largo de toda su obra dos consideraciones convergentes que tienen como fin mostrar la irrebasabilidad del discurso argumentativo: 1) su aprioridad en el ámbito de la comunicación lingüística; 2) su prioridad respecto al interés estratégico.

1) En la discusión pública que Apel mantuvo con diferentes posiciones del pensamiento alemán en 1977²⁷, McCarthy sugirió que el discurso argumentativo es un juego de lenguaje entre otros, producto de la concepción occidental (etnocéntrica) del mundo. La respuesta apeliana observó dos sentidos de la aprioridad del discurso argumentativo. En primer lugar, uno material, contemplado en la «pragmática universal» habermasiana; de acuerdo con este punto de vista, el discurso argumentativo se revela marco necesario al que remite la posibilidad de la resolución de pretensiones de validez implícitas en la acción comunicativa. De esto he dado cuenta en páginas anteriores. En segundo lugar, uno formal, determinable mediante la autorreflexión actual de los que argumentan: aquellos que plantean preguntas acerca de la fundamentación de principios morales o reglas de la razón teórica han entrado ya en el ámbito del discurso, el cual se revela así, no como un producto histórico, sino como una presuposición del pensamiento mismo, una presuposición inevitable allí donde la razón es puesta en juego en apoyo de una tesis cualquiera.

En el primer sentido de la aprioridad del discurso se basa la tesis apeliana según la cual todas las acciones con sentido son ya argumentos

26. Habermas define así la acción comunicativa: "mediante el término 'acción' (*Handlung*) presento aquél ámbito de la comunicación en el cual presuponemos tácitamente y reconocemos las pretensiones de validez implícitas en las expresiones (también en las afirmaciones) para intercambiar informaciones, es decir, experiencias referidas a la acción. HABERMAS, J. 1974, 214.

27. Cfr. participación apeliana en OELMÜLLER, W., 1978, 196-199.

virtuales: aquél que se comunica argumenta virtualmente²⁸, pues está comprometido a justificar con razones sus pretensiones de validez en caso de que sean cuestionadas. Claro está que esta tesis presupone que todas las acciones o gestos expresivos pueden ser verbalizados²⁹.

Desde el segundo punto de vista se alcanza el sentido genuino de la «irrebasabilidad» del discurso argumentativo; ésta significa que «(...) todo pensamiento que pretenda validez pública (sentido y posible verdad) puede 'rebasar' el discurso argumentativo —por ejemplo, en el sentido de una explicación empírica o metafísica de su realización o en el sentido de una fundamentación trascendental de su 'constitución'— sólo en la medida en que lo presupone»³⁰. Y esto significa que ocupa un lugar trascendental; no es un *Faktum* meramente empírico que pueda ser descubierto y explicitado por la ciencia, ya que tiene que ser presupuesto por la ciencia misma³¹.

Si esto es así, el discurso argumentativo ha de ser considerado, según Apel, como un «juego lingüístico» especial presupuesto en todos los posibles juegos lingüísticos. «Puesto que el discurso argumentativo es lo irrebasable por antonomasia para aquellos que quieran discutir una pregunta cualquiera con ayuda de argumentos, y porque sólo aquellos que argumentan podrían apostar por otras teorías, y no al contrario, el discurso argumentativo se supone, desde el punto de vista del argumentar, también para aquellos que en general, conocen o piensan de forma válida, y, en esta medida, para todos los hombres como seres racionales»³².

Las «reglas» del discurso argumentativo han de ser entendidas, pues, como presupuestos trascendentales del *logos* en su sentido más universal. Por ello, la «pragmática universal» habermasiana ha de ser corregida, de acuerdo con nuestro autor, mediante la pragmática trascendental, que se ajusta en su análisis, no sólo al aspecto que hemos llamado «material» del sentido del discurso argumentativo, sino también al aspecto «formal» (autorreflexivo) de su aprioridad, partiendo, así, de la inevitabilidad de

28. Cfr. APEL, T.F. II, 380; y 1979c, 30.

29. En esto Apel está de acuerdo con el «principio de expresabilidad» de Searle. Cfr. APEL, 1973b, trad. cast. in T.F. II, 380. Habermas mantiene -coherentemente con esta perspectiva, la siguiente versión del principio searleano: toda relación interpersonal puede traducirse en una expresión performativa. Cfr. HABERMAS, 1976, 222 ss.

30. APEL, 1979c, 29.

31. Cfr. *Ibid.*, 27-29.

32. APEL, D.V., 97.

una filosofía trascendental, de la inevitabilidad de la diferencia entre «empírico» y «apriórico»³³.

2) Para justificar la «aprioridad» de la racionalidad, propia del discurso argumentativo, se hace preciso aún responder a la sospecha de que la aceptación de pretensiones de validez está ligada prioritariamente, no a la fuerza de los «mejores argumentos», sino a la coerción, la sugestión de ventajas o al interés egoísta. Nos encontramos ante el problema de la distinción entre la racionalidad comunicativo-discursiva y la racionalidad estratégica.

En realidad, se hace necesario aceptar la convivencia entre estos dos tipos de racionalidad, considerando la versátil o contradictoria voluntad humana. Una motivación racional gracias a la interna fuerza inlocutiva de los actos de habla (es decir, al efecto vinculante de pretensiones de validez) caracterizaría a la primera, en opinión de Habermas, mientras que a la segunda le es propio la expectativa de gratificaciones o la amenaza de sanciones, con las que alguien influye empíricamente sobre los otros³⁴. En la racionalidad comunicativa la continuación de la interacción se garantiza con el compromiso que los hablantes asumen de dar cuenta con «razones» de sus pretensiones de validez. En la racionalidad estratégica los demás no son considerados como interlocutores y destinatarios iguales de actos de habla, sino como medio para la consecución de un fin.

Utilizando la terminología austriana, los fines estratégicos estarían ligados a un acto perlocutivo que vehicularía la intención prelingüística de causar un efecto en el oyente. Así, Apel ha distinguido entre «(...) la racionalidad de la formación de consenso a priori, transubjetivamente orientada, de la comunicación lingüística a través de actos ilocucionarios y (...) la racionalidad teleológica a priori, subjetivamente orientada, de la interacción estratégica a través de actos perlocucionarios»³⁵.

Apel y Habermas intentan mostrar que la racionalidad estratégica, aunque ineliminable, es parasitaria respecto a la comunicativa. A mi juicio, los argumentos más notables son los que Apel comparte con su colega, J. Habermas. La racionalidad estratégica —dictamina el análisis— utiliza los actos de habla, no para convencer (*Überzeugen*,) sino para persuadir (*Überreden*). En este sentido, omite las pretensiones de

33. Cfr. APEL, en OELMÜLLER, W., 1978, 197 s.

34. Cfr. HABERMAS, J. 1983b, 68.

35. APEL, E.E., 65.

veracidad³⁶. Quiere mostrar Habermas, por un lado, que el comportamiento estratégico es autodestructivo. «Las mentiras tienen piernas pequeñas» —ejemplifica sentenciosamente³⁷. En efecto, la posibilidad de elegir entre la acción comunicativa y la estratégica es abstracta, pues sólo puede realizarse ocasionalmente y en la perspectiva del actor individual. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida reproducen las formas de la integración social y de la socialización. Dichos procesos se pueden realizar sólo a través de la acción comunicativa, orientada al acuerdo. La identidad del individuo se crea en la apropiación de tradiciones, en la pertenencia a grupos sociales y en la participación en la interacción social. Por tanto, a largo plazo, sustraerse a la acción comunicativa conduce al aislamiento monádico, al suicidio o a la esquizofrenia³⁸.

En el primer tomo de su *Theorie des Kommunikativen Handelns* ofrece Habermas, por otro lado, un argumento de carácter más sistemático³⁹: la racionalidad estratégica se muestra parasitaria con respecto a la comunicativa en el hecho de que quien pretenda persuadir exitosamente tiene que suscitar en el destinatario la impresión de que quiere convencer con argumentos. De este modo, el éxito perlocutivo implica conceder al destinatario la posibilidad de enjuiciar la fuerza inlocutiva de sus actos de habla como pretensiones de validez.

En todo caso, piensa Habermas, es haciendo referencia a la acción comunicativa, y no al discurso argumentativo, cómo esta prioridad se posibilita en tanto plenamente demostrable, pues en la reconstrucción comprensiva de la praxis del mundo de la vida se muestra que el funcionamiento de una sociedad depende del sustrato de creencias comunes sobre las que se apoya la legitimidad de las instituciones y de las normas de acción. Una «lógica del desarrollo» de las sociedades, que Habermas cree posible reconstruir, tiene su *télos* en la sustitución progresiva de las «imágenes del mundo», de carácter religioso-metafísico, por justificaciones universalizables de pretensiones de validez⁴⁰. De acuerdo con ello, las sociedades, a la larga, no pueden sustituir, sin sucumbir, la legitimidad institucional por reglas estratégicas (he discutido a favor de este resultado en páginas anteriores a propósito de la necesidad

36. Cfr. HABERMAS, 1976, pp. 223 y s.

37. «Lüge haben kurze Beine». HABERMAS, en OELMÜLLER, W., 1978, 224.

38. Cfr. HABERMAS, J., 1983b, 111-113.

39. Utilizo la exposición realizada por Apel: Cfr. APEL, 1987i, 78 s.

40. Cfr. HABERMAS, J., 1973, 133 ss. y 1979, 110 ss.

que posee la pregunta por los juicios morales de desembocar en una lógica de los discursos prácticos).

Apel aprovecha la lógica de este razonamiento para rebasar los resultados de Habermas tras haberlo acompañado un trecho. Su crítica puede ser considerada como una aportación más a favor de la irrebasabilidad del discurso argumentativo; sólo aceptando simultáneamente a ésta última, la prioridad de la acción orientada al acuerdo sobre la acción estratégica adquiere pleno sentido⁴¹. Pasemos a ello.

Los argumentos habermasianos, observa nuestro autor, son eficaces con respecto a los actos ocultamente estratégicos. Con respecto a actos abiertamente estratégicos, el primado normativo de la acción consensual no puede ser probado remitiendo a la praxis del mundo de la vida. En efecto, quien en negociaciones abiertamente estratégicas confronta a los destinatarios con amenazas u ofertas de beneficio no reconoce *in actu* dicho primado. Este actor no se ve obligado a ocultar sus intenciones. Puede expresar manifiestamente que no acepta el punto de vista del derecho, de la moralidad o la legalidad, sino sólo, por ejemplo, la «fuerza de la naturaleza» o la lucha social-darwinista⁴².

El primado de la acción comunicativa significa que si en el mundo de la vida se pretende saber quién tiene razón acerca de algo, en un conflicto práctico, se da un paso hacia el plano argumentativo. Ahora bien, el actor abiertamente estratégico puede negarse a efectuar este paso oponiendo a las «razones» el punto de vista de la fuerza. «Por eso, Habermas no puede dirigir nada contra él. No puede dirigir nada contra él hasta tanto en cuanto el oponente no quiera, por su lado, participar en un discurso argumentativo y, por eso, tampoco puede argumentar»⁴³. En cambio, si el actor en cuestión entra en el discurso, ha de convencer con argumentos sobre la utilidad de aceptar sus exigencias respecto a los intereses particulares. Pero con esto es también reconocido por el hablante, en la medida en que argumenta en pro del reconocimiento de sus pretensiones de poder, que el «uso abiertamente estratégico» del lenguaje es parasitario por principio respecto al «uso del lenguaje orientado al acuerdo».

El discurso argumentativo prueba, así, ser el ámbito irrebasable del *logos*: sus presuposiciones son las presuposiciones de la acción racional misma. Esto significa, por un lado, que la acción inmediata de los

41. Cfr. APEL, 1987i, 78-85.

42. Apel hace alusión aquí al discurso del propio Hitler.

43. *Ibid.*, 83.

hombres, en cuanto racional, ha aceptado ya los compromisos que hay que admitir con necesidad a través del uso argumentativo del lenguaje. Mas significa, simultáneamente, y por otro lado, que dichos compromisos los ha adquirido la razón en virtud de su propia coherencia interna, y que la voluntad empírica de los hombres está también orientada por motivaciones divergentes respecto a la pura motivación racional. «En esta medida, la fundamentación filosófica de todos los criterios de validez, y esto quiere decir, de las condiciones de posibilidad de la resolución (*Einklösung*) de pretensiones lingüísticas de validez, se logra, de hecho, siempre cuasi-idealísticamente —en cierto modo, desde arriba (*Steil von Oben her*). Precisamente por ello puede la filosofía, al mismo tiempo, ser realista, es decir, puede situarse frente a la realidad con serenidad —teóricamente, con la disposición precisa a ser falsada y, prácticamente, con la precisa resistencia a la resignación. Y por tanto, puede incluso admitir que los contenidos de sentido de la vida nunca son constituidos sólo por medio de una pura conciencia y sus funciones sintéticas, sino que, en la medida en que éstos están co-condicionados por intereses y necesidades, se constituyen más bien desde abajo (*von unten her*), en el contexto de la praxis histórica de la vida»⁴⁴.

El resultado obtenido informa, en definitiva, acerca de dos rasgos peculiares del posicionamiento apeliiano: en primer lugar, que frente a Habermas, el discurso argumentativo, y no la acción comunicativa, es el espejo —por decirlo así— de la racionalidad; en segundo lugar, que se trata de un espejo —continuando la metáfora— que refleja compromisos inherentes a lo racional, y no de un espejo del mundo efectivo (histórico, volitivo, social), o del uso empírico de lo racional.

La acusación lanzada por R. Rorty a Apel, en su libro *La Filosofía y el espejo de la naturaleza*⁴⁵, a saber, que nuestro autor se inscribe en el marco de la «filosofía tradicional», la cual, hasta el momento, ha perseguido esencialmente, a costa de un profundo autoengaño, «reflejar» lo real en pensamientos nítidos, se muestra eficaz sólo a condición de que podamos aplicar significativamente esta metáfora, no exclusivamente a las pretensiones epistemológicas de fundamentar principios con contenido de lo real, sino también a la pretensión pragmático-trascendental de indagar las condiciones de posibilidad de toda pretensión epistemológica. Pues, en efecto, la argumentación pragmático-trascendental, como veremos, no se

44. *Ibid.*, 86.

45. RORTY, R., 1979. V. especialmente 342-351 de la trad. cast.

concede a sí misma como una reflexión «teórica» sobre contenidos sustanciales de lo real (que es lo propio del pensamiento «representativo»), sino como una «reflexión estricta», en la cual no se produce separación entre objeto y sujeto, sino un reconocimiento *in actu* de la validez universal de ciertas presuposiciones. Si Apel consigue mostrar esto, es difícil imaginar qué sentido de la metáfora del espejo, empleada por Rorty, se pone en obra en la pragmática trascendental. Se abordará esta cuestión en la tercera parte del presente trabajo.

2.2. Presupuestos

Un análisis de las condiciones de posibilidad del argumentar con sentido ha de ofrecer ahora los presupuestos ya siempre aceptados en el discurso, que ha sido caracterizado, a través de los análisis anteriores, como un *Faktum* irrefragable. En este proyecto no se trata de una reconstrucción empírica de reglas que pudiese ser llevada a cabo a través de un método de generalización, sino, más bien, de la aplicación del procedimiento kantiano al *Faktum* del argumentar, considerado el argumentar como un acto de habla completo y no sólo como una estructura sintáctico-semántica.

En este sentido, la necesidad de las presuposiciones no se apoya tampoco en un razonamiento deductivo, sino en el reconocimiento (*Anerkennung*) de su ineluctabilidad en virtud de la propia consistencia interna del pensamiento. El procedimiento de «prueba» de dicha ineluctabilidad es la constatación reflexiva de que sin la admisión del presupuesto en cuestión la competencia argumentativa misma (nuestro *Faktum*) pierde su sentido. Se trata de una prueba «indirecta» o «negativa», por cuanto lo que pone de relieve es que las condiciones de posibilidad del argumentar se revelan como no-negables con sentido, puesto que toda crítica adversa ha de ser formulada, ella misma, argumentativamente y ha de presuponer, así, aquello de lo que descrece explícitamente. A este respecto resulta iluminadora la caracterización realizada por Kuhlmann del nuevo método pragmático-trascendental, destinado a sustituir a la «deducción trascendental» kantiana, a saber, como un intento de determinar reflexivamente los límites de toda duda crítica⁴⁶. A continuación presento la justificación apeliiana respecto a los presupuestos concretos del discurso.

46. Cfr. KUHLMANN, W., 1985, 19-22.

a) Comunidad real de comunicación

Quien argumenta, si pretende que su argumentación no carezca de sentido, tiene que contar, ya siempre, con una comunidad real de comunicación y de argumentación, capaz de establecer un acuerdo sobre el sentido de los términos y de fijar los criterios de la validez.

Este primer presupuesto del *logos*, es un presupuesto de carácter hermenéutico. El concepto «hermenéutico-trascendental» del lenguaje mostró la irrebasabilidad del acuerdo intersubjetivo en el marco de una reflexión acerca de la intervención de la dimensión pragmática en la constitución del sentido (de las expresiones y del ser de lo real). El análisis de la racionalidad discursiva ofrece ahora una prueba suficiente del carácter necesario de dicho acuerdo. El propio sentido interno de las pretensiones de validez del habla remite a su posible resolución discursiva. Quien argumenta, por consiguiente, vehicula al mismo tiempo intencionalmente una referencia a los demás como destinatarios y posibles críticos de su afirmación. No puede negar esta referencia a una comunidad real sin pretender simultáneamente validez universal e invocar el reconocimiento de su afirmación por parte de otros seres racionales.

b) Comunidad ideal de comunicación y argumentación

Quien argumenta presupone tácitamente (performativamente, a través de sus pretensiones de validez) una comunidad ideal de comunicación, la cual, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos, y de enjuiciar definitivamente su validez.

En efecto, los actos argumentativos aspiran, por su propio sentido interno a un reconocimiento intersubjetivo de sus pretensiones de validez. Mas, por otro lado, la pretensión de validez es universal. Quiere decir esto que el asentimiento invocado no puede limitarse al de un auditorio específico o concreto (como un grupo de expertos). Toda restricción en el ámbito del reconocimiento de la validez significa una restricción en la pretensión de validez misma. De otro modo: las pretensiones de validez de cualquier afectado en el discurso no son averiguables solipsistometódicamente, sino sólo comunicativamente. Esto implica, por un lado, que la noción de «verdadero» (considerando el caso de pretensiones de verdad), en cuanto noción ligada a una justificación comunicativa, ha de ser entendida en relación a la determinación «consensuable». Ahora bien, por otro lado, la participación en el discurso implica el reconocimiento de

los demás como críticos competentes. La pretensión de verdad (performativa) y el reconocimiento de la posibilidad de error (proposicional) están entretreídas y se presuponen mutuamente⁴⁷.

En este sentido, es un presupuesto de la argumentación la anticipación contrafáctica de un consenso realizado en condiciones ideales (el predicado «verdadero» equivale, entonces, al de «consensuable en condiciones ideales»). «En cierto modo, cada 'adulto', cada hombre que a través del proceso de socialización ha adquirido 'competencia comunicativa' junto con el aprendizaje del lenguaje, debe poder estar ya en la verdad y asegurar también este hecho mediante la 'reflexión trascendental'»⁴⁸.

Naturalmente, esto no puede querer decir que el proceso de argumentación transcurre con sentido sólo a condición de que se cumplan efectivamente condiciones ideales. A mi juicio, la denuncia de Bubner —basada en una consideración de la «dialéctica» aristotélica, como aspiración a «lugares comunes» o *topos* relevantes exclusivamente en las circunstancias concretas del debate— según la cual el diálogo procede, no de acuerdo con reglas nítidas e ideales, sino «siempre aporéticamente y en parte por falsos caminos»⁴⁹, no tiene en cuenta que las condiciones incluidas en el concepto de «comunidad ideal» no son reglas antecedentes (como podrían serlo las reglas del ajedrez con respecto a una partida entre jugadores), sino condiciones «anticipadas contrafácticamente» (*Kontrafaktisch antizipierten*)⁵⁰.

El sentido de tal acto de «anticipación»⁵¹ se hace claro sólo en relación con la presuposición de una comunidad real fáctica. En efecto, el «apriori» de la comunidad de comunicación coincide con la presuposición de una cierta paradoja: por un lado es necesario admitir la pertenencia (en un sentido hermenéutico) del argumentante a la historia factual y, por otro, su autoidentificación con un juego lingüístico ideal en el que la parcialidad a la que obliga la facticidad de la existencia habría cedido a

47. Cfr. BÖHLER, D., 1982, 104 ss.

48. APEL, T.F., Introducción, 57.

49. Cfr. BUBNER, R., 1984, 104-106.

50. En este sentido, considerada la comunidad ideal como «punto supremo» del conocimiento (como hemos visto a propósito de la semiótica trascendental), su contenido normativo es «constitutivo» con respecto a la experiencia sólo en cuanto idea regulativa en un proceso histórico. Cfr. APEL, T.F. II, 165.

51. V. *Supra*, pág. 120.

la visión sintética y unitaria de todos los seres racionales a través de un acuerdo. El argumentante presupone un ideal en cuanto reconoce que el sentido del discurso, al cual no puede racionalmente sustraerse, se plenifica sólo en condiciones ideales; lo anticipa, en cuanto no puede comprenderse a sí mismo más que suponiéndose representante actual de esa posible y necesaria comunidad (pues, por ejemplo, en cuanto argumenta racionalmente pretende ya en acto reconocimiento sin límites; en cuanto argumenta y actúa no puede abandonarse permanentemente a la estrategia sin autodestruirse, sino que ha de someterse necesariamente a la dinámica del acuerdo intersubjetivo). Mas realiza esta anticipación contra-la-facticidad o a pesar de ella, pues también, reflexivamente, se ha reconocido, de modo ineludible, miembro de una comunidad real.

Se trata de un «apriori» dialéctico. «(...) Lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone en cierto modo, la comunidad ideal en la real, como posibilidad ideal de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real —incluido él mismo— está muy lejos de identificarse con la ideal (...). Pero la argumentación, en virtud de su estructura trascendental, no tiene otra opción que la de hacer frente a esta situación desesperada y esperanzada»⁵².

Precisamente por ello, aunque en un sentido trascendental podamos establecer una conexión interna entre «razón» e «intención utópica» (una intención ambivalente como el apriori de la comunidad de comunicación)⁵³, no puede decirse que la comunidad ideal constituya, ella misma, una meta utópica sustancial, como si en el acto de argumentar se anticipase (ya no contra-fácticamente) un momento culminante y realizable de la historia. Las condiciones de una comunidad ideal son susceptibles de ser perseguidas aproximativamente, pero, en cuanto elementos de una idea regulativa y contrafáctica, dichas condiciones son irrealizables, por principio, en su totalidad.

Hemos de distinguir, por último, la concepción apelianiana de la comunidad ideal respecto a la concepción habermasiana de la «situación ideal de habla», aun admitiendo que las condiciones de ésta última coinciden, en parte, con las reivindicadas por Apel para la primera:

Habermas ha mostrado que la lógica del discurso incluye la suposición de condiciones ideales que son propiedades formales exigibles para que se produzcan decisiones racionalmente motivadas acerca de pretensiones

52. APEL, T.F. II, 407-8.

53. Cfr. APEL, E.E., 213 ss.

de validez, tanto teóricas como prácticas. Todas ellas son extraídas a partir de la tesis, ya desarrollada, según la cual la interacción comunicativa problematizada se restituye racionalmente sólo a condición de acceder a un discurso argumentativo en el que se imponga la «fuerza de los mejores argumentos»; si esto es así, el logro de un consenso definitivo sólo es pensable en una situación ideal de habla en la que quedarían excluidas todas las posibles distorsiones de la comunicación⁵⁴.

El requisito anterior coincide con el de una simetría completa para todos los participantes en cuanto a la distribución de las posibilidades de producción de actos de habla. El razonamiento habermasiano procede del modo siguiente⁵⁵. La fundamentación de pretensiones de verdad depende siempre de hipótesis asociadas a un sistema lingüístico-conceptual⁵⁶. Por su parte, las verdaderas necesidades sobre las cuales se han de aplicar principios morales son averiguables mediante una interpretación intersubjetiva que permita, progresivamente, que los miembros del discurso se hagan transparentes su naturaleza interna y puedan conocer qué quieren realmente. En ambos casos se muestra que el conocimiento y la ética normativa son posibles sólo por medio de una crítica comunicativo-argumentativa que permita la universalización de propuestas a través de su corrección intersubjetiva. Para que ello se produzca racionalmente han de darse: a) iguales posibilidades para utilizar actos de habla comunicativos (para perpetuar el juego «preguntas/respuestas»); b) iguales posibilidades para problematizar pretensiones de validez (para tematizar todas las precomprensiones); c) iguales posibilidades para expresar tomas de posición, sentimientos e intenciones (para que los componentes puedan hacer transparentes por sí mismos su naturaleza interna); d) iguales posibilidades para emplear actos de habla regulativos (por el mismo motivo que en el caso de la primera condición).

De acuerdo con Apel, este equilibrio, como veremos en breve, se hace patente como presupuesto ético del argumentar. Ahora bien, el estatuto

54. «Ideal llamo yo a una situación de habla en la cual la comunicación no está impedida, no sólo por influencias exteriores contingentes, sino tampoco por pretensiones que tengan su origen en la estructura de la comunicación misma». HABERMAS, J., 1974, 255.

55. Cfr. *Ibid.*, 252-257.

56. Habermas parte del esquema de Toulmin para aclarar la estructura de un argumento. De acuerdo con su análisis, los argumentos teóricos implican siempre una hipótesis que media la explicación de los fenómenos y funciona como apoyo de argumentos de justificación. Dichas hipótesis se generan dentro de un sistema de lenguaje y conocimiento que constituye el punto de vista desde el cual interpretamos la experiencia inmediata.

que Apel asigna a las condiciones ideales del diálogo difiere del que Habermas admite en su pragmática universal. La situación «ideal de habla» está concebida en la pragmática universal habermasiana desde pretensiones más modestas que la de Apel: aparece como una «ficción operativa» o «hipótesis práctica»⁵⁷ con respecto a la cual es imposible una «deducción trascendental». A partir de ella se establecen las bases de la teoría crítica de la sociedad, que utiliza esta hipótesis para la producción de un tipo de relación social en la que la situación de discurso ideal fuese una realidad. En cambio, para Apel, como hemos comprobado, es una condición de posibilidad *a priori*, sin la cual se hace incomprensible el proceso actual de argumentación. Es por ello por lo que actúa de idea regulativa de la interpretación lingüística y de la progresiva aproximación a la verdad. La tercera parte de este trabajo deberá indagar la fuerza de esta posición «fundamentalista» apeliana.

c) Presupuestos de existencia

La pragmática trascendental puede probar la validez de juicios de existencia a partir de la irrefutabilidad, ya contemplada anteriormente, del lenguaje ordinario (como condición de posibilidad de toda reconstrucción filosófica). Considerando este marco puede probarse la existencia de un mundo real exterior al sujeto que piensa y la de una comunidad real de comunicación, paralelamente a la refutación, mencionada alguna vez en este trabajo, del comienzo solipsista de la duda cartesiana⁵⁸. La duda metódica cartesiana «quizás todo es un sueño» prueba la existencia de una comunidad real en la que es significativa esta expresión (pues, como ha mostrado Wittgenstein, es imposible un lenguaje privado). Por otro lado, supone un mundo exterior, suposición sin la cual no es comprensible la distinción ente «realmente existente» y «meramente un sueño».

57. «La situación ideal de habla debería ser comparada con una ilusión trascendental, excepto que esta ilusión, en vez de deberse a una transferencia ilegítima (como en el uso no empírico de las categorías del entendimiento), sería también condición constitutiva del habla racional. La anticipación de la situación ideal de habla tiene para toda comunicación posible la significación de una ilusión constitutiva que es al mismo tiempo la apariencia de una forma de vida. No podemos saber *a priori* si esta apariencia es una mera ilusión (subrepción) surgida de suposiciones inevitables o si podrían ser creadas prácticamente las condiciones empíricas para la realización, aunque sea aproximativa, de la forma de vida supuesta. Desde este punto de vista, la norma fundamental del habla racional, incluida en la pragmática universal, contiene una hipótesis práctica». HABERMAS, J. *Ibid.*, 259.

58. Cfr. APEL, 1976b, trad. cast. (1), 166-170.

La existencia del sujeto que piensa tampoco es dubitable con sentido, si entendemos la duda acerca de la propia existencia como un acto reflexivo: la autocontradicción en la que incurriríamos a través de la expresión «mediante esto que digo, dudo (ahora) de que existo» hace absurdo el planteamiento mismo de la sospecha⁵⁹.

3. La ética dialógica y la unidad teórico-práctica de la razón

El principio del discurso, que, como hemos visto, incluye el teorema de las cuatro pretensiones de validez del habla y de su posible resolución dialógica, incluye, por su propio sentido, presuposiciones éticas:

3.1. Una norma moral fundamental

La idea central de la ética dialógica se origina en el descubrimiento de que el presupuesto de la anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación es determinante al unísono tanto para la razón teórica como para la razón práctica; no sólo las afirmaciones teóricas, en cuanto actos de habla, están destinadas a ser defendidas en el discurso argumentativo, sino también, por las mismas razones, las afirmaciones normativas. En este sentido, toda propuesta ética contiene una dimensión «proposicional», que incluye el contenido de una norma moral, y otra performativa, que reclama para la anterior validez universal. De acuerdo con el análisis apeliano ya explicitado de la «lógica» del habla (en un sentido trascendental y no formal), los juicios éticos reciben su sentido de la estructura y

59. Cfr. *Ibid.*, 167. Agradezco al profesor J. José ACERO FERNÁNDEZ su objeción según la cual resulta problemático, aun en el marco de una filosofía trascendental como la apeliana, considerar la existencia del mundo real y del sujeto que piensa como presupuestos de la razón, pues ¿en qué sentido la afirmación «yo existo» puede ser considerada un juicio sintético *a priori*, es decir, universal y necesario, cuando en realidad describe un estado de cosas que es particular? ¿Y en qué sentido es condición de posibilidad del conocimiento? Apel emplea expresamente la expresión «se presupone» respecto a la existencia del yo y del mundo externo (Cfr. *Ibid.*, 294). Desde mi punto de vista, la universalidad y necesidad reclamada por Apel para estos juicios de existencia radica en la posibilidad, por él defendida, de que su negación *in actu* es autocontradictoria para todo individuo y de modo irremediable. Es cierto, por otro lado, que, aun aceptando la aprioridad de estos juicios, como juicios cuya validez ha sido «ya siempre» aceptada en el ejercicio de la razón, poseen un estatuto epistemológico distinto al presupuesto de la comunidad de comunicación, pues, a diferencia de éste último, no ejercen una función ni constitutiva ni regulativa respecto al conocimiento.

condiciones del discurso (en este caso, práctico): quien pretenda validez con respecto a un mandato moral, está comprometido a exponerlo y defenderlo ante una comunidad real y presupone que soportaría la inspección crítica de una comunidad ideal de comunicación y argumentación. «Con esto se reconoce la capacidad de lograr el consenso de la comunidad de argumentación ideal ilimitada como idea regulativa de la validez intersubjetiva, tanto de argumentos relevantes desde el punto de vista teórico, como de los argumentos con relevancia ético-práctica»⁶⁰.

Si la validación de normas éticas ha de poseer un sentido y una motivación racional, ha de someterse entonces a las reglas de la discusión intersubjetiva. Pero con ello hemos alcanzado, de acuerdo con la ética dialógica, la intelección de una norma moral fundamental que ordena el empleo de la argumentación en caso de conflictos prácticos y que somete la normatividad moral a la consensuabilidad. Repárese en que esta norma no equipara sin más el acuerdo fáctico sobre la validez de una norma y esta validez misma. Si fuese así, habría que conceder privilegio, en filosofía moral, al concepto de convención, es decir, a la idea de que el éxito actual de un pacto entre hombres garantiza el carácter ético de resoluciones. La norma fundamental es un principio procedimental que reconstruye el sentido de la obligatoriedad moral como anticipación de un acuerdo ideal: «(...) toda solución válida de problemas —también, precisamente, aquellos que poseen relevancia ética— tendrían que ser consensuables para todos los miembros de la comunidad ideal de comunicación, si pudiesen ser discutidos conjuntamente»⁶¹. «Consensuabilidad», sin embargo, es bien distinto de «acordado» o «pactado». Interpretando a Apel: considerar a la primera como el carácter determinante de la obligatoriedad moral implica desafiar al mero convencionalismo, por un lado, pues exige comprender la validez del acuerdo actual en función del grado en que éste reproduzca las condiciones del sentido y validez del acuerdo en cuanto tal. No niega, por otro lado, la facticidad del comportamiento aboliendo por principio su cualificación moral: reconoce a esta facticidad como punto de partida —como «estado de yecto», a mi juicio, de la razón práctica— y lo pone en relación con la aspiración a una situación ideal.

Mediante la norma moral fundamental el discurso mismo se convierte en un principio práctico, que es formal (no ofrece juicios materiales de

60. APEL, E.E., 86-87.

61. APEL, *Ibid.*, 202.

la forma «esto es bueno», sino que impone una condición universal para toda concepción ética: su capacidad para alcanzar consenso argumentativo), lo que implica una regla de autonomía para el argumentar, en virtud de la cual no se consideran obligatorios los mandatos que provengan de instancias ajenas al discurso y se ordena dirigir la acción exclusivamente por las reglas de éste.

3.2. Normas éticas implicadas en el principio del discurso

La formalidad de la moral fundamental no es trivial. La participación en un diálogo presupone el reconocimiento de ciertas reglas pragmático-trascendentales del discurso que tienen el carácter de condiciones mínimas restrictivas y obligatorias. Los siguientes argumentos pretenden dar cuenta de ello.

La pragmática trascendental puede mostrar que existen normas cuya obligatoriedad es incondicional sólo si consigue dar cuenta de ellas como condiciones de posibilidad o presuposiciones del *Faktum* del discurso argumentativo. Pues bien, una intención esencial de la teoría dialógica apeliana consiste en desvelar el carácter ético de las condiciones ideales del acuerdo. Las condiciones mencionadas de la «situación» ideal de habla, que Apel radicaliza como condiciones trascendentales, constitutivas y regulativas, del discurso, son redescubiertas en su calidad moral. La simetría en las posibilidades de preferencia de actos de habla, que constituye una condición sin la cual la meta de la argumentación con sentido no puede ser lograda, posee una lectura ética; sin la anticipación de los demás como «personas», es decir, como seres con iguales derechos, que son responsables de sus actos, y que son interlocutores capaces de verdad, no puede ser fundada una simetría en la interpretación intersubjetiva del significado. Excluiríamos así puntos de vista —lo que conduciría, por ejemplo, a una parcialidad en el conocimiento—; pero lo que resulta más iluminador sobre este problema es la constatación de que sin dicho reconocimiento pondríamos a salvo nuestras pretensiones de validez respecto a determinadas o posibles críticas, lo cual contradice la universalidad aspirada a través del acto argumentativo. El «reconocimiento» de los demás, en el sentido expuesto, ha de ser universal. «Dicho de otro modo: todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamien-

to no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión»⁶².

El equilibrio en las posibilidades de argumentación como condición de la resolución discursiva de pretensiones de validez, observado a la luz de su significatividad moral, constituye, así, el principio de la «reciprocidad generalizada», que exige, además de un reconocimiento de los demás como personas, que se aspire a un consenso en el que fuesen considerados todos los virtuales afectados por la discusión —todos los seres racionales— y no sólo los actuales participantes⁶³.

Esta reciprocidad posee también otras exigencias: tener en cuenta las consecuencias posibles de las normas a fundamentar, como consecuencias aceptables por todo virtual participante en el discurso, considerar a los demás como fines en sí mismos, y no como medios para estrategias individuales y, de un modo más concreto, no mentir o engañar (pues las pretensiones de veracidad no pueden ser desalojadas de los argumentos sin que la comprensión intersubjetiva sea distorsionada), no rehusar la argumentación (lo que significa responsabilizarse respecto a las propias opciones y pretensiones de validez) y no ser egoísta (es decir, aceptar autocriticamente los buenos argumentos)⁶⁴.

La norma fundamental implica la relevancia ética de los intereses y las necesidades humanas. En efecto, en la medida en que éstos constituyen «exigencias» (*Ansprüche*) comunicables interpersonalmente, forman parte potencialmente de actos de habla posibles, y también de argumentos, por lo cual deben someterse a la discusión. En otros términos: «(...) la 'subjetividad', propia de la imposición egoísta de intereses, debe sacrificarse en aras de la 'transubjetividad' de la defensa argumentativa de intereses»⁶⁵.

Esta peculiaridad del *Faktum* del discurso respecto al *Faktum «der Vernunft»* kantiano supone una sustancial transformación del principio de universalización característico de la ética deontológica, pues la necesidad de tener en cuenta los intereses, metas, fines prácticos y necesidades de los hombres hace imposible que la pregunta «¿qué debemos hacer?» pueda ser objeto de clarificación de un modo individual: «los experimentos

62. APEL, T.F. II, 380.

63. Cfr. APEL, T.F. II, 405 y D.V., 61 s.

64. Cfr. APEL, E.E., 88. V. KUHLMANN, W., participación in OELMÜLLER, W., 1978, 23 s., y BÖHLER, D., 1982, 104 y ss.

65. *Ibid.*

mentales recomendados por Kant o Kohlberg de la universalización de normas potenciales por medio del *role taking* tendrían que ser comprendidos, en el sentido de la ética discursiva, como compensación secundaria de la indagación discursiva de la consensuabilidad universal. En el experimento mental de los particulares los intereses de los afectados podrían ser imaginados y tenidos en cuenta (...) sólo como propiedades naturales de los hombres»⁶⁶.

Razón fundamental de este cambio de sesgo del principio de universalización es la perspectiva hermenéutica ganada a través del giro lingüístico apeliano. La parte «proposicional» de los argumentos (el lugar en el que es expresado el contenido concreto de las necesidades e intereses) está sometido al carácter trascendental-hermenéutico del lenguaje. Quiere decir esto que la comprensión individual misma de las propias necesidades está fundada en una precomprensión y que ésta puede también ser desfiguradora; la universalización de intereses está ligada, pues, a la interpretación comunicativa, también porque las necesidades e intereses son averiguables sólo intersubjetivamente. Por consiguiente, en el principio de la reciprocidad generalizada reside «(...) en relación con el problema de la fundamentación, o justificación, de normas concretas, la ya siempre reconocida metanorma de la formación de consenso sobre normas en el sentido de la investigación y mediación de los intereses de todos los afectados bajo las condiciones discursivas de una comunidad ideal de comunicación»⁶⁷.

Habermas ha ofrecido claridad acerca de la necesidad de transformar la aplicación monológica del principio de universalización kantiano en una aplicación dialógica, aprovechando también las exigencias de una ética de la responsabilidad. Su principio «U», que dicta que una norma, para ser válida, tiene que cumplir la condición «(...) de que las consecuencias y repercusiones que (probablemente) resultan de su cumplimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada sujeto particular, podrían ser aceptadas por todos los afectados (...)»⁶⁸, posibilita el acuerdo en los discursos prácticos, permitiendo que los contenidos materiales de las normas sean regulables en interés igualitario y universal.

Esta forma de acuerdo expresa una «voluntad general» y constituye una regla sin la cual la justificación de pretensiones no puede alcanzar su plenitud. Dado que las necesidades e intereses son interpretados a la luz

66. APEL D.V., 210.

67. APEL, *Ibid.*, 99.

68. Cfr. HABERMAS, J., 1983b, 75-76.

de valores culturales, sólo esta regla conduce a que un individuo pueda conocer su propio interés, confrontando su interpretación (posiblemente distorsionada) con otras y permitiendo que la descripción bajo la cual cada uno capta sus intereses quede expuesta a la crítica. Precisamente por ello, y sobre la base de que los valores subyacentes «(...) son siempre componentes de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de los valores que interpretan las necesidades no puede ser un asunto acerca del cual los individuos dispongan monológicamente»⁶⁹.

3.3. Principios del obrar a largo plazo

Del carácter dialéctico del apriori de la comunidad de comunicación es posible extraer, finalmente, dos principios morales del actuar humano a largo plazo.

Puesto que presuponemos unas condiciones ideales para la realización plena del sentido mismo de la obligatoriedad de las normas y las «anticipamos» en cada propuesta ética, realizar la comunidad ideal en la real se convierte en un deber. Al mismo tiempo, presuponemos el deber de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real. Ambas son haz y envés en la postulación moral de la disolución histórica de la contradicción entre idealidad y facticidad⁷⁰. Sólo mediante este postulado hacemos honor al sentido de nuestra racionalidad: si, como se dijo, con Apel, el hombre tiene la forma de un ser que «ya siempre» se ha identificado con la comunidad ideal de comunicación, la realización moral del hombre significa hacer frente al reto de la distancia que, con respecto a la «humanidad» del hombre, impone su adhesión ineludible a intereses y necesidades en el marco de la supervivencia.

El hecho de que los hombres se encuentren en la paradójica situación de anticipar un ideal y de pertenecer a un orden fáctico que posee sus propios requerimientos, exige, según Apel, un principio «C» que complementa el carácter deontológico del principio «U» habermasiano ya mencionado con un carácter teleológico-estratégico. «El contenido teleológico del principio de complementación (C) responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes»⁷¹.

69. *Ibid.*, 78.

70. Cfr. APEL, T.F. II, 409.

71. APEL, 1986e, trad. cast., 261.

Quisiera abundar, finalmente, en el problema de la superación de la distancia entre «teoría» y «praxis» que la ética dialógica comporta. Con la exposición misma de los presupuestos del discurso se ha ofrecido, en cierto modo, la clave de una superación entre razón teórica y razón práctica a través de la pragmática trascendental:

El *Faktum* del discurso, *Faktum* irrefragable, se convierte, él mismo, en un principio coincidente con la norma moral fundamental que ordena emplear la argumentación. Tal principio, por consiguiente, posee la virtud de mostrar el entretijamiento entre razón teórica y razón práctica. Como principio práctico, implica una regla de autonomía para el argumentar y condiciones restrictivas y obligatorias de la discusión acerca de normas morales (con contenido); como principio teórico-filosófico, es producto de una reflexión pragmático-trascendental acerca de las condiciones de posibilidad del argumentar con sentido. Su negación es inconsistente pragmáticamente y elimina la posibilidad del diálogo mismo. El principio prescribe que toda propuesta normativa ha de poder ser justificada discursivamente para pretender validez universal con legitimidad. Mas también las pretensiones de verdad están obligadas a su resolución dialógica si es que han de hacer justicia a su vocación de universalidad.

El principio del discurso no es, por otro lado, comprensible como una estrategia adecuada a fines extra-dialógicos: esto quedó refrendado en la crítica a la racionalidad estratégica. Es un imperativo categórico en sentido kantiano.

Clave de la superación de la diferencia entre razón práctica y razón teórica es la comprensión de que el presupuesto de la comunidad ideal de comunicación constituye, irrefragablemente, una idea regulativa para ambas, lo que permite identificar el «yo pienso» kantiano, «que tiene que acompañar a todas mis representaciones» y el «reino de los fines», en tanto «comunidad éticamente decisiva de seres racionales autónomos»⁷².

El entretijamiento entre razón teórica y práctica es discernible, también, en rasgos asociados al carácter cognitivista⁷³ de la ética dialógica; a la circunstancia de que los intereses y necesidades exigen una interpretación y una investigación discursiva, se une la necesidad de plantear preguntas teóricas en la resolución de la cuestión «¿qué debemos

72. V. APEL, E.E., 85-86.

73. Como se desprende con facilidad de todo lo anterior, la ética dialógica es cognitivista, pues accede a normas morales mediante un «descubrimiento» a través de la reflexión pragmático-trascendental.

hacer?», tales como las siguientes: «¿es exacta la descripción de la situación *x*?» o «¿qué problemas y recursos deben tenerse en cuenta en la investigación?»⁷⁴.

Por otra parte, las normas morales indagadas por la pragmática-trascendental, como el respeto a los demás como seres con iguales derechos, no mentir, etc., son al mismo tiempo reglas del discurso (parangonables con las condiciones habermasianas de la «situación ideal de habla») y, por tanto, condiciones de posibilidad también del conocimiento y del pensamiento. Finalmente, habría que decir que la dialecticidad del *apriori* de la comunidad de comunicación y los principios regulativos del actuar a largo plazo hablan también en favor del carácter dialéctico de la realización de esta unidad teórico-práctica.

En definitiva: «Lo que la metafísica clásica supuso como existente *sub specie aeternitatis* —la identidad del *unum*, *verum*, *bonum*— debe ser supuesto todavía por la filosofía moderna, pero refiriéndolo a la mediación, aventurada históricamente, de teoría y praxis, como postulado necesario de la crítica del sentido y —con respecto a su realización— como 'principio esperanza'⁷⁵.

74. Cfr. BÖHLER, D., 1982, 1.4.

75. APEL, 1973b, trad. cast. in T.F. II, 385.

CAPÍTULO 7

FACTICIDAD E IDEALIDAD EN EL *LOGOS*

I. «*Geworfenheit*»: estamos «arrojados» a la razón

La primera parte de este trabajo dio cuenta de la capital importancia que para el pensamiento apeliano posee la herencia hermenéutica de Heidegger. El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, columna vertebral de la filosofía de Apel, lo ha confirmado ya suficientemente. Ahora bien, presenté la ontología heideggeriana en la forma de un reto que impelía a la necesidad de una fundamentación filosófica última¹. Para finalizar el análisis del planteamiento pragmático-trascendental del proyecto de fundamentación última, intentaré mostrar que aquel desafío heideggeriano no ocupa un lugar marginal en el ámbito de este proyecto, sino que concierne a su sentido mismo; de otro modo: la adhesión y la distancia apeliana respecto al universo abierto por la filosofía de Heidegger, no son compensables sólo como consecuencias del proyecto de fundamentación última, sino como claves que nos permiten comprender dicho proyecto más a fondo. A mi juicio, el concepto heideggeriano de la «facticidad» del *Da-sein*, de la entrega a la responsabilidad respecto a su ser, confiere sentido a los conceptos apelianos de «racionalidad» y «fundamentación». Ello implica, al mismo tiempo, una reformulación del primero a través de éstos últimos.

Comenzaré con la siguiente observación respecto al carácter del *Faktum* del discurso. Desde el punto de vista ético, se caracterizó al discurso

1. V. *Supra*, parte I, cap. 2, punto 3.

argumentativo como un principio. El diálogo es norma moral fundamental. Pues bien, como imperativo categórico, esta norma difiere del *Faktum der Vernunft* kantiano. La noción de dicho *Faktum*, como «evidencia» solipsista, posee resonancias metafísicas, a tenor de los resultados de la pragmática trascendental: desde éstos sólo es comprensible como una «suposición», pues no posee ninguna vinculación con el carácter lingüístico de la razón. Quizás por ello se hace dependiente de la existencia de un legislador divino². Por el contrario, la irrebalsabilidad del discurso argumentativo permite a Apel ofrecer una fundamentación ética sin recurso a instancia extralingüística alguna. La obligatoriedad de la norma fundamental se prueba mediante un acto reflexivo de reconocimiento, un reconocimiento no empírico, sino necesario. La norma ética es un presupuesto «trascendental» en cuanto ha sido reconocida de forma necesaria en todo acto de argumentar, es decir, en el ejercicio de la razón, tal y como Apel la entiende. El «*factum* de la razón» kantiano se redescubre, así, como un resultado del autoconocimiento de la razón discursiva; con respecto a él, por lo demás, no cabe hablar de la posibilidad de una decisión empírica a favor o en contra, sino de una opción moral ya decidida por la estructura dialógica de la razón.

Apel reconstruye, a partir de esta nueva versión, el *Factum* kantiano en términos de un «perfecto apriórico», es decir, como un reconocimiento que ha sido «ya siempre» («*immer schon*») efectuado en la acción racional. «(...) Quien se plantee el problema —con pleno sentido, a mi juicio— de la justificación del principio moral, participa ya en la discusión, y puede 'entender' lo que 'ya siempre' ha aceptado como principio básico y también puede comprender que debe aceptarlo, ratificándolo voluntariamente, como condición de posibilidad y validez de la argumentación»³. Que un elemento sea un presupuesto apriórico significa, por tanto, que es objeto de un reconocimiento necesario, reconocimiento que no es producto de una decisión activa del sujeto, sino que constituye un compromiso previo que el sujeto ha adquirido por mor de su mismo carácter racional. El reconocimiento explícito de la incondicionalidad de los presupuestos no es más que la toma de conciencia de lo que ya constituye, de facto, el sentido del ser-racional. Como el mismo Apel admite, el sentido de esa «necesidad» evoca la forma en que Heidegger entiende la facticidad existencial, a saber, como una entrega a la propia

2. Cfr. APEL, D.V., 173 s.

3. APEL, T.F., II, 399.

responsabilidad de la existencia en la que «ya siempre» («*immer schon*») y «en cada caso ya» («*je schon*») se encuentra el *Da-sein*⁴.

Pero poseen este carácter todos los presupuestos del discurso, y no sólo la norma ética fundamental; el rango «trascendental» de los elementos que hemos caracterizado como presupuestos del *logos* se pone de manifiesto en que son indisociables del ejercicio de la razón, en que todo acto específico del «ser racional» «pone en obra» su reconocimiento universal mediante una aceptación necesaria, ya siempre efectuada. Y, en ese sentido, ha afirmado Apel que los presupuestos pragmático-trascendentales del discurso pertenecen a la «pre-estructura del ser-en-el-mundo»; porque el reconocimiento de su incondicionalidad, como acto reflexivo, forma parte de esa condición finita que caracteriza nuestra existencia⁵.

Heidegger denunció el carácter «representativo» del pensamiento metafísico desvelando su imperiosa voluntad de trascender la facticidad y de hacer «disponible» la totalidad del ente, finalmente como «objeto» para un sujeto. Con respecto a los presupuestos de la razón, Apel explota el sentido fáctico de su reconocimiento para diferenciar «*logos*» y «racionalidad técnico-científica». Me referí al inicio de este trabajo a la *Einheitswissenschaft* como paradigma de pensamiento que determina subrepticamente, según Apel, concepciones de científicos y filósofos, impulsando a una objetivación del mundo. El *logos* intrascendible que Apel redescubre es el de la comunicación lingüística y, precisamente por ello, constituye aquello que no puede ponerse «a disposición» del pensamiento objetivista de la *Einheitswissenschaft*. En efecto, toda ciencia que objetiva está inmersa ya en las reglas de la comunicación: éstas no pueden ser «presentadas» a una conciencia escindida (de acuerdo con el paradigma sujeto-objeto del conocimiento) porque son empleadas «ya siempre» en cualquier intento semejante⁶. Ya no puede ser considerado todo, incluso el co-sujeto de la comunidad de comunicación, «(...) como objeto intramundano del yo-conciencia»⁷. Los presupuestos de la comunicación no pueden ser objetivados; su validez incondicional se descubre cuando no se los considera como «objetos» de una conciencia distanciada, sino a la luz de una autorreflexión actual del que medita, lo que implica un «hacerse cargo» por parte de la razón con respecto a sus

4. Cfr. APEL, *Ibid.*, 398 s. y nota 94; D.V., 48 ss.

5. Cfr. APEL, D. V., 40-50.

6. Cfr. APEL, 1975b, 46 s.

7. APEL, 1987i, 71.

propias condiciones de sentido. En el seguimiento de las reglas del discurso se ha entregado ya el hombre a la ineluctable responsabilidad de su ser-racional.

Por ello, lo que caracteriza al *logos*, es decir, a la racionalidad inherente al discurso, es su facticidad en un sentido próximo al heideggeriano. Como excelentemente sintetiza O. Marquard, la pragmática trascendental rescata la categoría heideggeriana de la *Geworfenheit* («estado de arrojamiento») a otro nivel: estamos «arrojados» a la razón, a la comunicación, al discurso⁸.

Pero veremos a continuación cómo el sentido de esta facticidad inherente al *logos* contradice seriamente el punto de vista heideggeriano.

2. «Constitución del sentido» y «justificación de la validez»

La facticidad que es atribuible, en ese sentido, a la razón difiere, sin embargo, de la «facticidad» histórico-temporal a la que Heidegger hizo alusión en su *Kehre* (vuelta) tras *Sein und Zeit*. Apel ha tratado de mostrar que este giro heideggeriano elimina el sentido «trascendental» que aún es posible descubrir en aquel escrito, pues no se trata ya de un análisis de estructuras «cuasi-trascendentales» (los «existenciaros» investigados en *Ser y Tiempo*), sino de una reivindicación de la sucesión indisponible de «encubrimientos-desvelamientos» del ser⁹.

En este sentido, el «segundo» Heidegger proporciona, de acuerdo con Apel, el paradigma de una tendencia actual a la «destrascendentalización» de la filosofía, una tendencia adversa al reconocimiento de presupuestos (ahistóricos) de la razón. En esta línea incluye, tanto a la «postmodernidad» francesa, como al neopragmatismo americano de R. Rorty. Ambos ven en la filosofía trascendental y en la «reilustración» propugnada por Habermas y Apel un signo de la voluntad técnica o del «logocentrismo».

Nuestro autor ha visto en el argumento de «destrascendentalización» una autocontradicción flagrante, por cuanto somete toda pretensión de validez del pensamiento a un *Ereignis* (acontecimiento) histórico y hace imposible, así, comprender cómo esa intelección misma puede ser pensada o expresada. Como ya se dijo, se trata en esta filosofía de una «crítica total a la razón» que es autocontradictoria. Especifiquemos ahora

8. Cfr. MARQUARD, O., en OELMÜLLER, 1978, 193.

9. V. APEL, 1968c.

la propuesta apeliana polar. Con ella precisaremos el sentido de la «facticidad» del *logos* anteriormente referido, diferenciándolo de la «facticidad» del acontecer histórico.

El origen de la destrascendentalización de la filosofía puede descubrirse ya en *Sein und Zeit*. La apertura de sentido que los «existenciaros» del *Da-sein* estructuran hace derivado todo pensamiento teórico y reflexivo, imponiéndole un límite intrascendible. «La facticidad no es la 'efectividad' del *factum brutum* de algo ante los ojos, sino un carácter del *ser-ahí* acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido. Ante el 'qué es' de la facticidad no podemos encontrarnos nunca en una intuición completa», dice Heidegger¹⁰.

La facticidad característica del *logos* discursivo discernida anteriormente contradice el punto de partida heideggeriano. En primer lugar, se hace preciso considerar la forma en la que dicho *logos* se ejercita en el discurso específico de la filosofía, como racionalidad auto-reflexiva; desde este punto de vista Apel ha intentado mostrar la existencia de condiciones pragmático-trascendentales de la racionalidad que no son relativizables ni cultural ni históricamente. Ante tales elementos de la «facticidad» racional la filosofía se encuentra en disposición, a tenor de los argumentos apelianos, de una reconstrucción completa: puede tomar conciencia de ellos autorreflexivamente. Esa capacidad para expresar racionalmente los elementos que condicionan, *de facto*, la racionalidad misma, y a la que hemos llamado, con Apel, «posición excéntrica» de la reflexión¹¹, se pone de manifiesto en el proyecto heideggeriano mismo. La afirmación con sentido de la ineluctabilidad del «encubrimiento» del ser y, en general, todas las afirmaciones de Heidegger, presuponen ya, *in actu*, un reconocimiento de las condiciones universales del diálogo. La necesidad de este *logos* trasciende metódicamente al discurso con sentido sobre el ser en el mundo. Así, «Heidegger y sus discípulos no perciben —o más bien, ignoran voluntariamente— la circunstancia de que para los filósofos, a la 'preestructura del ser-en-el-mundo' pertenece no sólo la facticidad de la 'pre-comprensión' siempre signada histórico-contingentemente, sino también 'siempre ya' el recurso a la competencia racional, es decir, la capacidad de expresar conceptualmente en enunciados universalmente válidos justamente la 'facticidad' y, en esta medida el estar arrojados, la historicidad, el carácter óntico del comprender, etc.. En esta medida,

10. HEIDEGGER, M., 1927, trad. cast., 152.

11. V. *Supra*, parte I, cap. II, punto 3.

Heidegger y sus discípulos superan el 'olvido del ser' de la metafísica tradicional pagando el precio del 'olvido del *logos*'¹².

En segundo lugar, esa facticidad del *logos*, reconstruible filosóficamente pero operante ya en toda forma de discurso, está caracterizada inherentemente por una polaridad esencial; en la «entrega» al lenguaje tiene lugar el encuentro de dos modos de facticidad antagónicos: por un lado, la pertenencia a la historia, cuya irrebasabilidad revierte en la «constitución del sentido», es decir, en la interpretación comunicativa del significado de los signos lingüísticos, siempre afectada por la impronta de la finitud; por otro, el estar «arrojados» a las pretensiones del habla, que reclaman universalidad para la validez de la significación lingüística. La facticidad que, desde la perspectiva apeliiana, caracteriza al *logos* incorpora, pues, un nuevo elemento no contemplado por Heidegger. Por un lado, incluye el reconocimiento de la contingencia histórica, mediante el esclarecimiento de la relación de pertenencia que todo ejercicio de la razón guarda con la «interpretación lingüística del sentido» (del ser de lo real) por parte de una comunidad real de comunicación. Por otro lado, sin embargo, la facticidad atribuible al *logos* implica también una «entrega», ya siempre efectuada, a patrones normativos necesarios, mediante la presuposición, en todo ejercicio de la razón, de una comunidad ideal y de sus reglas criteriológicas.

Ello implica que la «verdad» no se instaura a partir del modelo de un mundo extratemporal, como dictamina el platonismo, pero también, al unísono, que no se revela al hombre a través de una donación del acontecer. Es una aspiración del *logos*¹³. El efecto de esta crítica apeliiana es el de una rectificación del planteamiento de Heidegger. En primer lugar, es preciso sustituir el concepto heideggeriano de «verdad» como «des-ocultamiento» por el concepto de «constitución del sentido», que consiste en la «gestación» o «apertura», pragmática y comunicativa, de un «mundo de sentido»; esta «facticidad» en la que se encuentra el uso de la razón ha sido reconocida por Apel en la explicitación, ya analizada, de la dimensión hermenéutica del lenguaje, que conserva, como me esforcé en mostrar, profundas resonancias heideggerianas¹⁴. En segundo lugar, se hace necesario entender la «verdad» como «justificación de la validez»¹⁵.

12. APEL, E.E., 24.

13. V. APEL, 1977c.

14. V. *Supra*, parte II, cap. 4, punto 3.

15. Cfr. APEL, T.F., Introducción, 33-42; 1989c, 160 ss.

Los fenómenos, admite Apel con Heidegger, han sido comprendidos ya siempre a la luz de una pre-comprensión que antecede a nuestros juicios; desde el punto de vista de Apel, dicha precomprensión se ha configurado para el presente en la interpretación lingüística del mundo de la comunidad real e histórica de comunicación; esa «constitución del sentido» es, sin embargo, y contra Heidegger, una condición de la «verdad» (abre el espacio de la posible verdad o no verdad de los enunciados), pero no la verdad en cuanto tal. Para que un enunciado pueda ser llamado «verdadero» debe ser sometido a una evaluación argumentativa a través de la justificación de sus pretensiones de validez.

Con esta crítica a Heidegger queda abierto, por otro lado, el camino a una corrección y profundización de la filosofía trascendental clásica, tema que ya he abordado anteriormente¹⁶. A la hora de dar cuenta del sentido del saber, la filosofía trascendental, de acuerdo con Apel, ha de preguntar no sólo por condiciones de posibilidad de la «justificación de la validez», sino también por condiciones de posibilidad de la «constitución del sentido». Desde este punto de vista, el *apriori* de la comunidad de comunicación debe ser discernido como un presupuesto de los dos elementos de esta polaridad. En cuanto comunidad ideal anticipada en la real, constituye la condición regulativa de la justificación de toda pretensión de validez. En cuanto comunidad ya siempre real, constituye una condición de carácter hermenéutico, pues implica reconocer los elementos de la finitud y de la facticidad en su función constituyente respecto al sentido. Entre los elementos coimplicados, como condiciones de posibilidad de la «constitución del sentido», en el carácter hermenéutico del presupuesto de la comunidad de comunicación, menciona Apel algunos a cuya clarificación han contribuido distintas investigaciones en la filosofía contemporánea: la pertenencia a la historia y la finitud de la existencia (Heidegger, Gadamer); el *apriori* corporal, en la medida en que toda justificación responde ya a una perspectiva adquirida en el contacto carnal del hombre con el mundo (M. Merleau-Ponty); los intereses del conocimiento (a los que aludiré en breve) y las «formas de vida» asociadas con la comprensión lingüística ordinaria (Wittgenstein)¹⁷.

Entre «constitución del sentido» y «justificación de la validez» existe una relación y un entretijamiento dialécticos, cuya resolución tiene cabida sólo en la comunidad ideal de comunicación. Analizaré brevemente las

16. V. *Supra*, pág. 127.

17. Cfr. APEL, 1989c, 132 s.

implicaciones de esta tesis aludiendo, en primer lugar, a la corrección apeliiana de la hermenéutica, tal y como la concibe Gadamer, y al proyecto que Apel ha esbozado respecto a una visión «dialéctica» de la relación entre comunidad real e ideal, finalmente.

3. Razón e historia: hermenéutica filosófica

Una de las consecuencias fundamentales de la crítica apeliiana a Heidegger anteriormente analizada es la propuesta de una hermenéutica filosófica que haga valer, frente a la hermenéutica de su discípulo H.-G. Gadamer, las implicaciones normativas y criteriológicas del aspecto del diálogo al que se ha dado el nombre de «justificación de la validez». La polémica entre Gadamer y los reelustrados constituye uno de los frentes más importantes de la filosofía continental en la segunda mitad de siglo¹⁸. Abordarla con exhaustividad merecería la extensión de todo un trabajo específico sobre el tema. En el presente contexto me limitaré a ofrecer algunas indicaciones fundamentales.

La hermenéutica pretende dar cuenta de un tipo de saber interpretativo cuyo objeto es el hombre contextualizado históricamente y las producciones espirituales transmitidas a través de textos. Al menos desde Schleiermacher, ha entrado en colisión con la teoría del conocimiento a la que se suele llamar «moderna». La modernidad, desde Descartes y Kant, ha estado dirigida por una concepción epistemológica en la que se considera paradigmática la relación sujeto-objeto en el conocimiento; la autodeterminación y autoposición del sujeto han sido considerados por ella punto de partida de toda reflexión; el análisis reflexivo de las condiciones del yo que se consideran fundamentales en la constitución de la experiencia ha pretendido posibilitar la investigación del método apropiado para el conocimiento de lo real y de los criterios objetivos de la crítica social. En ese contexto, la hermenéutica ha venido a suscitar el problema de las condiciones que subyacen a la relación epistemológica sujeto-objeto: la pertenencia a la historia, las tradiciones, las coordenadas de sentido abiertas en los diferentes «mundos de la vida» y, en definitiva, la relación «comprensiva» del hombre con el mundo. En Dilthey, la «comprensión»

18. V. GADAMER, H.-G., 1965, 1967, 1971; VARIOS, 1971; CORTINA, A., 1981, 1985b; LORENZEN, P., 1970; APEL, T.F., II, 91-149 y 169-209. He aportado más arriba una bibliografía relativa a los escritos apeliianos que se ocupan de este tema, en la primera parte, cap. 3, punto 1.

es entendida como el método genuino de las ciencias del espíritu, frente al método «explicativo» de las ciencias naturales. Mientras «explicar» equivale a «dar razón» de fenómenos en base a razones suficientes y leyes universales, «comprender» implica siempre un esfuerzo de interpretación de nexos de sentido que configuran un texto y, más ampliamente, una experiencia epocal del mundo.

Gadamer interpreta la historia de la hermenéutica como un proceso de progresiva profundización y universalización del concepto de «comprensión», un proceso que alcanza su punto culminante en la ontología heideggeriana. Heidegger radicalizaría, así, la historia de la hermenéutica: el concepto de «comprensión» no es ya en Heidegger un concepto metódico, ni sirve simplemente al intento de fundamentar las ciencias del espíritu, como en Dilthey, sino que más bien es «(...) la forma originaria de realización del *ser-ahí*, del *ser-en-el-mundo*. Antes de toda diferenciación de la comprensión en las diversas direcciones del interés pragmático o teórico, la comprensión es el modo de ser del *ser-ahí*, en cuanto que es poder ser y 'posibilidad'»¹⁹.

El proyecto principal de *Verdad y Método* radica en el intento de mostrar que la «verdad» es un acontecimiento ontológico e histórico, configurado en la relación comprensiva del intérprete con el pasado. Ningún contenido histórico —y todo contenido significativo está arraigado, según Gadamer, en el flujo temporal de la historia— puede ser apropiado de modo imparcial, es decir, objetivado metódicamente, convertido en «objeto *para* un sujeto». Todo conocimiento se funda en una precomprensión histórica. Intentar escapar a esa relación de pertenencia constituye, además de un esfuerzo inútil, un proyecto que deforma el sentido de lo que hay que aprehender, pues lo desarraiga del «mundo de sentido» en el que aparece y lo somete a la voluntad constructiva del sujeto y a su intención de dominio.

La «experiencia hermenéutica», como una experiencia de verdad no metódica, no constituye, según Gadamer, la esencia de un método específico al lado de otros, sino que precede a toda ciencia abriendo el espacio en el que sus conceptos, intereses y métodos concretos toman asiento. Al contenido de esta tesis se le viene llamando «pretensión de universalidad de la hermenéutica». Pues bien, del análisis gadameriano de la experiencia hermenéutica recordaré aquí únicamente algunas claves importantes: a) la índole fundamental de la comprensión es la de un

19. GADAMER, H.G., 1965, trad. cast., 325. Cfr. 318-320.

«círculo hermenéutico», pues pone en obra una confrontación recíproca entre el sentido de lo que hay que comprender (transmitido mediante textos) y la opinión del intérprete; sólo a través de la última aparece la primera, pero, simultáneamente, la comprensión exige un «acto de escucha», un «dejarse decir algo» desde el texto que fuerza a una corrección y matización continuas de las opiniones previas; b) en dicha experiencia la tradición abre el horizonte desde el cual lo acontecido se hace interpretable y es interpretado; el intérprete parte siempre de una precomprensión procedente de su pertenencia a la tradición, cuya autoridad, nunca eliminable por completo, pre-juicia los juicios explícitos; c) La «distancia temporal» que media entre aquello que hay que comprender y el intérprete no puede ser superada; no es posible la identificación de éste último con el pasado. Pero más aún, la distancia temporal, piensa Gadamer, es «productiva», pues implica que un texto transmite su sentido, pero siempre a la luz de perspectivas distintas en correspondencia con el lugar que ocupa el intérprete dentro del proceso histórico²⁰.

En coherencia con la crítica realizada a Heidegger, el punto de vista apeliiano respecto a la posición hermenéutica del discípulo heideggeriano, Gadamer, incluye tanto un reconocimiento parcial de sus prerrogativas como una corrección crítica. Por un lado, en efecto, la tesis según la cual todo conocimiento está sometido a condiciones de la «constitución del sentido» obliga a aceptar el «aspecto *cuasi*-trascendental» de la pretensión de universalidad de la hermenéutica, a saber, que las interpretaciones fácticas que operan en el mundo de la vida (hablando con Apel: la interpretación lingüística del mundo gestada en el acuerdo de la comunidad real de comunicación) son condición irremediable de cualquier construcción teórica concebible. La pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión constituye, así, el punto de partida de una hermenéutica filosófica como proyecto necesario. Por otro lado, en cambio, la circunstancia de que el *apriori* del acuerdo se revela simultáneamente, como se ha visto, como una instancia anticipada y, en este sentido, como canon ideal y regulativo para la «justificación de la validez», es una prueba, de acuerdo con nuestro autor, de que hay condiciones de posibilidad de la comprensión (los criterios de la comunicación ideal) que pueden ser reconstruidos como condiciones normativas de la crítica del pasado y del progreso en la comprensión²¹.

20. Cfr. GADAMER, H.-G., 1965, especialmente §§ 9-11.

21. Cfr. APEL, T.F., I, 37, 46; II, 369 ss.

La forma más precisa en la que Apel ha plasmado este proyecto es en la de una transformación de la filosofía trascendental orientada gnoseoantropológicamente²². De acuerdo con ella, entre las condiciones, simultáneamente constitutivas y regulativas, del conocimiento, es preciso incluir tres «intereses» que son inherentes al sentido de tres investigaciones básicas (ciencia natural, ciencia del espíritu, ciencias sociales críticas) y que, aunque dependen de la existencia fáctica del género humano, poseen para nosotros un valor trascendental en cuanto condiciones de la constitución del objeto de conocimiento y de los fines orientativos de la praxis del saber.

Partiendo de esta teoría de los intereses del conocimiento, que comparte con Habermas²³, nuestro autor ha confirmado parcialmente, en primer lugar, la crítica gadameriana al intento cientificista de absolutización de la voluntad metódica, a través de la llamada «tesis de complementariedad»²⁴. De acuerdo con ella, el conocimiento está dirigido por dos intereses igualmente originarios (y complementarios). El primero de ellos es el interés —constitutivo de las ciencias naturales— por la descripción y explicación de datos objetivables del mundo, un interés que está determinado por la necesidad de la praxis técnica, en virtud del conocimiento de las leyes naturales. Ahora bien, como toda descripción y explicación objetiva de acontecimientos presupone una apertura lingüística y comunicativa del sentido, como se dijo, la interpretación y la comprensión, como medios de la comunicación, cumplen una función complementaria con respecto a la descripción y explicación de hechos. El interés técnico presupone, pues, el interés hermenéutico por un mejoramiento de la comunicación intersubjetiva; éste último, estando dirigido «(...) al acuerdo intersubjetivo sobre la posibilidad y normas de un humano ser-en-el-mundo con sentido, acuerdo que ya suponemos incluso en la praxis técnica (...)»²⁵, se refiere a una experiencia que supone, como previa a la relación geseológica sujeto-objeto, la relación sujeto-sujeto de la praxis comunicativa y la «constitución» histórica del sentido a través de dicha praxis. El interés hermenéutico está dirigido a la comprensión interpersonal de intenciones con sentido y permite ofrecer estímulos y

22. Ofrecí más arriba referencias bibliográficas respecto a este tema, Primera parte, cap. 3, punto 1.

23. V. HABERMAS, 1968.

24. Cfr. APEL, T.F. I, 64 ss, II, 96 ss; 1975b.

25. APEL, *Ibid.*

criterios comparativos para la discusión, y también para la formación de un acuerdo acerca de la «vida buena», lo que tiene que revertir, por otro lado, en la valoración comunicativa de los modos de aplicación de la ciencia y la tecnología mismas, estableciendo metas orientativas.

Por otro lado, sin embargo, el método de la comprensión hermenéutica, no puede sustituir, sin más, al método explicativo de la ciencia y su pretensión de objetivación, sino que más bien, lo necesita, al menos, como procedimiento de autocorrección, lo que pone un límite, también, a la pretensión de universalidad de la hermenéutica tal y como Gadamer la ha entendido. Apel enfatiza al respecto que el esfuerzo en la comprensión de la historia humana, y en la misma autocomprensión individual, implica no sólo el despejamiento de los «mundos de sentido» en los que las acciones se integran y se hacen significativas, sino también el encuentro reflexivo con barreras que dificultan la propia autocomprensión de los hombres y mediatizan la transmisión histórica de tales «mundos de sentido» de un modo distorsionante. En efecto, el hombre también es un ser natural y, como tal, está sujeto a fuerzas que mediatizan también sus intenciones y que pueden deformar sus expresiones vitales. Las acciones humanas están condicionadas por una mezcla de sentido y sinsentido, de intenciones y de reacciones determinadas naturalmente que actúan como motivos inconscientes de la conducta. No es sólo, pues, la «distancia temporal» la que dificulta la comprensión, sino también la influencia oscura de las alienaciones humanas. Surge, por esta razón, la necesidad de una posición distanciada, «excéntrica», que posibilite la explicación de aquellos aspectos de la acción humana que han sido cocondicionados por factores de signo distorsionante. En este punto, Habermas y Apel han valorado positivamente las investigaciones en las cuales, como en el psicoanálisis, el objeto de estudio está constituido por los motivos que, desde ese territorio extranjero que el sujeto posee dentro de sí mismo —como diría Freud— actúan anónimamente produciendo patologías. Y, puesto que el individuo está inserto en la acción comunicativa, han invocado la necesidad de un tipo de ciencias, las «ciencias sociales críticas», como depositarias de esta «hermenéutica de la sospecha».

La «crítica de las ideologías» es objetivo fundamental de tales ciencias; su legitimidad se justifica en la circunstancia de que el nuevo paradigma comunicativo de racionalidad permite relativizar el valor que Gadamer concede a la tradición. Si se considera que en la interacción comunicativa intervienen, junto a la cultura, también las condiciones sociales, políticas y económicas de la vida, la tradición cultural pierde su apariencia de

autosuficiencia; pues entonces se hace patente que los mensajes simbólicos de la tradición pueden lo mismo ocultar y distorsionar que revelar y expresar esas condiciones. Surge así el concepto de «ideología», para designar aquel tipo de conocimiento o contenido simbólico que, sirviendo al disimulo de un interés oculto, como el dominio o el poder, se presenta, sin embargo, como desinteresado y plausible, de una forma que se asemeja a la «racionalización» de la que habla Freud. El análisis social debe realizar una crítica de las ideologías, y, así, una terapia de las distorsiones en la comunicación. Puede darse el caso de intereses de poder o estratégicos, camuflados bajo una comunicación aparentemente desinteresada; o bien el de intereses o deseos de grupos oprimidos que han sido excluidos de la comunicación pública. La crítica de las ideologías ha de realizar, pues, una labor de desenmascaramiento de fuerzas heterónomas que dificultan o impiden la dinámica de un diálogo universal y transparente.

Mediante el ejercicio reflexivo de desenmascaramiento, las ciencias sociales críticas ponen en vigor un tercer interés cognoscitivo distinto del interés técnico de las ciencias naturales y del interés puramente comprensivo de las ciencias hermenéuticas. En efecto, en primer lugar, el método explicativo que utilizan no está al servicio del control externo de la sociedad humana, sino que persigue la eliminación de obstáculos para una comunicación más autónoma y autorresponsable, por lo que tiene como meta favorecer la comprensión intesubjetiva a través del diálogo histórico. En segundo lugar, promoviendo de este modo la comprensión, ejercen, al mismo tiempo, una labor crítica respecto a los aspectos de la facticidad histórica y cultural que son causa de autoengaño, elementos de una constricción causal que someten la acción al «sinsentido» y la esclavizan, pues tienden a convertirla en un efecto determinado por mecanismos, en una reacción. Por eso, el interés de las ciencias sociales críticas obliga a mediar los métodos de la «comprensión» y de la «explicación» de un modo peculiar en aras de una autodiagnos y de una autoterapia de la humanidad. Se pone en obra aquí el interés por la emancipación del hombre respecto a las coacciones de su naturaleza interna y de las de esa «segunda naturaleza» que constituye la sociedad.

Expresión de esa mediación peculiar, propia de las ciencias sociales críticas, es que no vulnera la tesis de la complementariedad antes mencionada, al utilizar un tipo de «explicación comprensiva» que no es parangonable con la estricta «explicación nomológica» de las ciencias naturales. En la medida en que han de interpretar síntomas y buscar sus

motivos ocultos, su metodología es explicativa, ya que tales motivos latentes actúan como «causas» de los síntomas apreciados. Pero como tales «causas» o motivos inconscientes son contenidos con «sentido», conformadores de la acción, habla Apel de «cuasi-causas», para diferenciarlas de aquéllas que son objeto de las ciencias de la naturaleza. Por lo mismo, en el contexto de las ciencias sociales críticas no se puede hablar de leyes inexorables del comportamiento, sino de «cuasi-leyes», es decir, de motivos comprensibles que han cristalizado en regularidades disposicionales restringidas a regiones y épocas; tales regularidades no pueden ser interpretadas como componentes de una «naturaleza» inmutable del hombre, sino como pautas que han sido cosificadas en la interacción comunicativa y en la autocomprensión individual; forman parte de lo que Apel llama una «cuasi-naturaleza» del hombre y la sociedad que está sometida a un proceso de formación y cambio²⁶.

El criterio universal del que el crítico de las ideologías debe hacer uso en su análisis «terapéutico», el canon respecto al cual es posible distinguir entre «patología» y «salud» y permite calificar a determinadas constelaciones de motivos como «distorsionantes», es, de acuerdo con Apel, la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación. Las ideologías ponen un límite a la comprensión intersubjetiva en la medida en que colapsan el diálogo, en la medida en que ejercen un influjo que viola las reglas universales de esa situación anticipada de diálogo. El paradigma de una comunicación sin trabas se convierte, así, en el patrón ideal en la crítica de las ciencias sociales, lo que se hace relevante, no sólo desde el punto de vista de la emancipación de la comunidad humana respecto a las coacciones de su «cuasi-naturaleza», en el ámbito de la historia globalmente considerada, sino también desde el de la emancipación del individuo respecto a motivos internos alienantes, en el ámbito de las historias particulares. En este punto, ha sugerido Apel una posible integración de la terapia individual de carácter psicoanalítico, interpretándola como un proceso autorreflexivo que tiene como meta reintegrar motivos «excomulgados» al espacio de la comunicación del sujeto consigo mismo y con los demás²⁷.

26. Cfr., por ejemplo, APEL, T.F., I, 51 ss y 1985b, trad. cast., 111 ss.

27. Cfr. Apel, T.F., I, 51, 63. Esta tesis es coherente, a mi juicio, con la adopción apeliana de la comunicación ideal como criterio de la crítica, en la medida en que entre las condiciones de un diálogo ideal cuenta la eliminación de trabas en el ámbito de la autopresentación a través de pretensiones de validez. La comunicación ideal implica un ideal de autoexpresión auténtica.

Pero de los argumentos apelianos no se infiere únicamente que la anticipación de la comunidad ideal es el criterio para la eliminación de obstáculos en el proceso de interpretación hermenéutica; esa tarea, que podríamos llamar «negativa», de desenmascaramiento, es convergente con un proceso posible de profundización en la comprensión y autocomprensión de los hombres en la historia, lo que podríamos llamar un progreso «positivo». Se podría utilizar ahora, frente a las críticas apelianas anteriores, esa puntualización gadameriana según la cual el principio de la pertenencia a la historia, que se opone a la posibilidad de eliminar los prejuicios en el círculo hermenéutico de la comprensión, no coincide con la simple asunción acrítica del pasado. La experiencia hermenéutica, dice Gadamer, abre también el espacio para una revisión crítica, porque el esfuerzo por someter a prueba, recíprocamente, los prejuicios desde los que interpretamos en el ámbito de la historia se produce un enriquecimiento mutuo de perspectivas, y porque en la confrontación entre los horizontes de sentido del *interpretandum* y del intérprete, éste último está obligado a una revisión de sus preconcepciones; ahora bien, Gadamer no admite que en ese proceso de autocorrección de la interpretación se produzcan síntesis progresivas y sucesivamente superadoras hacia una meta ideal de comprensión completa; también la corrección de los prejuicios está sujeta a una tradición: la tradición no puede ser superada en una toma de conciencia adecuada y definitiva; insertos en ella, estamos situados siempre en el movimiento de un «comprender diferente», en un constante «ser-de-otro-modo»²⁸. Por eso, la concepción hermenéutica gadameriana se enfrenta explícitamente al principio asumido por Dilthey y Schleiermacher según el cual es posible, mediante la interpretación de los textos del pasado, «comprender a un autor mejor de lo que él se comprende a sí mismo», otorgando superioridad al *interpretandum* (autor, texto) frente al intérprete²⁹. Pues bien, contrariamente a esto, Apel considera posible justificar la posibilidad del progreso en la comprensión, como un postulado, recurriendo a su transformación de la filosofía trascendental. En la medida en que la interpretación del sentido, como se dijo a propósito del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, está sometida, por principio, al diálogo intersubjetivo, toda comprensión de algo en tanto que algo y toda autocomprensión implican la participación en un proceso de acuerdo, cuyo sujeto, la comunidad de argumentación,

28. Cfr. GADAMER, H.-G., 1965, trad. cast., 317 ss; 1971, 298 ss. y 306 ss.

29. Cfr. GADAMER, H.-G., 1965, trad. cast., 366 ss. y 1971, 301 ss.

es, simultáneamente, una comunidad de interpretación. Las condiciones de una comunicación ideal, condiciones de un acuerdo último, se redescubren, por consiguiente, como idea regulativa de un posible progreso en la comprensión hermenéutica, como criterios para la adecuación de la comprensión. Esto se traduce en la primacía del juicio del intérprete frente a la autocomprensión del *interpretandum* y la posibilidad de comprender mejor de un modo progresivo; la comprensión completa bajo un acuerdo ideal, actúa, sin embargo, como principio regulativo y es conciliable con la superioridad actual del *interpretandum*, en la medida en que la comprensión hermenéutica es siempre una tarea que se encuentra en proceso³⁰.

Entre las réplicas ulteriores de Gadamer me gustaría citar aquí una de las más importantes, pues permite, a mi juicio, situar la discusión justamente en el espacio argumentativo más decisivo y, por lo mismo, de más difícil solución. La comprensión hermenéutica, admite el autor, se realiza en el diálogo, en una comunidad que sobrepasa a los individuos y a los grupos que a ella pertenecen. Incluso, dice el hermenéuta, si aceptásemos como necesario el hecho de que en dicho diálogo se anticipa un ideal de comunicación sin coacciones, habría que reconocer que semejante ideal es en sí vacío. Su contenido no puede ser interpretado como un criterio universal; es determinable sólo desde una situación concreta, desde una tradición fáctica. Así, considerado como idea de lo bueno y de lo justo, representaría sólo un marco indeterminado en el que caben multitud de interpretaciones respecto al modo de vida que ha de prefigurar. En segundo lugar, la concepción de un progreso hacia un acuerdo sin fisuras contiene un ideal de transparencia absoluta en la comprensión, un ideal que valora exageradamente las posibilidades de la crítica hermenéutica y que fuerza a considerar eliminables los límites de la facticidad histórica³¹.

La insistencia de Gadamer en el factor de relatividad que introduce la pertenencia a la historia en toda comprensión y juicio explícitos no es ingenua. El estudioso del tema está comprometido a valorar en qué medida la reflexión pragmático-trascendental propuesta por Apel constituye una fundamentación última de principios universales regulativos o si, más bien, está impregnada de preconcepciones procedentes de la posición histórica y cultural del filósofo. Pero, por lo mismo, si asume

30. Cfr. APEL, T. F. I, 33-72 y «The Hermeneutic...», en prensa, b.

31. Cfr. GADAMER, H.-G., 1971, 310-317.

como válida la sospecha gadameriana, se enfrenta a un problema también de envergadura: el de cómo justificar los criterios de la crítica, tanto en el ámbito del conocimiento, como en el de la praxis ética y en el de la interpretación del pasado. Gadamer, ciertamente, no consagra la aceptación de lo dado como lastre de la finitud. Más bien, trata de poner de manifiesto que en la comprensión hermenéutica lo comprendido nos fuerza a revisar nuestros prejuicios y a introducirnos «de modo adecuado» en el círculo de la interpretación, de modo tal que el intérprete pueda liberarse de ocurrencias arbitrarias y de hábitos imperceptibles del pensar. Pero el criterio no idealista que ofrece, como alternativa al frankfurtiano, para esa «justa introducción» parece, al menos, igualmente ambiguo: «una comprensión llevada a cabo desde una conciencia metódica intentará siempre no llevar a término directamente sus anticipaciones sino más bien hacerlas conscientes para poder controlarlas y ganar así una comprensión correcta desde las cosas mismas (...) En consecuencia, no se trata en modo alguno de asegurarse a sí mismo contra la tradición que hace oír su voz desde el texto, sino, por el contrario, de mantener alejado todo lo que pueda dificultar el comprenderla desde la cosa misma»³². La pregunta pertinente ahora es la de si «la cosa» misma puede ser considerada como un criterio, pues si, siguiendo a Heidegger, su «aparecer» está vinculado, en último término, a un «envío» (*Ge-schick*) indisponible del ser, ¿no implicaría diluir en el «destino» de los aconteceres del ser la responsabilidad del hombre respecto a sus propias acciones?³³ Y, por otro lado, a la vista de los grandes errores históricos en los que, por ejemplo, los artífices de sangrientas acciones bélicas se sienten dogmáticamente «llamados» por un «destino» histórico, ¿cómo confiar en que hay algo así como una «llamada auténtica» desde la «cosa misma»? La disputa, pues, está abierta.

He ofrecido mi punto de vista en la última parte de uno de mis trabajos³⁴. Intento en éste colaborar en el proyecto —a mi juicio, prometedor— de H. Schnädelbach, a saber, el de propiciar una comprensión de la posible compatibilidad entre las nociones opuestas, y aparentemente paradójicas, de «racionalidad de la historia», por un lado, y de «historicidad de la razón», por otro.

32. GADAMER, H.-G., 1965, trad. cast., 336.

33. V. APEL, T.F. I, 39.

34. V. SÁEZ RUEDA, L., 1994.

4. La mediación dialéctica entre idealidad normativa y facticidad hermenéutica

De la discusión con Heidegger y con Gadamer se desprende que el horizonte de la hermenéutica apeliana es una difícil compatibilización entre elementos polares: pertenencia de lo racional a la historia acontecida y anticipación de un ideal regulativo, condicionamiento constitutivo de la teoría por la praxis fáctica y aspiración del *logos* a un ideal incondicionado. Es precisamente el punto de mira de esta tensión el que ha servido para organizar todo el cuerpo doctrinal apeliano abordado en la presente parte, pues, como se ha visto, el diálogo, que la filosofía de Apel considera como el trasunto de la razón, se descubre, simultáneamente, como instancia real, fáctica, a la que se encuentra «entregado», ya siempre, el ejercicio de la razón, y como instancia ideal a cuya realización aspira dicho ejercicio. Pues bien, termino el análisis aludiendo brevemente a la concepción dialéctica que Apel pretende hacer valer respecto a la relación entre ambos elementos polares de la racionalidad.

El carácter dialéctico de dicha relación está determinado, de un modo fundamental, por la especificidad, ya aludida, del *apriori* de la comunidad de comunicación. Como mencioné más arriba, nuestro autor insiste en la circunstancia paradójica de que anticipamos la comunidad ideal en la real, como su posibilidad. Esto implica que la praxis de la razón está vinculada, necesariamente, a una mediación entre aquellas condiciones finitas y coordinadas interpretativas históricas o culturales que la posibilitan (los contenidos del acuerdo real), por un lado, y las condiciones ideales de un acuerdo definitivo, las cuales sirven de criterio para la crítica y como ideal regulativo del progreso.

La percepción del carácter dialéctico del *apriori* comunicativo se traduce, en la filosofía apeliana, en una concepción asimismo dialéctica de los procesos de progreso en todos los ámbitos de la praxis efectiva:

1. En el ámbito teórico de la investigación de la verdad, se ponen en juego en cada momento dos elementos en contradicción: las interpretaciones de lo real que hasta el momento actual han recibido crédito en la comunidad de investigación a través de los procedimientos de confirmación de hipótesis, por un lado, y las correcciones y ampliaciones de dicha interpretación, que se producen en la medida en que las condiciones de la investigación real se aproximan a las ideales de una comunidad anticipada de argumentación y experimentación. En las páginas dedicadas a la semiótica trascendental apeliana se conceptualizó este entrelazo en los

términos de una interrelación semiótica entre procesos de interpretación del mundo y procesos de validación. Los primeros implican siempre una precomprensión fáctica del «sentido», y los segundos una comprobación experimental tendente a la validación y justificación de interpretaciones. La dinámica del conocimiento, a través de la renovación del consenso, consiste en una mediación progresiva de estos dos procesos; a través de ella, como veíamos, se producen «síntesis» sucesivas de experiencia, de forma que en la «última opinión» de la comunidad ilimitada de investigación «(...) convergen el postulado semiótico de la unidad supraindividual de interpretación y el postulado de la lógica de la investigación, que consiste en una confirmación experimental de la experiencia *in the long run*. El sujeto cuasi-trascendental de esta unidad postulada es la comunidad ilimitada de experimentación, que es, a la vez, la comunidad ilimitada de interpretación»³⁵.

2. En el ámbito de la ética, la contradicción dialéctica entre la idealidad y la realidad del *apriori* comunicativo determina, como vimos, el principio ético del obrar a largo plazo, consistente en la obligación de colaborar en el proyecto de realización de la comunidad ideal, es decir, en el de eliminar progresivamente la contradicción entre comunidad real y comunidad ideal. En su última recopilación de artículos, *Diskurs und Verantwortung*, recoge Apel esta temática e intenta dotarla de una formulación más acabada³⁶. Núcleo esencial del libro es la articulación difícil y arriesgada entre los derechos de la facticidad y las pretensiones de validez universal, entre la moralidad de principios formales e incondicionados y la eticidad concreta, entre consenso ideal y disenso real. Reconociendo en el «*apriori* de la comunidad real de comunicación» el «*apriori* de la facticidad», opuesto al *apriori* ideal (comunidad ideal de comunicación, idea regulativa) y partiendo de la base de que, dada la constitutiva historicidad del hombre, es imposible un «nuevo comienzo» moralmente racional, *Discurso y Responsabilidad* toma como tema esencial el problema de la aplicación de la ética discursiva (formal, deontológica y universalista) a la historia efectiva del hombre, problemática a la que llama «parte B de la ética». Pues bien, el lema «responsabilidad» recoge las prescripciones de una ética que debe mediar lo ideal y

35. APEL, 1972b, T.F. II, 165.

36. APEL, D.V.; en lo que sigue recojo las tesis fundamentales, que se repiten en cada uno de los artículos reunidos bajo este título. La Introducción es bastante sintética y esclarecedora.

lo fáctico. En primer lugar, los principios ideales y absolutos de la ética discursiva, además de ser formales y abstractos, pueden derivar, en su aplicación drástica (irresponsable), en un efecto destructivo. Se hace eco en este punto Apel de las críticas que enfatizan, frente al «deber ineludible», el «poder limitado» de las posibilidades concretas del hombre histórico, y que denuncian, incluso, el posible «terror de la virtud» que amenaza desde la ética discursiva. En segundo lugar, la ética universal y deontológica debe hacerse cargo responsablemente del respeto a la multiplicidad de formas de vida humanas, de valores e ideales de felicidad (diversidad que el neor aristotelismo alemán considera irrebalsable).

El primero de los problemas plantea el complicado proyecto de una mediación entre «racionalidad comunicativa» (base de la ética deontológica) y «racionalidad estratégica» (requerida por la sujeción de los grupos humanos a sistemas de autoafirmación). La aplicación de los principios universales a circunstancias concretas requiere la mediación práctica de éstos con medidas estratégicas tendentes a aproximar progresivamente las relaciones reales a las ideales. Esta mediación tiene, pues, como ideal regulativo una situación ideal en la que los límites para la aplicación de los principios deontológicos universales habrían sido superados. El segundo problema planteado exige una mediación entre moralidad y eticidad sustancial, entre incondicionalidad normativa y pluralidad axiológica. La solución apeliiana consiste en la caracterización de una ética de dos planos: junto al discurso filosófico, que fundamenta principios incondicionados, los discursos prácticos concretos ponen en juego las diferentes propuestas de «vida feliz» y la determinación material de las normas, que queda en manos de los pueblos y de las tradiciones históricas. El primer plano desempeña la función de marco limitativo de una correcta y libre compatibilización de la pluralidad axiológica. Por eso, en la praxis ética la comunidad debe mediar sus proyectos específicos de «vida feliz» con el proyecto trans-cultural de una comunicación justa.

3. En el ámbito de la hermenéutica filosófica es preciso mencionar la tesis apeliiana según la cual la crítica de las ideologías opera una mediación dialéctica entre los métodos de la «comprensión» hermenéutica y la «explicación *cuasi-causal*», ya explicitados. En este punto considera provechoso nuestro autor el método psicoanalítico como modelo metódico para un progreso en la comprensión de la historia, o de otro modo, en la autocomprensión histórica del hombre como comunidad. El punto de partida de toda investigación en este terreno es una aproximación comprensiva al objeto, es decir, un momento pasivo en el que lo que hay

que comprender revela, a través de la interpretación, el «mundo de sentido» en el que está inscrito. Este punto de partida debe ser corregido mediante la crítica de las formas de alienación que distorsionan, tanto la autocomprensión del objeto, como la comprensión del intérprete, haciendo uso de los criterios de una comunicación ideal ilimitada, lo que implica un posicionamiento distanciado del investigador y una explicación de motivos no conocidos por los actores y pertenecientes a lo que hemos llamado más arriba «*cuasi-naturaleza*» humana. Dicha explicación actúa como medio para una comprensión más profunda, la cual habrá de ser sometida de nuevo a crítica, y así sucesivamente. La aspiración ideal de este proceso dialéctico es una superación de «los momentos irracionales de nuestra existencia histórica», una «expresión pura de lo espiritual en lo corporal, la 'humanización de la naturaleza' y la 'naturalización del hombre'»³⁷, es decir, una «*Aufklärung*» hermenéutica consistente en la autoaclaración y autocomprensión de los hombres.

En la comunidad ideal culminarían, por consiguiente, procesos de mediación dialéctica en los ámbitos de lo verdadero, de lo moral y de la comprensión hermenéutica. La unidad de esta dinámica ha sido expresa y recientemente subrayada por Apel mediante la caracterización de la comunicación ideal como meta ideal del progreso histórico en estos tres ámbitos de forma interdependiente hacia un acuerdo último ya no cuestionable³⁸, lo que ilustra el significativo y más temprano pasaje en el que Apel relaciona dicho acuerdo ideal con la identidad del *unum, verum, bonum* que la metafísica clásica supuso —incorrectamente a su juicio— como existente *sub specie aeternitatis*³⁹.

De un modo sistemático, los dos polos de la mediación dialéctica analizada son los dos ámbitos generales que, como hemos visto, forman parte de las condiciones del *logos*: las condiciones de la «constitución del sentido» y las de la «justificación de la validez». En un artículo temprano⁴⁰, Apel dio a estos dos elementos polares los nombres de «compromiso práctico-material» del hombre con el mundo y «reflexión acerca de la validez». En todo caso, se trata de la posible mediación entre las condiciones finitas del ejercicio de la razón —en cuanto dicho ejercicio se realiza siempre desde la facticidad de la comunicación real, que es una

37. Cfr. APEL, T.F., II, 114-120.

38. Cfr. las reflexiones finales en APEL, «The Hermeneutic...», en prensa, b.

39. Cfr. APEL, T.T., II, 385.

40. APEL, «Reflexión y praxis material» en T.F., II.

facticidad histórica y cultural— y las condiciones ideales contra-fácticas anticipadas por medio de él.

Terminaré señalando una importante precisión en este contexto. La concepción dialéctica apeliana mantiene una distancia considerable, tanto con la concepción materialista, como con la idealista hegeliana. Frente a la primera, la apeliana no hace depender las producciones espirituales y reflexivas enteramente de las condiciones práctico-materiales de la existencia, sino que otorga a las primeras, como se desprende de todo lo dicho hasta ahora, un poder retroactivo para transformar las segundas. Frente a la idealista-hegeliana, no identifica, sin más, lo «real» con lo «racional»; la racionalidad alcanzaría una plena realización sólo en la comunidad ideal de comunicación. «El saber-se del saber, en el sentido de la razón absoluta de Hegel, no es otra cosa que la anticipación reflexiva de la identidad del 'yo pienso' con el *logos* común de la comunidad ilimitada de comunicación»⁴¹. Pero este ideal, precisamente por contener condiciones contra-fácticas, es irrealizable por principio, actuando como idea regulativa de una aproximación infinita e interminable de la comunidad real a la comunidad ilimitada anticipada. La coincidencia de lo real y lo racional está, pues, diferida por principio al acuerdo último, cuya materialización completa no será jamás esperable. Más aún, ni siquiera la aproximación de lo real a lo ideal está asegurada «metafísicamente»: la mediación entre constitución del sentido y justificación de la validez, entre comprensión y explicación, entre praxis ética concreta y canon moral ideal, prescriben la forma de un posible progreso, cuya realización requiere el apoyo de la voluntad humana. Para diferenciar su concepción en este sentido, ha empleado Apel el lema «dialéctica más acá del materialismo y del idealismo»⁴².

41. APEL, T.F., II, 339.

42. V. APEL, T.F., II, 9-27.

TERCERA PARTE

DISCUSIÓN SOBRE EL ALCANCE DEL MÉTODO PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL

Fundamentación Última y Reflexión Estricta

Hasta ahora la pragmática trascendental ha conducido a la aclaración de la racionalidad inherente al lenguaje, en cuanto ámbito del diálogo intersubjetivo, ha extraído implicaciones epistemológicas y éticas de este análisis y ha asegurado, con respecto a ciertas condiciones del acto de argumentar, que han sido reconocidas ya siempre en el ejercicio de la racionalidad y que, por tanto, pertenecen a un ámbito irrebasable del *logos*. Ahora bien, ¿en virtud de qué tipo de evidencia reclama para sí la pragmática trascendental el estatuto de una filosofía primera? ¿Por qué es considerada por Apel una reflexión infalible y no sólo una teoría razonable, de tal modo que suministra, a su juicio, una fundamentación última filosófica?

El progreso interno de la Ilustración, de acuerdo con Apel, culmina en la percepción de que la razón es capaz de autopresentarse de modo inexorable, que la facticidad del *logos* es aprehensible con certeza y que la filosofía es capaz de aportar una prueba apodíctica de la validez última de los resultados —ya examinados— de la reflexión, en este caso una reflexión pragmático-trascendental. Al análisis de esta cuestión dedico las páginas que siguen. Para ello será necesario introducir dos ámbitos de discusión desarrollados en Alemania en los últimos años y aún en vigor, pues es en ese contexto en el que Apel se ha visto obligado a precisar su concepción metódica. Analizaré, en primer lugar, el enfrentamiento entre la pragmática trascendental y el racionalismo crítico (representado en Alemania por H. Albert), intentando poner de manifiesto, al mismo tiempo, algunas de las alternativas nucleares que se disputan hoy parte del escenario de la filosofía: fundamentalismo y criticismo falibilista, trascendentalismo y naturalismo. A tenor de la defensa apeliiana en este contexto, el método filosófico reilustrado aparece como un procedimiento no objetivable en reglas lógico-deductivas, como una autorreflexión *in*

actu («reflexión estricta») capaz de vincular universalmente y de trascender la relatividad de los usos concretos de la razón. En segundo lugar, habrá que indagar por qué semejante autorreflexión, siendo pura, proporciona informaciones con contenido acerca del sentido universal del *logos*, es decir, por qué es fuente —siguiendo a Apel— de «juicios sintéticos *a priori*». Para ello, introduciré en la discusión los puntos de vista de W. Kuhlmann, A. Berlich y J. Habermas. Se verá entonces que la invocación apeliana a la «reflexión estricta» posee el sentido de una propuesta metódica de reconstrucción de un «saber implícito» (acerca de los presupuestos del *logos*), un saber que pertenece al sentido mismo de la racionalidad. El método reelustrado se presenta, así, como un tipo de «reflexión reconstructiva».

CAPÍTULO 8

LA DISCUSIÓN CON EL RACIONALISMO CRÍTICO Fundamentación y «reflexión estricta»

1. *El desafío del racionalismo crítico y el criterio apeliano de la «autocontradicción performativa»*

De entre todas las concepciones que han rechazado las pretensiones filosóficas de nuestro autor, ninguna se ha manifestado tan expresa y vehementemente como la de H. Albert. Sus argumentos están organizados precisamente en torno a tesis completamente opuestas a las apelianas: una fundamentación última filosófica es imposible por principio, además de resultar ociosa o innecesaria para el conocimiento y la ética. Sin embargo, el motivo que induce a contraponer polarmente ambas doctrinas en el plano de sus aseveraciones, nos permite, paradójicamente, descubrir su semejanza esencial en el plano de sus ambiciones. En efecto, el «proyecto de fundamentación última» vale para la pragmática trascendental como expresión adecuada de la aspiración inherente a toda la historia de la filosofía. La misma intelección gobierna el punto de partida de H. Albert¹. Este inicio idéntico no resulta menos notable que la oposición radical de sus respectivos planteamientos: mientras para Apel la aspiración aludida es legítima y rasgo incluídible del *logos*, según Albert ha constituido una fe dogmática y engañosa. Y es que las dos concepciones equiparan «fundamentación filosófica» con «justificación definitiva» y «autoevidencia», y comparten la convicción de que un juicio acerca de su

1. V. ALBERT, H., 1968, §§ 2-4.

posibilidad y necesidad ha de determinar el carácter del nuevo paradigma de racionalidad. En tanto la pragmática trascendental se concibe a sí misma como el modelo más consecuente (y definitivo) capaz de hacer justicia a esta tradición, el racionalismo crítico pone en entredicho el sentido total de ésta y se presenta como el sustituto consecuente de aquel proyecto, al que considera fracasado. Son, en definitiva, respuestas divergentes a una misma cuestión. Y así, no sólo retan al pensamiento actual por sus propuestas respectivas, sino conjuntamente, por consagrar a la misma cuestión de la que surgen como problema privilegiado de la reflexión filosófica².

El racionalismo crítico de H. Albert se hace acreedor, en cuanto a su convicción esencial, de la filosofía de K. Popper. Sin embargo, ha radicalizado, en cierto modo, la posición de aquél —concebida, sobre todo, como una teoría de la ciencia— enfatizando la importancia del falibilismo para la discusión con las corrientes más actuales del pensamiento —hermenéutica, filosofía trascendental, crítica de las ideologías— y ha mantenido durante años una intensa polémica con la pragmática trascendental (primero con K.O. Apel y recientemente con el seguidor de Apel, W. Kuhlmann).

En el epílogo a la tercera edición de su *Traktat über Kritische Vernunft*, Albert menciona tres componentes principales de su racionalismo crítico: un «realismo crítico», un «falibilismo consecuente» y un «racionalismo metódico»³. Sistemáticamente, estos tres elementos pueden ser enlazados a partir de la temática general de la relación entre conocimiento y praxis. Todo conocimiento parte de hipótesis o suposiciones acerca de la constitución de la realidad. Dichas suposiciones no son fundamentables, pero son, de acuerdo con Albert, inevitables. La invención y la imaginación anteceden metodológicamente al conocimiento, propiciando cosmovisiones explicativas⁴. Racionalidad y compromiso práctico se copertenecen; el racionalismo crítico exige, pues, una recuperación del valor epistemológico de la dimensión pragmática del pensamiento, aunque de un modo distinto a como lo hace la filosofía apeliiana, pues Albert

2. H. Albert considera, por ejemplo, que el problema de la falibilidad de la razón es abordado explícita o implícitamente por todas las corrientes filosóficas modernas (Cfr. ALBERT, H., 1975a, 11 s.) y Külpe defiende que el razonamiento crítico recoge las inquietudes filosóficas dominantes desde los presocráticos hasta el siglo XVIII (V. KÜLPE, O., 1921, 191 ss.).

3. Cfr. ALBERT, 1975b, 183.

4. V. ALBERT, 1982, 4, 13-35.

entiende por compromiso práctico el contexto (no legitimable desde la filosofía) de decisión, comportado en toda posición teórica⁵.

Originalmente —nos recuerda Albert— la filosofía tuvo la pretensión de ofrecer una orientación unitaria, global, ante el mundo. Sin embargo, paulatinamente, en la historia se ha ido produciendo un proceso de especialización entre diferentes ámbitos de la cultura (ciencia, derecho, moral, religión, arte y literatura, técnica, economía, política, ...). A pesar de la parcialidad a la que nos condena la copertenencia entre pensamiento y compromiso práctico, el racionalismo crítico parte de la idea de un realismo crítico, que no abandona la antigua ambición del pensamiento filosófico, al tomar como hipótesis metafísica inicial la consideración de que existe una realidad unitaria compuesta por regularidades⁶.

Ahora bien, tanto porque la historia lo ha mostrado, como por aporías internas a las que conduce la búsqueda de certeza, según Albert se revela imposible reconstruir tales regularidades con garantías absolutas. Un falibilismo consecuente con este hecho implica que la filosofía no puede ni abandonar la crítica a la pura descripción, ni sucumbir a la tentación del fundamentalismo. Ha de resolver, más bien, como objetivo principal, problemas de conexión (*Überbrückungsprobleme*), estimando los resultados de todas las ciencias y haciéndolos fructíferos críticamente en su interdependencia⁷.

El racionalismo metódico propone la proliferación de teorías, que actuarían de hipótesis explicativas y que entrarían entre sí en una continua «competición», la cual sería dirimida sólo por la realidad (que falsa teorías incorrectas). Una hipótesis no falsada, según este criterio, no es una hipótesis «confirmada» en el sentido en que la epistemología clásica utiliza este término, es decir, no proporciona un saber «asegurado», válido y acumulable en el proceso expansivo del conocimiento, pues siempre está expuesta a una refutación y a su sustitución por teorías más audaces. La investigación ha de derruir continuamente ideas previas, sustituyéndolas por otras más explicativas⁸, por lo que el proceso del conocimiento, desde el punto de vista de la metodología crítica, no es comparable con el proceso de construcción de un edificio —el del saber— sobre bases sólidas y de modo progresivo.

5. V. ALBERT, 1968, trad. cast., Introducción, 9-18.

6. Cfr. ALBERT, 1978, 1-13 y 1982 (1), 1-6.

7. Cfr. ALBERT, 1975b, 184.

8. V. ALBERT, 1968, §§ 2-8.

Por lo demás, el contraste entre pragmática trascendental y racionalismo crítico posee una significatividad práctica profunda, por cuanto la propuesta de H. Albert «(...) significa la aceptación de una praxis metódica de muchas consecuencias para la vida social»; es «el proyecto de una forma de vida, de una praxis especial y tiene, por lo tanto, significación ética, y, por encima de ello, política»⁹. En particular, implica una renuncia a la posibilidad de enunciados morales categóricos¹⁰. Éstos están concebidos como hipótesis que no están a salvo de la crítica racional y que son revisables mediante el uso del conocimiento teórico. La búsqueda de contradicciones relevantes dentro de un libre examen permite corregir nuestras convicciones. En esta tarea la ciencia desempeña un papel fundamental, pues las convicciones de valor están siempre relacionadas, de acuerdo con el racionalismo crítico, con convicciones objetivas y, así, determinados juicios de valor, a la luz de una convicción objetiva revisada, pueden mostrarse inconciliables con determinadas convicciones de valor que hasta ahora teníamos. En esta estrategia consiste la aplicación práctica de «principios puente», que posibilitan un aprovechamiento del conocimiento en la crítica de normas morales. De forma general, la mediación entre conocimiento y valor quedaría plasmada en el «postulado de realizabilidad»: «el deber implica poder» o, más exactamente, «no poder implica no deber», lo que tal vez se encuentra en sintonía con el modelo weberiano de racionalidad denunciado por Apel (como asociación entre racionalización de la praxis y politeísmo axiológico)¹¹.

En este contexto filosófico, Albert ha tratado de mostrar que una fundamentación última es, por principio, imposible. Sus argumentos invitan a la percepción de la contradicción entre las aspiraciones del *principium rationis* leibniziano, al que rendiría homenaje todo el pensamiento «fundamentalista» moderno, y las posibilidades reales de una justificación filosófica. Dicho principio exige un «monismo racional» (por promover la búsqueda de la teoría justa para el campo correspondiente, rechazando las alternativas falsas) y un completo universalismo (pues, coherentemente, ha de pedir para todo una fundamentación, incluso para los fundamentos ya alcanzados). Sin embargo, esta ambición rebasa los límites de la lógica formal, que juega un papel esencial en la fundamenta-

9. ALBERT, *Ibid.*, 66.

10. Cfr. *Ibid.*, 112-115.

11. V. CORTINA, A., 1985a, 40-42.

ción de concepciones de toda especie, según Albert: una deducción argumentativa permite únicamente transmitir la verdad —con un valor positivo de premisas a conclusiones y con uno negativo, de conclusiones a premisas— pero no permite, en cambio, asegurar la verdad misma de un determinado contenido.

Este análisis descubre, de acuerdo con el racionalista crítico, tres posibilidades a las que está abocado el decurso de todo intento de fundamentación, las cuales revelan absurda la esperanza de alcanzar un saber «último» y a las que llama, conjuntamente, «trilema de Münchhausen»¹²: a) un regreso al infinito, surgido de la necesidad de retrotraerse siempre a la búsqueda de fundamentos de fundamentos, y que resulta prácticamente irrealizable; b) un círculo vicioso lógico (*petitio principii*) en la deducción, pues volveremos a tomar enunciados que precisaron anteriormente fundamentación, procedimiento lógicamente defectuoso, y c) una interrupción del procedimiento en un punto determinado, que implica una suspensión arbitraria del principio.

A esta última posibilidad conduce el hacer «fundamentalista» más frecuente. Aunque se suele hablar en este caso de acceso a una «autoevidencia» o a una «autofundamentación en el conocimiento inmediato», viola el universalismo del *principium rationis*, según el cual todo ha de ser fundamentado, e impone, por tanto, un dogma. Toda fundamentación es, en definitiva, o vacía o dogmática. He aquí la génesis de la idea esencial contenida en el racionalismo metódico albertiano. Éste se entiende a sí mismo como una superación del dogmatismo¹³ mediante la sustitución del principio de fundamentación por el de examen crítico; éste último implica sacrificar la tendencia a la certeza que subyace a la teoría clásica y aceptar la permanente incertidumbre; mediante principios metódicos adecuados es necesario ahora examinar el contenido de verdad de nuestros asertos, creando así la posibilidad de su fracaso al ser contrastados con la realidad.

La primera y más directa crítica de Apel al desafío formulado por Albert en el trilema de Münchhausen consiste en diferenciar el criterio lógico-matemático de fundamentación —presupuesto en dicho trilema—

12. Cfr. ALBERT, 1968, trad. cast., 22-27. La expresión alude a la conocida anécdota popular alemana referida al Barón de Münchhausen, quien, tras caer en un pozo, intentaba extraerse a sí mismo tirando de sus propios cabellos. El trilema fue ya anticipado por Fries en 1907 y recogido por Popper (POPPER, K., 1935, trad. cast., 89).

13. V. *Ibid.*, § 5.

y el pragmático-trascendental¹⁴. El primero de ellos se basa en el principio lógico-formal de la contradicción lógica estable; el segundo, en la contradicción pragmática entre las partes proposicional y performativa de un acto de habla argumentativo (a la que Apel llama «autocontradicción performativa» o «pragmática»¹⁵). Para precisar esta distinción me parece oportuno extraer algunas consecuencias del análisis habermasiano-apeliano de los actos de habla, ya examinado anteriormente:

Mediante la parte performativa de un acto argumentativo el hablante presenta a nivel discursivo sus pretensiones de validez y sentido ante una comunidad, en principio ilimitada. Esto significa, por un lado, que sólo a través del acto performativo pueden hacerse comprensibles las pretensiones de validez del pensamiento, la intencionalidad de lo racional, y, por otro, que esta base es la condición de posibilidad de la autoconciencia del sujeto. En efecto, el acto performativo «yo afirmo» posibilita comprender los pensamientos como propios, es decir, el hecho de que sean planteados como tesis de un argumentante y como opiniones justificadas¹⁶. Al mismo tiempo, las pretensiones de validez y sentido que vehicula este acto, vinculan la validez del pensamiento al posible reconocimiento por parte de los otros, pues por medio del pronombre personal «yo» tiene lugar la autoidentificación y la exposición ante los demás de una pretensión universal de sentido y de verdad acerca del contenido proposicional. Si esto es así, la componente performativa de una afirmación como acto de argumentación, puede ser reconstruida, paradigmáticamente, de la siguiente forma: «yo afirmo, con esto, ante mí, ante ti, o finalmente, ante todo posible argumentante, lo siguiente: que lo que ahora es dicho vale con respecto al contenido».

Incurrimos en autocontradicción pragmática cuando proponemos, a través del contenido proposicional de nuestro acto argumentativo, tesis que niegan implicaciones de la parte performativa, es decir, las presuposiciones admitidas, ya siempre, en virtud de esta doble estructura del habla (comunidad ideal, comunidad real, presupuestos éticos, etc.). Puesto que con ello ponemos en cuestión, no un componente teórico cualquiera, sino las condiciones de posibilidad mismas del argumentar con sentido, la

14. Con matices propios y, en su mayoría, con reservas frente a la posibilidad de una fundamentación última, los siguientes autores dirigen una crítica parecida a la apeliana: HABERMAS, J., 1973, 145; MITTELSTRAß, 1974; DUERR, H.P., 1974.

15. APEL, 1986e, trad. cast., 256.

16. V. las interesantes aclaraciones de BÖHLER, D., 1982, 86-92.

inconsistencia o contradicción pragmática puede ser considerada como una confesión *in actu* de los límites del pensamiento y como prueba de la instancia trascendental de la racionalidad.

De acuerdo con ello, la contradicción pragmática ejemplar es la que niega las pretensiones de validez del habla (sentido, verdad, corrección, veracidad), tal como ocurriría si afirmásemos: «asevero con esto [pretendo sentido (parte performativa)] que no tengo ninguna pretensión de sentido [dimensión proposicional]». Pero esto mismo ocurre respecto a todos los presupuestos del *logos*. El siguiente juicio, por ejemplo, sería autocontradictorio pragmáticamente, según Apel: «afirmo como válido universalmente [pretendo que mi siguiente afirmación sería admitida por una comunidad ilimitada, ideal, de comunicación] que no presupongo pretensión de validez ante una comunidad ideal de comunicación [parte proposicional]»¹⁷.

Desde este punto de vista se patentiza el contraste entre «consistencia pragmática» y «consistencia lógico-matemática». Ésta última tiene en cuenta exclusivamente la parte proposicional de una argumentación. Por eso, la petición de consistencia lógico-formal como criterio exclusivo de una fundamentación filosófica incurre en «falacia abstractiva»: desconsidera la dimensión pragmática del lenguaje, abstrayendo y absolutizando la dimensión sintáctico-semántica. Por consiguiente, diríamos con Apel, H. Albert parte de una concepción reductivista que identifica «fundamentación» con «fundamentación deductiva» de proposiciones a partir de proposiciones¹⁸.

Es más, considerando que en todo acto argumentativo hay una expectativa o compromiso ante los otros, este reductivismo, como ha visto correctamente Böhler, reproduce con exactitud el caso de la génesis de una inconsistencia pragmática y sus consecuencias respecto a la ruptura del nexo social. En efecto, el acto argumentativo en el que ha de incorporarse toda prueba lógica está situado como tal en una situación de comunicación y de relación interpersonal. Todo acto argumentativo exige, por su propio sentido, el compromiso de aportar razones convincentes en apoyo de las pretensiones de validez y, al mismo tiempo, obliga a otorgar a los otros el derecho a la crítica. La consistencia pragmática es, así, más que una regla técnica (para evitar un error), una forma de norma social. Por todo ello se puede decir que la falacia abstractiva mencionada

17. APEL, E.E., 20; la aclaración entre corchetes es mía.

18. Cfr. APEL, 1976b, trad. cast. (1), 143 ss.

coimplica una autocontradicción pragmática, es decir, «la destrucción de la expectativa hacia otras personas, y puede ser comparada con la ruptura de una promesa»¹⁹.

Por la misma razón, la «prueba» pragmático-trascendental apeliana de que existen ciertos compromisos hermenéuticos y normativos inherentes a la racionalidad (presupuestos) se incluye en un contexto comunicativo; dicha prueba se efectúa mostrando al oponente (el escéptico) que no puede negar explícitamente el *factum* de tales presuposiciones sin aceptarlas simultáneamente de un modo implícito, es decir, más que a costa de incurrir en autocontradicción pragmática y condenar, así, al sinsentido su propio argumento. «Consistencia pragmática» y «refutación dialógica» están, pues, vinculados internamente en el método pragmático y trascendental de fundamentación última²⁰.

Llegados a este punto, el nuevo método apeliano parece escapar al trilema de *Münchhausen*. El regreso *ad infinitum* (primer miembro del trilema) puede detenerse en un momento determinado (tercer miembro) sin dogmatismo, a juicio de Apel, a saber, en un presupuesto que no pueda negarse sin incurrir en autocontradicción performativa. «Y la formulación muestra sobradamente que la explicación (...) del sentido de los presupuestos de la argumentación puede poseer el carácter de una proposición que no podemos comprender sin saber que es verdadera»²¹.

La evidencia obtenida no tiene el estatuto de una evidencia lograda con medios lógicos ni tampoco inductivamente, sino que procede de la experiencia de un límite irrebable en la duda epistemológica. Por otro lado, «cuando comprobamos, en el contexto de una discusión filosófica sobre fundamentos, que algo no puede ser fundamentado por principio porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, no hemos

19. BÖHLER, D., 1982, 90 s.

20. En este sentido, Apel indaga las raíces del planteamiento en la antigüedad griega. Aristóteles proporciona, a su juicio, el *organon* o paradigma de la fundamentación filosófica, al justificar la indubitabilidad de los «axiomas» matemáticos por medio de la comprobación de su irrefutabilidad dentro del marco de una discusión con el oponente. Los axiomas lógicos no son fundamentales, en la consideración aristotélica, a través de deducción lógica (*apodeixis*), sino que su validez se demuestra en el discurso mismo por cuanto el oponente no puede cuestionarlos coherentemente sin condenar al sinsentido sus propias palabras. Apel muestra el alcance de este argumento en el sentido de una «reflexión» trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva. Cfr. APEL, 1976b, trad. cast. (1), 1989a, 18 y E.E., 22. V. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1006a 11 ss.; 1006a 23 ss.; 1008a; 1062b, 6 ss.

21. APEL, 1986e, trad. cast., 243. Cfr. también APEL, T.F. II, 339.

consignado meramente una aporía en el procedimiento deductivo, sino que hemos alcanzado un conocimiento tal como lo entiende la reflexión trascendental»²².

Sintetizando el procedimiento pragmático-trascendental de fundamentación: hay oraciones que testimonian un saber reflexivo acerca de elementos trascendentales y cuya consistencia racional se prueba por medio de la constatación de que su negación elimina la posibilidad misma del diálogo argumentativo. «Son éstas justamente aquellas frases sobre presuposiciones necesarias del argumentar que uno no puede negar en tanto argumentante sin caer en autocontradicción pragmática y que, precisamente por ello, uno no puede fundamentar lógicamente sin círculo vicioso (*petitio principii*)»²³.

La apertura de este procedimiento de fundamentación muestra su eficacia, no sólo frente al racionalismo crítico, sino, más allá, en la reducción al absurdo de todas aquellas corrientes escépticas o relativistas que, desde los sofistas, han cuestionado las pretensiones de razón de la filosofía y que asoció al inicio con el fenómeno actual de la «crisis de la razón». La tendencia misma a la fundamentación de verdades en cierto modo ahistóricas, porque son presupuestos de la razón universal, no puede ser cuestionada sin autocontradicción. Y es que las verdades universales accesibles a la filosofía, de acuerdo con Apel, no son las de enunciados proposicionales con contenido, sino precisamente, las de la reconstrucción pragmático-trascendental misma del sentido formal del *logos*, el cual contiene las condiciones de la enunciación de proposiciones con contenido.

El hacer fundamentalista no acaba, así, en un *vacuum*, a juicio de Apel, o en una analiticidad vacía y estéril. El criterio de la consistencia pragmática —y esto es lo que someteré progresivamente a crítica— se revela como norma de un procedimiento pragmático-trascendental capaz de suministrar una autoaclaración reflexiva y apriórico-sintética de la razón pura. La autoconsistencia de la razón, en efecto, se muestra como no analítica ($A=A$), puesto que ofrece información: toda presuposición innegable pragmático-trascendentalmente ilumina aquello que debemos llamar «razón»²⁴ «Por eso —dice Böhler— el concepto de la consistencia pragmática pertenece a la respuesta a la pregunta pragmático-trascendental

22. APEL, T.F. II, 386.

23. APEL, E.E., 21. V. APEL, 1976b, trad. cast. (1), 164.

24. APEL, 1990c (en prensa), § III.

por el sentido, que es la parte elemental de la pregunta por la razón pura, es decir, la pregunta por las condiciones que tiene que cumplir una afirmación para que pueda tener éxito como acción argumentativa»²⁵.

2. La inflexión de la «actitud teórica» hacia la «reflexión estricta»

Albert ha señalado en múltiples ocasiones que el *trilema de Münchhausen* afecta no sólo a proyectos deductivos de fundamentación, que la situación descrita en su trilema no se modifica si se introducen procedimientos diferentes de los de la lógica deductiva, bien se trate de métodos inductivos, bien de un recurso a instancias extralingüísticas, o incluso de una reflexión trascendental²⁶. En el epílogo a la tercera edición de su *Traktat* informa que se refirió al estilo deductivo de fundamentación sólo porque en ese caso parece más evidente el paso o la transferencia de la verdad de unos eslabones a otros, pero que incluso en la «dimensión vertical» del regreso (es decir, en la fundamentación de procedimientos aplicados) se hace patente el mismo resultado: en la fundamentación del principio de fundamentación surge de nuevo el aludido trilema. Los argumentos de Albert en esta línea han forzado a la pragmática trascendental a precisar el sentido de su método de fundamentación mediante los conceptos de «descubrimiento» y «reflexión estricta», lo que resultará muy provechoso a la hora de enjuiciar críticamente la totalidad del sistema filosófico apeliiano, como pretendo hacer finalmente en este trabajo.

2.1. Fundamentación y «derivación» (Albert)

El sentido de «fundamentación» en virtud del cual se hacen semejantes la «deducción lógica» y la «reflexión pragmático-trascendental» y se hace legítimo pedir una fundamentación de ésta última es, de acuerdo con Albert, el de «derivación» (*Ableitung*²⁷). El término alemán '*Ableitung*' incorpora tanto el sentido concreto del término 'deducción' como el más general de 'derivación', pudiéndose traducir también por 'inferencia'. Una derivación o inferencia no ha de estar generada necesariamente por un razonamiento deductivo a partir de axiomas en un sistema lógico.

25. BÖHLER, D., 1982, 91-92.

26. Cfr. ALBERT, 1968, trad. cast., 28 s.; 1975a, 100-107; 1977, 36-37.

27. Cfr. ALBERT, 1975a, 103; 1977, 36.

Cualquier instancia puede ser utilizada como punto de partida para la derivación de consecuencias. Puede tratarse de una experiencia empírica, de un conocimiento de los llamados «inmediatos», de una vivencia, etc., pero, en todo caso —piensa Albert— en una fundamentación siempre nos retrotraemos desde una afirmación a dicha instancia, considerándola dogmáticamente prueba segura de la primera, y en este sentido es completamente indiferente qué procedimiento se escoja para el regreso en la fundamentación.

El método trascendental sería también, según esto, un procedimiento de derivación. En cualquiera de los modos posibles en que se aplique —asegura Albert—, este procedimiento «(...) puede conducir, en el mejor de los casos, a efectividades que subyacen con ulterioridad, en vista de las cuales puede ser planteada de nuevo la cuestión acerca de su interpretación adecuada y de su validez. También aquí se abre la posibilidad de un regreso infinito»²⁸.

No cabe duda de que el procedimiento trascendental, entendido como un procedimiento de «derivación», abocaría —como dice el racionalista crítico— en el fracaso, puesto que no estaría en condiciones de escamotear la sospecha de que el «paso» de la instancia por justificar a la instancia garante constituye, él mismo, una apuesta con contenido teórico, para la cual habría que admitir un carácter hipotético hasta tanto en cuanto su validez no fuese, asimismo, justificada; esta sospecha podría realizarse con sentido una y otra vez hasta el infinito.

En vista de ello, Apel ha reformulado el sentido de su prueba pragmático-trascendental, distinguiéndola, no del método particular de la deducción lógica, sino del paradigma, más amplio —aunque también inspirado, a su juicio, en los criterios de la lógica formal— de la «derivación de aquello que hay que fundamentar a partir de algo distinto»: éste es uno de los caminos esenciales —declara nuestro autor ya en 1988— por los que ha transcurrido su reflexión filosófica desde la época de su *Transformation der Philosophie*²⁹.

La primera aclaración en esta línea la obtenemos a propósito de una acusación según la cual las reglas de la fundamentación pragmático-trascendental no han sido, ellas mismas, fundamentadas, por lo que se haría necesaria una «superfundamentación».

28. Cfr. ALBERT, 1977, 39.

29. APEL, D.V., 7. Apel emplea el término «*herleitung*», sinónimo, en nuestro contexto, del empleado por Albert.

2.2. «Descubrimiento» y «reflexión estricta» (Kuhlmann-Apel)

Gethmann y Hegselmann han pretendido mostrar el alcance del argumento de Hans Albert frente al método pragmático-trascendental³⁰. Los principios esenciales que justifican la validez última de una afirmación, a saber, a) que no se puede negar sin autocontradicción performativa, y b) que no se puede fundamentar sin incurrir en *petitio principii*, no serían inmunes al trilema. En efecto, la regla «a» presupone en todo caso el principio de no contradicción (reformulado aquí mediante una teoría de los actos de habla); este principio no ha sido fundamentado aunque parezca autoevidente. Por su parte, la regla «b», también exige una fundamentación; su evidencia ni siquiera se apoya en la comprensión del funcionamiento de un argumento desde el punto de vista del sentido común. Con ello, según los autores, se origina una situación en la cual las reglas para el argumento de fundamentación última son fundamentadas en un argumento de «superfundamentación última» y así, *ad infinitum*.

En el marco de las discusiones sobre ética discursiva publicadas por Oelmüller en 1978, Kuhlmann explicita el método pragmático-trascendental de un modo que servirá de base a la refutación de esta crítica, a saber, como un procedimiento para el «descubrimiento» (*Aufdeckung*) de normas morales, cuyo sentido no es reducible al concepto de derivación³¹:

Se considera autocomprendible que el punto de partida de aquél que interroga, por ejemplo, en filosofía moral, coimplica que todavía no ha reconocido como válida a ninguna norma. En este caso, la tarea de una fundamentación habría de consistir en mostrar cómo se puede generar la normatividad, es decir, en el intento de justificar normas problematizadas a partir de la reconstrucción de su génesis en algo distinto. Sin embargo, mediante este procedimiento es imposible la fundamentación. Si nos retrotraemos a un hecho incurrimos en falacia naturalista. Las normas absolutas, por otro lado, no pueden extraerse de otras normas, *per definitionem*, pues tendríamos que fundamentar a éstas últimas. Para la fundamentación de una norma última, cuya obligatoriedad sea incuestionable y universal no existe otro recurso que identificarlas o descubrirlas; si las hay, no pueden valer en virtud de un origen legitimador, pues son el fundamento de toda obligación. Lo que hay que fundamentar, por con-

30. Cfr. GETHMANN/HEGSELMANN, 1977, 347 ss.

31. Cfr. KUHLMANN, en OELMÜLLER, W., 1978, 15-27.

siguiente, no son las normas últimas mismas, sino el criterio con ayuda del cual pueden ser reconocidas las normas buscadas (si las hay). Si las normas que indagamos, por otro lado, son auténticamente universales y necesarias, no pueden ser descubiertas empíricamente, pues en este caso su conformación estaría predeterminada por circunstancias contingentes cuya universalización demandaría justificaciones ulteriores, provocando, así, el regreso infinito. Tienen que ser probadas como presuposiciones de algo necesariamente irrebasable. Y esto es lo que ha hecho la pragmática trascendental, indagando las condiciones de sentido del *factum* del discurso. Llegados a este punto se comprueba que el sentido mismo del concepto de «fundamentación» prescribe las reglas de la prueba: las presuposiciones obtenidas mediante el «descubrimiento» reflexivo no pueden ser negadas con sentido, puesto que son condiciones de posibilidad de una instancia universal y necesaria en el uso de la racionalidad; no pueden ser fundamentadas (deductivamente) sin ser ya presupuestas, pues un intento semejante pone en obra ya la instancia racional irrebasable que hemos tomado como *Faktum*.

El punto crucial de la fundamentación por medio de la derivación (*Ableitung*) consiste en que el que fundamenta demuestra al oponente que «x» es de hecho una consecuencia de algo que el oponente ha reconocido ya. Lo específico del concepto de fundamentación rivalizante con éste, es decir, como descubrimiento (*Aufdeckung*), como *anamnesis*, consiste en que el que fundamenta muestra al oponente que «x» mismo es ya (siempre) reconocido por él. Por consiguiente, es errónea la suposición de que en una fundamentación debe ser fundametable todo aquello que sirve a ésta de medio. «Los medios del descubrimiento no actúan como fuentes de la validez de 'x' (como *rationes esendi* o *validatis*), sino como *rationes cognoscendi*. (...) ¿Por qué debe únicamente valer que 'x' pueda ser descubierto con ayuda de algo distinto a 'x' mismo? Se puede, por el contrario, reivindicar la luz de una lámpara no sólo para investigar lo que circunda a la lámpara más exactamente, sino también a ella misma»³².

En realidad, piensa Apel, aunque el método deductivo haya sido relativizado por el racionalismo crítico por medio de sus nuevos argumentos, la percepción del problema sigue estando regulada por el patrón de la objetivación lógico-abstractiva (apodíctica) de la argumentación, pues la prueba pragmático-trascendental exige un acto reflexivo por parte de quien pregunta y no exclusivamente una formalización «distancia-

32. KUHLMANN, W., 1985, 94.

da». Ha de tratarse de una «reflexión estricta» sobre el propio argumentar y sus presuposiciones. Un ejemplo que clarifica la diferencia entre «objetivación lógico-abstractiva» y «reflexión estricta» lo toma Apel de Hintikka³³. Considérese el silogismo siguiente:

Todo lo que piensa, o argumenta, existe.
Yo pienso, es decir, argumento.

Entonces, existo.

Este silogismo, como Hintikka muestra, o es falso o vacío de contenido. Falso, porque de acuerdo con él, Hamlet, a quien Shakespeare hace pensar y argumentar, debería existir. Vacío porque si, para salvar esta situación, reducimos su ámbito de referencia a aquellos seres que piensan y existen, incurrimos en *petitio principii*.

El absurdo al que nos conduce el silogismo está directamente asociado con el carácter lógico-formal del procedimiento empleado en la prueba de la existencia, y de la abstracción simultánea de un acto reflexivo que ha de realizar el que exige dicha prueba. En efecto, la evidencia de la propia existencia es descubierta, recordada, a través de un acto autorreflexivo en el que nos percatamos de la contradicción performativa en la que incurrimos mediante la afirmación «yo pienso, es decir, afirmo con esto, que no existo». «La reflexión acerca del *clash* entre la proposición afirmada y el acto performativo de su afirmación me muestra en este caso que la afirmación performativa incluye *in actu* mi existencia y un saber sobre mi existencia»³⁴.

Ésta es la razón por la que el criterio de fundamentación última no puede ser objetivado formalmente en reglas de derivación de ningún tipo y por lo que su comprensión demanda, no una clarificación formal más exhaustiva de su sentido, sino una auténtica inflexión del pensamiento «representativo» y objetivante: hemos de renunciar a la perspectiva del «observador» y colocarnos en la del «actor» racional que pone en juego la autorreflexión actual.

La sospecha de Gethmann y Hegselmann se autodisuelve para quien realiza esta inflexión. La imaginaria negación del principio de autocontradicción performativa a evitar se comprende entonces como la destrucción

33. Cfr. APEL, 1987e, 187 ss. V. HINTIKKA, J., 1967, 108-139.

34. APEL, *Ibid.*, 189.

de toda posible negación o duda con sentido. Mediante la sospecha de Gethmann y Hegselmann, en otros términos, se formula la pregunta «¿por qué evitar en general una autocontradicción performativa?» y, con ella, se actualiza esta otra: «¿por qué ser en general racional?» Ahora bien, desde el momento mismo en que éstas se han formulado, se ha penetrado ya en el ámbito del discurso argumentativo. Con ello, el que interroga «no se coloca en la situación de tener que derivar lógicamente este principio a partir de algo distinto, y con ello, el ser-racional. Más bien está en la situación de aquél que debe en lo posible hacerse consciente reflexivamente de todas las presuposiciones innegables (del sentido) de su hacer —del argumentar—»³⁵.

La misma réplica apeliana es aplicable a la objeción según la cual el método pragmático-trascendental incurre en una *petitio principii*. Las reglas mencionadas de la prueba pragmático-trascendental sirven para fundamentar cualquier tipo de afirmación; tal es la tesis de Gethmann y Hegselmann ilustrada mediante el siguiente caso hipotético: «supongamos que en una situación argumentativa es afirmada la siguiente regla de fundamentación por parte de un argumentante de origen aristócrata: 'deben observarse todas aquellas normas que son establecidas por individuos de origen aristócrata'. Evidentemente, el aristócrata incurrirá en una contradicción de acuerdo con la regla (a), si quisiese negar esta norma, en cuanto, como aristócrata autor de normas reivindica una norma que él mismo niega. Para la fundamentación (derivación) de la norma será remitido al hecho de que él es aristócrata y a que con ello su promulgación de la norma debe ser observada según esa norma misma. Con lo cual ha cumplido también la regla (b)»³⁶.

Contraargumentando desde la pragmática trascendental, se podría decir que el éxito de esta objeción depende exclusivamente de una posición abstractiva. Trátase, en el ejemplo de estos autores, de una *petitio* evitable. El aristócrata puede también argumentar sin reconocer o seguir esa norma, pues ésta no ocupa un lugar esencial en el contexto de las reglas de la argumentación. Una reflexión estricta acerca de las presuposiciones del argumentar «descubre» estas presuposiciones mismas y no las inventa *ad hoc*. La pragmática trascendental afirma que en esta reflexión estricta son reconocidas con necesidad sólo determinadas presuposiciones. Una crítica auténtica tendría que mostrar, por consiguiente, que con

35. *Ibid.*, 187.

36. GETHMANN/HEGSELMANN, 1977, 348. V. 348-350.

respecto a éstas últimas se cometió una *petitio* evitable, es decir, que fue establecido o interpretado algo porque es adecuado a nuestra meta demostrativa.

Si entendemos la refutación dialógica de modo abstractivo, damos oportunidad, en efecto, a la sospecha de que trasladamos al oponente la afirmación cuya validez pretendemos probar, le atribuimos después un carácter obligatorio y, en base a ello, hacemos incurrir (dogmáticamente, por consiguiente) al contrario en una autocontradicción si la niega argumentativamente. En este caso, cualquier afirmación imaginable por el sujeto que fundamenta puede servir de presupuesto último, creado *ad hoc*. Tal es el juicio que mueve a Hans Albert a advertir que el método pragmático-trascendental es sólo un recurso de prestidigitación que «extrae conejos de un sombrero vacío» y que conduce dogmáticamente al escéptico al propio terreno³⁷.

Suposición semejante respecto a la arbitrariedad del procedimiento de fundamentación última procede, insiste Apel, de confundir la refutación dialógica con una mera «refutación indirecta» en sentido formal. A. Berlich proporciona una clarificación del método del *elencos* socrático en su versión pragmático-trascendental que puede ayudar a la aclaración del punto de vista apeliiano³⁸:

En principio, la diferencia entre fundamentación por «derivación» y el «*elencos*» discursivo corresponde a la diferencia entre

a) una prueba directa: $[B \wedge (B \rightarrow A)] \rightarrow A$; $B \rightarrow A$;

b) una prueba indirecta: $\neg A \wedge B$ es falso; $B \rightarrow \neg \neg A$; $B \rightarrow A$.

La equivalencia lógica del resultado oculta, sin embargo, una diferencia radical en el procedimiento, si nos atenemos al punto de vista de la «reflexión estricta». En este caso, considerando que A es una presuposición del discurso y B una afirmación argumentativa, hemos de reparar en las siguientes observaciones. Que A es una presuposición de B significa que ha de ser válido para que la pregunta misma por la validez de B posea sentido. Puesto que una expresión tiene sentido si es susceptible de aspirar a validez, puede decirse, con Apel, que A es una condición de posibilidad del sentido y la validez de B. La pragmática trascendental pregunta, así, por presuposiciones de actos mismos. Por ello no pueden ser consideradas como premisas. Trátase de un razonamiento que posee

37. Cfr. ALBERT, 1982 (2), 81. También Höffe ofrece un argumento parecido; V. HÖFFE, O., 1979, 247 ss.

38. Cfr. BERLICH, A., 1982, 255-259.

la forma «si B tiene sentido, entonces A» o también, «si $\neg B$ tiene sentido, entonces A». La conclusión « $B \rightarrow A$ » recibe su validez, no de la prueba formal «A porque B», en la que se considera a A como un objeto del discurso, sino del hecho de que para el planteamiento mismo de la pregunta acerca de la validez de B tiene que valer A.

La reflexión estricta invita a reconocer que las presuposiciones no son «objetivables», es decir, que no pueden ser instaladas en el mismo plano lógico que las afirmaciones argumentativas. En virtud de esta diferencia trascendental, únicamente perceptible en la actitud autorreflexiva actual, se prueba la irrebalsabilidad (*Unhintergebarkeit*) de las presuposiciones. La reflexión implícita en la «prueba indirecta» exige, pues, para que constituya una comprensión aceptable del método pragmático-trascendental, una posición reflexiva del oponente.

Haciendo referencia ahora al supuesto aristócrata del ejemplo de Gethmann y Hegselmann, vale a mi juicio, el contraargumento de que si éste se interrogase acerca de las presuposiciones del sentido mismo de su propuesta ética caería en la cuenta de que con ella contradice las reglas mismas del discurso, que implican la resolución intersubjetiva de pretensiones de validez y, por tanto, el reconocimiento de los demás como críticos competentes. Desde la perspectiva abstractiva la refutación puede adquirir la apariencia de una mera argumentación *ad hominem*, porque se apoya en las expresiones del compañero de discurso. Sin embargo, como dice Berlich, en el argumento pragmático-trascendental no se trata de un compañero cualquiera, de un compañero particular al que se aplica la prueba. El argumento vale para todo aquél que niega lo que hay que fundamentar. Por eso, se puede hablar aquí de un «argumento *ad hominem qua hominem*»³⁹.

2.3. Conclusión: «reflexión estricta» frente a «actitud teórica»

El análisis anterior puede aclarar la tan frecuente insistencia apeliiana acerca de la especificidad del *logos* discursivo frente al «lógico-formal», e incluso, frente a aquél que Heidegger llamó «representativo» y que incluye la compulsión de convertir a todo lo real en «imagen», en «presencia» objetivable. Es imposible objetivar la autorreflexión en un plano formal; las condiciones que hacen posible el discurso no son accesibles al *logos* cientificista, quedan oscurecidas cuando se impone

39. Cfr. *Ibíd.*, 206.

metodológicamente la intención de convertir en objeto de la representación para un sujeto todo el ámbito del saber⁴⁰. De otro modo: la razón no puede ser objetivada, es marco de toda objetividad posible. Combate con ello Apel, una vez más, el paradigma que al inicio se definió como *Einheitswissenschaft* (Ciencia Unificada), el cual, desde su punto de vista, determina preconcepciones en científicos y filósofos en nuestra época.

En esta línea, distingue Kuhlmann entre «actitud teórica» y «reflexión estricta». Una «actitud teórica», indica Kuhlmann, es la posición cognitiva del que, de un modo distante, desde una situación «ex-céntrica», adopta el rol del observador para el cual existe sólo lo que está ante él y puede ser «presentado» ante él, ignorando todo lo que no puede ser «puesto» ante nosotros⁴¹. Si esta actitud teórica pone ante sí los compromisos adquiridos en el ejercicio de la racionalidad, los abstrae, porque modifica su específica función y su estatuto lógico. Mediante ella reivindicamos este saber, pero al mismo tiempo, lo pasamos por alto, o miramos a través de él, como a través de un cristal, al correspondiente objeto temático.

La intencionalidad performativa de los actos de habla exige penetrar en el acto de habla mismo para su «comprensión». La «reflexión estricta» implica, así, una transformación de la posición cognitiva del que conoce frente a su objeto, abandonando esa costumbre, prácticamente convertida en una segunda naturaleza, de acercarse a los problemas con intención objetivista. «El fundamento de la dificultad constitutiva de la actitud teórica es el autoolvido del que conoce (...). En la actitud teórica no es posible ninguna reflexión estricta real que permita al que actúa cognitivamente saber explícitamente, y de forma que su saber esté después realmente disponible, acerca de sus efectuaciones y actos realizados, una reflexión que le permita ver, junto a lo temático, también el tematizar

40. A mi juicio, podría resultar interesante comparar el resultado de la discusión anterior frente al racionalismo crítico con la visión que un Apel temprano posee respecto a las concepciones erróneas del lenguaje en el mundo contemporáneo. A la concepción «derivativa» de la fundamentación filosófica bien podría corresponder esa tendencia a la «reducción óptica» (explicación de la facticidad de un ente por la referencia a otro ente) que Apel desenmascara a la base de la ciencia natural y de las nacientes ciencias del espíritu ya en el siglo XIX (tendencia basada en una concepción psicologista del lenguaje), y a la que contraponen la concepción hermenéutica del lenguaje como «casa del ser» y no como un plexo de significaciones denotativas. Cfr. APEL, T.F. I, 75-82 y 92-94.

41. ¿No existe cierto paralelismo entre esta definición y la definición heideggeriana del pensamiento «representativo»? Sin embargo, para Heidegger lo no«representable» no es tampoco reconstruible «reflexivamente».

mismo, sin que sea abandonada para ello la posición original, autoolvidada de nuevo la propia acción y, posteriormente, como objeto extraño y distanciado, considerada desde fuera»⁴².

3. Certeza y verdad; metacrítica del falibilismo pancrítico

Llegados a este punto se hace necesario señalar que desde el comienzo de la discusión entre la pragmática trascendental y el racionalismo crítico se han desarrollado argumentos que, a mi juicio, abordan una problemática cuya resolución es una condición necesaria del sentido de las tesis apelianas examinadas hasta el momento. Esta otra problemática tiene por temas fundamentales la relación entre los conceptos de «verdad» y de «certeza» y los márgenes y derechos del falibilismo en teoría del conocimiento.

Dos tesis que el racionalismo crítico ha defendido desde el inicio de la discusión representan ahora el nuevo desafío. En primer lugar, aquella según la cual la certeza con la que un determinado «saber» se impone a la conciencia no implica la verdad de lo conocido, por lo que la epistemología debería partir del principio del falibilismo en todos los ámbitos. Si se puede mostrar que la falibilidad de lo que llamamos «racional» es ilimitada, la propuesta apeliiana de fundamentación abordada habría discurrido en el vacío: las certezas que proporciona podrían ser verdades ficticias. En segundo lugar, el racionalismo crítico insiste en que el saber y la moral son posibles sin recurso a seguridades objetivas y presenta este argumento, no con el fin de mostrar la imposibilidad de lograr una fundamentación última, sino de poner de manifiesto su ociosidad. Así, la pragmática trascendental produce, a juicio de Albert, argumentos innecesarios que contribuyen al despliegue de una ciencia inútil y a la confusión⁴³. Con ello quedan discernidos dos ámbitos de discusión, el de la *Begründungsfähigkeit* (posibilidad de fundamentación) y el de la *Begründungsbedürftigkeit* (necesidad de fundamentación), como problemáticas distintas en el ámbito general de la fundamentación última (*Letztbegründung*).

Si la primera observación del racionalismo crítica prospera, entonces puede recibir crédito la sentencia albertiana según la cual nos encontramos ante «ensoñaciones trascendentales» y de que los ideales normativos y

42. KUHLMANN, W., 1985, 80. Cfr. 76-81.

43. Cfr. ALBERT, 1982 (1), 5.

epistemológicos que la pragmática trascendental coloca firmemente en los cimientos del saber, son ideales del propio K.-O. Apel⁴⁴. Y si el proyecto mismo de fundamentación ni siquiera es necesario, se conmoviera profundamente el conjunto de los proyectos filosóficos apelianos, pues, como traté de mostrar en la primera parte del presente trabajo, la necesidad de una fundamentación última constituye, tanto la base de una tipología de la racionalidad, como el sentido de la semiótica trascendental y de la interpretación apeliiana de la filosofía trascendental.

Frente a este reto, el camino seguido por la pragmática trascendental es el de legitimar el falibilismo bajo ciertos límites, refutando, al mismo tiempo su validez respecto al saber autorreflexivo de las condiciones del discurso, que Apel quiere hacer valer como condiciones, también, de un falibilismo consecuente. Este análisis abrirá la brecha para enjuiciar, en los dos últimos apartados de este capítulo, las disonancias fundamentales entre los oponentes y, de un modo general, entre los puntos de vista «naturalista» y «hermenéutico-trascendental» en la filosofía contemporánea.

3.1. La voluntad de certeza como temor

He aquí los principales argumentos de H. Albert en apoyo de la tesis según la cual «conocimiento» y «certeza» son conceptos excluyentes⁴⁵. El conocimiento, según Albert, como se dijo, está dirigido por metas prácticas y sustentado en valoraciones, lo que obliga a tener en cuenta la situación fáctica del conocimiento en epistemología. En ese contexto, la historia ha mostrado hasta ahora que incluso las soluciones más completas a los problemas han adolecido de dificultades que se manifiestan tarde o temprano y que demandan revisiones. Esto hace necesaria la valoración crítica de las soluciones en cuestión desde el punto de vista de su eficacia, y no mediante la búsqueda de fundamentos seguros que parezcan garantizar la ineluctabilidad de su uso. El conocimiento es una praxis, un comportamiento racional en la solución de problemas y las soluciones de problemas de todo tipo pueden ser comprendidas como construcciones con carácter hipotético que están sometidas a la crítica y a la revisión por principio, que se constatan y que pueden fracasar, y cuya dogmatización puede servir, en el mejor de los casos, para ocultar sus dificultades e impedir su posible perfeccionamiento.

44. Cfr. ALBERT, 1975a, 64 s.

45. Cfr. ALBERT, 1977, 43-47.

La dimensión pragmática del conocimiento (accesible, por ejemplo, a la sociología del conocimiento) no puede ser segregada, por consiguiente, de los problemas metodológicos. Así, Albert reformula la distinción, usual en el positivismo, entre «contexto de descubrimiento» y «contexto de justificación»⁴⁶; ésta última dimensión del saber no puede ser reducida a la justificación axiomática de enunciados o sistemas de enunciados, sino que ha de tener en cuenta el contexto extralingüístico de la praxis (metas del conocimiento y condiciones fácticas de su realización): los elementos pragmáticos incluidos en la primera de ellas, como ámbito heurístico de la génesis y la creatividad en la investigación, impregnan al método. El racionalista crítico pretende, así, hacer patente que el proceso de conocimiento no se origina en certezas absolutas de ningún tipo. La metodología clásica procedió de acuerdo con esa errónea creencia haciendo uso de la distinción, soporte de la anterior, entre *ars inveniendi* y *ars iudicandi*. Se asignaba a la primera la producción de nuevos conocimientos, a través de la búsqueda de un sistema de reglas que permitiese su derivación. La heurística tuvo, pues, un sentido algorítmico que se transmitió como ideal metódico «compositivo-resolutivo»; según dicho ideal, se distingue entre una fase analítica de la investigación, que consiste en el recurso a principios autoevidentes, y una fase sintética, que consiste en la justificación de la verdad de la expresión inicial mediante un desarrollo deductivo a partir de dichos principios; y ello se revela, a los ojos de Albert, circular y, por tanto, inoperante: analíticamente se accede a un principio que es lógicamente equivalente con la expresión inicial, cuya validez se pretende asegurar. En ambas direcciones (análisis y síntesis) se produce sólo una transmisión de la verdad, lógicamente hablando, y así, ambas se confirman mutuamente.

Frente a este método «purista», que Albert supone a la base de toda la epistemología fundamentalista, parece razonable admitir que el conocimiento no puede proceder sin supuestos y que los prejuicios inevitables pueden hacerse significativos epistemológicamente, convirtiéndolos en hipótesis. «En lugar de la visión —sensible o espiritual— emerge la construcción y el experimento, esto es, la actividad humana que articula enteramente los productos de la fantasía en construcciones simbólicas y los pone a prueba en experimentos del pensamiento y de la realidad, esto es, mediante intervenciones activas, para poder evaluar su puesta a prueba y confirmación comparativamente», hasta tal punto que incluso la

46. Cfr. ALBERT, 1968, § 6.

metafísica puede ocupar un lugar significativo en el conocimiento, aportando creativos modelos de comprensión de lo real⁴⁷.

Estas reflexiones vienen a confirmar, desde otra perspectiva, el resultado del *trilema de Münchhausen*, a saber, que todas las seguridades del conocimiento son autofabricadas y, con ello, carecen de valor para la aprehensión de la realidad. Es decir: podemos crearnos siempre certeza en cuanto inmunizamos cualesquiera componentes de nuestras convicciones mediante la dogmatización contra cualquier crítica y con ello, las aseguramos contra el riesgo del fracaso. Mas añaden radicalidad al planteamiento anterior. Puesto que todo conocimiento es hipotético, concluye Albert, «certeza» y «búsqueda de la verdad» se excluyen. Hemos de sacrificar la tendencia a la certeza para propiciar la revisión del conocimiento y, así, su progreso⁴⁸.

Pero el racionalismo crítico mantiene que la renuncia a la búsqueda de certeza no revierte en el fracaso del proyecto ilustrado de clarificación racional de lo verdadero, como puede colegirse de la posición apeliiana, pues a este fin se revela innecesaria. Sólo la asociación ilícita entre la «idea de la verdad» y la de la «certeza» puede conducir a la conclusión de que el fracaso en la búsqueda de un criterio definitivo para la comprobabilidad de la verdad de nuestras propuestas teóricas implica el abandono de la idea de verdad⁴⁹; la adecuada representación de lo real, que esta idea implica, incorpora dos problemáticas que es preciso distinguir: por un lado, la búsqueda de un criterio de la adecuabilidad; por otro, la pregunta de si desde esa perspectiva podemos obtener garantías absolutas. Y estas dos problemáticas no están en una relación interna de necesidad. El progreso del conocimiento no necesita un criterio autoevidente para su consistencia, pues ahora, mediante el examen crítico obtenemos indicios para afirmar la relativa aproximación a la verdad de determinadas teorías, siempre y cuando sustituyamos el término «grado de verdad» por el de «grado de verosimilitud»⁵⁰.

Este análisis del racionalismo crítico puede adoptar, en cierto modo, tintes sociológicos (y, tal vez, antropológicos) al vincular la búsqueda de certeza con una tendencia arraigada en la praxis histórica y en la resistencia humana a la incertidumbre permanente. Su denuncia al modelo

47. ALBERT, 1968, trad. cast., 82-83. Cfr. *Ibid.*, 75-80.

48. Cfr. *Ibid.*, 52-56.

49. Cfr. ALBERT, 1984 (4), 15-20.

50. Cfr. ALBERT, 1973, 197 s.

tradicional se realiza, no sólo a través de una crítica de los límites del pensamiento (trilema de *Münchhausen*), sino también por medio del desenmascaramiento de un engaño al que el pensamiento y la voluntad son propensos⁵¹. Las implicaciones práctico-vitales del racionalismo crítico empiezan, precisamente, con el abandono de lo que considera un hábito generalizado en Occidente. El sugestivo título de su libro dirigido enteramente a la filosofía apeliiana —*Ensoñaciones trascendentales*⁵²— esn exponente de esta intencionalidad desenmascaradora.

No extrañará, pues, que, aunque el racionalismo crítico discurra por cauces temáticos distintos a los de la filosofía de Nietzsche, Albert se haya referido a este maestro de la sospecha como el crítico más lúcido del paradigma tradicional de racionalidad⁵³. A este paradigma le ha dado Albert el nombre de «modelo de la revelación». El error que lo sustenta es la convicción de que «cognoscibilidad de la realidad» y «comprobabilidad de la verdad» se copertenecen. Su «fe» engañosa, creer que la verdad es «revelada», es decir, «notoria» y que basta con purificar de prejuicios nuestros conocimientos (posibilidad que es, a su vez, otra «superstición») para «contemplarla»⁵⁴, por lo que se ve que toda esta crítica afecta también al criterio apeliiano caracterizado como «descubrimiento».

El pensamiento moderno, según esto, seculariza la invocación religiosa a la autoridad de la biblia por medio de la invocación a la «intuición» de la razón o a la «inducción» empírica, a los que se ha de revelar la naturaleza o lo real. Coherentemente con esta perspectiva, H. Albert ve en la pragmática trascendental una filosofía teológica⁵⁵.

3.2. Falibilismo como *meliorismo*

El racionalismo crítico ha minado, con el desafío anterior, en dos respectos la ambición fundamentalista: por un lado, se ha referido a la ociosidad de una fundamentación última filosófica, y, más específicamente, al hecho de que la idea de la verdad y del progreso en el conocimiento son comprensibles sin la necesidad de postular principios

51. V. KOLAKOWSKI, L., 1977, quien da cuenta del sentimiento de alienación que produce, a su juicio, el fracaso (frustración) en la búsqueda de la certeza.

52. ALBERT, 1975a.

53. Cfr. ALBERT, 1975b, 215. Albert menciona el § 16 de *Más Allá del Bien y del Mal*.

54. Cfr. ALBERT, 1968, §§ 1 y 3.

55. V. ALBERT, 1975a, 148-152.

regulativos trascendentales y últimos; por otro, se ha referido al proceso real de la investigación, disociando verdad y certeza en el proceso real de la validación de teorías. Son introducidas, así, dos dimensiones del problema, asociadas, respectivamente, a los dos significados del término «fundamentación» que he destacado en el presente trabajo, a saber, fundamentación última filosófica de condiciones trascendentales del *logos* (*Letztbegründung*) y «justificación» (*Rechtfertigung*) de la validez en cualquier ámbito particular del saber. Coherentemente con ello, Apel ha distinguido entre a) «evidencias» del juego lingüístico filosófico (juego trascendental del lenguaje) —evidencias absolutamente incontestables acerca de las presuposiciones pragmático-trascendentales del argumentar con sentido, y condición de posibilidad de toda duda falibilista— y b) «evidencias paradigmáticas», que subyacen a todo «juego lingüístico» particular —como el de la ciencia natural—, que son revisables por principio y que hacen falible, por consiguiente, toda justificación de la validez en «juegos lingüísticos» no filosóficos⁵⁶.

Comenzaré con el problema planteado a la concepción apeliana de la fundamentación *qua* «justificación de la validez».

A propósito de la transformación semiótica apeliana de la filosofía se mostró que la «evidencia» de conciencia constituye un «momento» de la semiosis que, por sí mismo, no proporciona aún conocimiento; el conocimiento implica la interrelación triádica del uso del lenguaje y la superación de las evidencias subjetivas en el diálogo crítico y comunicativo. El carácter interpretativo de los procesos de investigación dialógica determina, por otro lado, que todos los acuerdos fácticos en el proceso del conocimiento sean falibles.

Esta versión semiótica apeliana del conocimiento, ya explicitada, permite a nuestro autor aunarse a la perspectiva criticista. «Validez intersubjetiva» y «certeza», se identifican sólo en el solipsismo clásico, pero no en una versión comunicativa de la teoría del conocimiento. Ahora bien, Apel pretende dar cuenta —y esto contradice ya el sentido radical del falibilismo albertiano— del hecho de que la fragilidad y el carácter provisional de todo conocimiento no invalida, en otro sentido, la relación de consubstancialidad entre «conocimiento» y «certeza». La transformación semiótica de la filosofía permite concluir, en la perspectiva apeliana, que el «falibilismo es siempre meliorismo»⁵⁷. La reconstrucción semiótica de

56. Cfr. APEL, 1976b, trad. cast. (1), 157 s.

57. APEL, T.F. II, 153. Cfr. 1987e, 119-123 y 146-148.

la lógica de la investigación, como análisis de los procesos de «inferencia sintética», pudo mostrar que estos procesos son incomprensibles sin la presuposición de una unidad final de la interpretación y de una síntesis última. El falibilismo está así, *a priori*, vinculado a una idea regulativa; el proceso real del conocimiento implica, no sólo la constante eliminación de hipótesis falsas, sino, simultáneamente, la expectativa de una convergencia final y de un acuerdo último incontestable como condición de la aproximación a la verdad. Y todo ello permite una valoración corregida de la tesis del racionalismo crítico, forzando a interpretar la eliminación de hipótesis falsadas como mecanismo que tiene la función de aliviar la formación final del consenso.

En esta misma línea, Apel cree haber podido mostrar —frente a Albert— que la «certeza» no colapsa el progreso en el conocimiento, sino que, muy al contrario, lo posibilita. Wittgenstein ha ofrecido los argumentos más lúcidos —en opinión de nuestro autor— en este sentido. Un suelo de certezas no dubitables fácticamente hace posible en un juego de lenguaje, según Wittgenstein, dudas concretas sobre esta o aquella convicción, y posibilita la formación de preguntas y de respuestas que entran en litigio. Ciertamente, toda afirmación relativa al conocimiento (el uso de proposiciones del tipo «yo se ...») contiene algún elemento hipotético que habilita para el seguimiento de una investigación. Ahora bien, el escéptico radical desconoce el funcionamiento de nuestro lenguaje. Puesto que su uso involucra creencias y visiones del mundo, la duda sistemática es imposible. «Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza»⁵⁸.

La argumentación crítica se realiza sobre la base de juegos de lenguaje compartidos y públicos que contienen reglas de uso determinadas, entretajidas con una «forma de vida». La interpretación intersubjetiva de las evidencias individuales no puede proceder, por tanto, *in vacuo*, sino desde la facticidad de una precomprensión previa común. La crítica y, por tanto, la duda acerca de la validez de los argumentos, se realiza sobre un fondo de certeza⁵⁹.

Las consideraciones anteriores ingresan en los esfuerzos apelianos por demostrar la existencia de un entretajimiento entre el principio de la fundamentación y el de la crítica en el ámbito no filosófico-trascendental del conocimiento, un entretajimiento en el que posee la primacía el primer

58. WITTGENSTEIN, L., 1969, 115; V. también 337, 392, 302 y 450.

59. Cfr. APEL, 1976b, trad. cast. 1, 153-158.

principio sobre el segundo. En este punto se pone de manifiesto una diferencia entre la concepción que del progreso en el conocimiento poseen el racionalismo crítico y la pragmática trascendental, y creo que esta diferencia, por más que tenga la apariencia de una sutileza, es importante. El racionalismo crítico, como se ha visto, considera el avance en la eliminación de hipótesis falsas, a lo sumo, como un progreso en «verosimilitud», pero no interpreta ese avance como expansión en la fundamentación de concepciones «verdaderas»; el punto de vista pragmático-trascendental nos sugiere un concepto menos escéptico o más fuerte de progreso: acepta que los acuerdos parciales son siempre renovables, pero interpreta su renovación como un logro en la justificación de hipótesis y, por tanto, como una profundización en el orden de la fundamentación. En otros términos, mientras para el racionalismo crítico el acercamiento a la verdad significa la eliminación de concepciones falsas, y no obtención de verdades más amplias, la pragmática trascendental parece mantenerse en la idea de que el proceso de falsación supone un proceso de comprobación paulatina de lo verdadero. Tal es, a mi juicio, la implicación fundamental de los argumentos apelianos ofrecidos.

Este punto de vista apeliano depende, en último término, de la teoría consensual de la verdad. De acuerdo con ella, como se vio, el acuerdo discursivo es el único medio de acceso a la verdad. Desde el momento en que los conceptos «verdadero» y «aceptable consensualmente» son vinculados internamente, la participación de la certeza en el proceso de la justificación del conocimiento tiene que ser valorada de un modo muy diferente a como lo hace el falibilista radical. Toda certeza ya alcanzada debe ser desafiada siempre en la renovación del consenso; sin embargo, como concluye Kuhlmann, la persecución misma de la certeza, es decir, de la seguridad de una convergencia intersubjetiva de opiniones, ya no puede ser desenmascarada como contraproducente y contraria a la lógica de la investigación, como ocurre en la concepción de H. Albert, sino como vehículo ineludible de la persecución de la verdad⁶⁰; la sucesión de inferencias sintéticas provisionales en la expansión de la universalidad del consenso y, con ello, el progreso en la certeza, caracteriza a la lógica de la investigación (o, en general, del saber).

Ahora bien, el desafío albertiano, como se ha dicho, ha puesto en cuestión la necesidad misma de los presupuestos trascendentales que fundamentan este punto de vista. La corrección apeliana del principio del

60. Cfr. KUHLMANN, W., 1981; 1985, 55-59.

falibilismo ha de ser fundada en una refutación de las pretensiones del falibilismo pancrítico.

3.3. Metacrítica del racionalismo crítico

En cuanto fundados autorreflexivamente, los presupuestos del argumentar (comunidad ideal, real, etc.) pueden considerarse evidencias del «juego trascendental del lenguaje», condición de posibilidad del pensamiento filosófico. La prueba apeliana de su indubitabilidad, desplegada en el capítulo anterior (mediante el criterio de la autocontradicción pragmática), encuentra ahora una ocasión propicia para reforzar su validez mediante la refutación de la tesis opuesta. El objeto primordial de nuestro autor en este contexto —realizar una metacrítica del racionalismo crítico— alcanza su fin mediante la reducción al absurdo del principio de la crítica universal, del modo siguiente. En cuanto propuesta filosófica no regional, este principio pretende una validez también autorreferencial. Ahora bien, su autoaplicación se muestra autocontradictoria. «Si el principio del 'falibilismo' es él falible, entonces en ese sentido precisamente no es falible y a la inversa. (...) De ahí se sigue, a mi juicio, con toda la claridad deseable, que el 'racionalismo pancrítico' representa un punto de vista insostenible —o al menos una exageración»⁶¹.

Puesto que el principio crítico (o el falibilismo) sólo posee sentido, según esto, si reduce sus pretensiones, la fundamentación pragmático-trascendental es redescubierta y reasegurada en la forma de una indagación de las «condiciones de posibilidad no criticables de una crítica y autocrítica filosóficas intersubjetivamente válidas»⁶²: toda duda falibilista presupone las certezas pragmático-trascendentales formuladas ya en la fundamentación última de los presupuestos del discurso, pues, si ha de revertir en una crítica racional, debe entrar en el diálogo argumentativo, con lo cual se somete a las condiciones de posibilidad de éste.

Mediante este resultado, la necesidad de una fundamentación última (*Letztbegründung*) de criterios trascendentales es probada *a priori* en virtud de la coherencia misma de la razón y, con ello, es asegurada también la concepción meliorista del falibilismo explicitada anteriormente.

Por lo demás, esta refutación permite a Apel justificar la diferencia trascendental existente entre la clase de las expresiones hipotéticas falibles

61. APEL, 1976b, trad. cast. 1, 163.

62. *Ibid.*

y las condiciones de posibilidad mismas del falibilismo, que son, simultáneamente, los presupuestos del *logos*. El hecho de que el «racionalismo pancrítico» del popperianismo se haya disuelto finalmente en la «teoría anarquista de la ciencia» (Feyerabend), depende, precisamente, de que fueron ignoradas las presuposiciones del concepto de «teoría falsable», así como las presuposiciones de «la distinción entre teoría, cuentos de hadas y mitos». «La pragmática trascendental se recomienda, así, como salvación posible del popperianismo ante sus partidarios demasiado fervorosos»⁶³.

Ahora bien, en respuesta a la «metacrítica del racionalismo crítico» efectuada por Apel, Hans Albert ha insistido posteriormente en el carácter hipotético del principio mismo del falibilismo. Si la contradicción en la autoaplicabilidad de este principio parece ineludible es porque la pragmática trascendental ha empleado un artificio adecuado a sus fines demostrativos suponiendo que el racionalista crítico lo formula como infalible⁶⁴. Tras diez años de la publicación del artículo «*Das Problem der philosophischen Letztbegründung*», resume así Apel el sentido de las objeciones de sus oponentes⁶⁵, que han sido dirigidas contra la versión apeliana de la estructura del principio del falibilismo ilimitado: «usted no ha comprendido el sentido del principio del falibilismo. Ha omitido diferenciar entre las pretensiones-de-verdad y las pretensiones de certeza de una tesis. Los racionalistas críticos consideramos toda tesis como hipótesis. En esta medida, le asociamos, en primer lugar —en el plano de la discusión científica— una pretensión de verdad criticable, y esto quiere decir, refutable en principio (*im Prinzip*), y, en segundo lugar, asociamos con ella —en el metaplano de la metodología— una reserva de certeza por principio (*princiipiell*), es decir, contamos con que nuestras hipótesis, independientemente de la circunstancia de que sobre la base de criterios disponibles por el momento tenemos que considerarlas verdaderas, podrían ser un día refutadas. Exactamente esta combinación de pretensiones de verdad y reserva de certeza caracterizan también la pretensión de validez que unimos al principio-del-falibilismo (...). En esta medida, nuestro principio es, como toda hipótesis, criticable en principio y con ello, también refutable, pues la refutación posible en principio se dirigiría

63. APEL, 1987e, 185.

64. Cfr. ALBERT, 1975a, 122 ss.

65. Cfr. RADNITZKY, G., 1983 y BARTLEY, W. N., 1962, 146 ss, en la línea albertiana.

contra las pretensiones de verdad del principio, pero no contra la reserva de certeza metateórica y necesaria que nuestro principio comparte con toda hipótesis afirmada como verdadera. Nuestros antagonistas se encuentran ante la tarea de mostrar que las pretensiones de verdad de nuestro principio pueden ser refutadas definitivamente de forma que también estuviese refutada la necesidad de la reserva metateórica de certeza, con respecto a las dos partes —las pretensiones de verdad de nuestro principio y las de la refutación»⁶⁶.

La estrategia argumentativa del racionalismo crítico consiste, pues, en hacer depender las «pretensiones de verdad» y las «pretensiones de certeza» de planos lógicos distintos. Ahora bien, a juicio de Apel, con esta estrategia se obvia la circunstancia de que cuando la autoaplicación del principio es formulada de este modo se está enunciando una tesis, cuyo objeto es la versión mencionada de la relación entre pretensión de verdad y pretensión de certeza, y que esta tesis está dirigida a la totalidad de los metaplanos pensables. En ese sentido, no puede ceder su pretensión de certeza a un plano determinado por encima de él. Por el contrario, debe incluirla necesariamente en sus propias pretensiones de verdad. Pero esto es contradictorio con el punto de vista adoptado⁶⁷.

En la misma línea, W. Kuhlmann ha aportado una refutación del pancriticismo partiendo de la invitación albertiana a que consideremos dicho principio, él mismo, como falible⁶⁸:

La metacrítica apeliana partía, en un principio, de una formulación de la tesis falibilista en la que se mostraba que ésta pretende pragmáticamente validez universal, convirtiéndose, así, en contradictoria. La reconstrucción del principio falibilista vendría a ser la siguiente: «es realmente cierto que nada es realmente seguro». La última objeción de Albert reformularía la comprensión pragmático-trascendental del principio del falibilismo ilimitado (una formulación positiva) del siguiente modo, más fiel al espíritu crítico (una formulación negativa): «no es seguro que algo sea realmente seguro». Pues bien, si la inmunización contra una posible falsación es para el racionalismo crítico un signo de dogmatismo (este es el sentido del tercer miembro del Trilema de *Münchhausen*), se puede mostrar ahora que la nueva formulación del principio falibilista pone de manifiesto el dogmatismo criticista. En efecto, consideremos el

66. APEL, 1987e, 175.

67. Cfr. *Ibid.*, 175-177.

68. Cfr. KUHLMANN, W., 1981, y 1985, 67-70. Asimismo, APEL, 1987e, 178.

siguiente diálogo imaginario entre un falibilista consecuente (P) y un oponente (O):

P: El principio dice que nada es seguro.

O: ¿Pero es seguro que nada es seguro?

P: No, esto es también inseguro.

O: ¿Pero es seguro que no es seguro que nada es seguro?

El racionalismo crítico debería continuar negando hasta el infinito. Ello muestra que el principio del falibilismo ilimitado es infalsable y por tanto, que se ha autoinmunizado contra toda posible crítica. Quien nada afirma no puede ser refutado. Y tampoco, por incurrir en un regreso infinito, la tesis es expresable: no hay ningún acto de habla adecuado para ello. Se desprende también de esta recurrencia infinita la vaciedad del principio del falibilismo ilimitado. No afirma nada. Por consiguiente, tampoco puede ser considerado como una hipótesis o expresión con sentido.

Las réplicas del racionalismo crítico a los argumentos ofrecidos y las contrarréplicas pragmático-trascendentales se han sucedido en numerosos trabajos desde los años 70 hasta fecha reciente. No voy a relatarlas con exhaustividad, pues su carácter manifiestamente reincente haría excesivamente prolijo este análisis. Sin embargo, distinguiré sintéticamente dos direcciones fundamentales en la discusión más reciente, e intentaré utilizarlas para subrayar dos contextos fundamentales en los que, a mi juicio, se sintetizan los aspectos más decisivos de la polémica. En primer lugar repensaré los argumentos de Albert concernientes a la distinción entre verdad y certeza y, en ese contexto, destacaré la tesis pragmático-trascendental según la cual no es posible optar por la razón. En segundo lugar intentaré mostrar que las objeciones reincentes albertianas tienen por fundamento una concepción naturalista de la teoría del conocimiento.

4. Imposibilidad de optar por la razón

Uno de los cauces a través de los cuales el racionalismo crítico ha recuperado sus objeciones frente a la pragmática trascendental desafía de nuevo ese punto de vista, de procedencia cartesiana, según el cual la duda metódica posee un límite. Aún admitiendo, argumenta el crítico, la posibilidad de una autoexperiencia de la razón a través de una «reflexión estricta», no estamos autorizados a identificar la certeza alcanzada con una garantía de verdad. «El *Faktum* de las convicciones universales —supo-

siciones o reglas reconocidas universalmente— no permite sin más la inferencia de su validez. Incluso si se consiguiese 'descubrir' tales convicciones por medio de una reflexión estricta, podría tratarse de ilusiones universales (...). El resultado de su argumentación es en todo caso que no podemos prescindir de un núcleo de auténticos dogmas. Aunque esto fuese así, sería siempre cuestionable si estos dogmas tienen el carácter de verdades. Se podría tratar claramente de ilusiones necesarias»⁶⁹. La reflexión estricta podría, ciertamente, estar afectada por la «astucia de la razón»⁷⁰, por un autoengaño persistente revestido de evidencia.

La réplica albertiana puede ayudar a aclarar las implicaciones subyacentes al intento pragmático-trascendental, ya analizado, de realizar una metacrítica del racionalismo crítico. Permite comparar el talante criticista con una actitud de sospecha hacia la autorreflexión filosófica que rememora a otro nivel la hipótesis cartesiana de la existencia de un «genio maligno» y la hace infinitamente recurrente. Posición polarmente opuesta mantiene en general el neokantismo alemán, que parte de que la confianza de la razón en sí misma es postulable. Así, Nelson⁷¹ coincide con Brentano en que la evidencia es una inmediatez no analizable y añade que para el conocimiento inmediato no vale el postulado de fundamentación (reducción de unos juicios a otros) sino el «principio de la confianza de la razón en sí misma» (la certeza de que podemos poseer conocimiento en general, y de que, por tanto, debemos poseer aquel conocimiento que lleva inmediatamente en sí la certeza de su validez; aquí carecería de sentido comenzar de nuevo con la pregunta escéptica y exigir una fundamentación de por qué esta certeza de fe no puede engañar). Y, en efecto, en opinión de Hans Albert este principio rige la pragmática trascendental entera⁷².

A la luz de lo dicho, podemos interpretar ahora del modo siguiente el sentido de los esfuerzos apelianos por lograr una refutación del pancriticismo: mediante el argumento apeliiano ya examinado según el cual la posición falibilista es insostenible, se concluye que es preciso aceptar que hay certezas incommovibles, y esto a pesar de que no pudiésemos demostrar con ello que dichas certezas coinciden con la verdad; más aún:

69. ALBERT, 1987, 425.

70. Cfr. ALBERT, 1982 (2), 60.

71. V. NELSON, L., 1908, 483 y 444 s.; KULENKAMPFF, A., 1977, 733.

72. Cfr. ALBERT, 1982(2), 84 s.

si la perspectiva de la pragmática trascendental se confirma, así, frente a su adversario, como la única posibilidad del *logos*, la pregunta misma acerca de si el *logos* discernido es al mismo tiempo, el *logos* verdadero, carece de sentido, pues, ¿en base a qué criterio «externo a la razón» podríamos juzgar en ese caso la validez de los imperativos de la razón? Renunciar a esta sospecha se hace inevitable. Paralelamente, la confianza en la razón se convierte en un imperativo. Así, Apel demanda como única alternativa del pancriticismo la confianza en que «(...) el error en sentido psicológico puede ser eliminado. (Sólo bajo esta presuposición ideal se puede comprender que el teorema de *Münchhausen*, derivado por Albert, se extrae con necesidad). Brevemente: la suposición del '*deus malignus*' que siempre nos engaña es refutable mediante la crítica del sentido. Conduce —como expresión con pretensión de verdad— a una autocontradicción performativa»⁷³.

A través de estas consideraciones se pone de manifiesto, de nuevo, una de las conclusiones que me permití extraer en páginas anteriores (parte 2^a, cap. 7, apartado 1.) acerca del sentido de la reflexión pragmático-trascendental: mediante la fundamentación pragmático-trascendental, la reflexión pretendió alcanzar los elementos de la facticidad racional en los que estamos inexorablemente «arrojados».

De este modo, la pragmática trascendental se enfrenta polarmente al decisionismo que induce al racionalista crítico a considerar que la aceptación de un modelo de racionalidad determinado implica una opción moral o una decisión⁷⁴. «Frente a este desafío basta sencillamente con explicitar el aspecto clave de la autofundamentación (...); cuando argumentemos en serio (es decir, ya cuando planteamos en serio una pregunta para que sea respondida con argumentos) hemos entrado ya siempre en el ámbito del discurso y, por tanto, hemos aceptado las normas de la razón argumentativa. Semejante formulación suministra una aguda refutación de la conocida tesis según la cual tenemos que optar también por la razón, pudiendo en principio elegir igualmente la irracionalidad»⁷⁵.

Una consecuencia importante de este punto de vista es el siguiente: puesto que no podemos «optar» por la razón, toda decisión a favor de las reglas de la racionalidad cobra el valor de una corroboración volitiva de

73. APEL, 1987e, 173.

74. Cfr. ALBERT, 1968, §6.

75. APEL, 1986e, trad. cast., 244-245.

la facticidad racional, una corroboración que, por otro lado —señala Apel— es indispensable en interés de la realización de la razón⁷⁶. Volitivamente podemos también renunciar a la razón, pero sólo a costa de sustraernos al único marco que nos proporciona la posibilidad de nuestra propia autoidentificación como seres que obran con sentido. Es un acto, en consecuencia, de autodestrucción, que puede conducir al suicidio o a la locura⁷⁷.

Cuando en *Transzendente Träumereien* replica Albert que «las reglas por las que se ha optado en una decisión a favor de la argumentación crítica no están de ningún modo 'presupuestas' en el sentido de que se las tiene que haber aceptado para, de este modo, decidir», que «están 'presupuestas' sólo en la medida en que caracterizan la materia de esa decisión, y como tales tendrían que ser entendidas»⁷⁸, no distingue, a mi juicio, entre 1) una decisión acerca de las condiciones del *logos* en su más amplio sentido (condiciones necesarias) y 2) una decisión acerca de reglas contingentes. A continuación quisiera retrotraerme a los fundamentos filosóficos que se encuentran a la base de esta negativa: una concepción naturalista de la teoría del conocimiento, como alternativa al trascendentalismo, y una apuesta metódica por el paradigma «explicativo» de la ciencia frente a las exigencias del pensamiento hermenéutico. En el enfrentamiento entre estas alternativas, que constituyen hoy una parte importante de la investigación filosófica, se ponen en juego los argumentos más decisivos del problema que abordamos.

5. Naturalismo y trascendentalismo

El hecho de que H. Albert no acepte la distinción entre reglas del *logos* acerca de las cuales no existe posibilidad de opción, por un lado, y reglas contingentes, por otro, está vinculado, como ponen de manifiesto sus últimas objeciones explícitas, a su convicción de que las reglas del ejercicio de la razón son asequibles exclusivamente a un análisis empírico. En efecto, frente al método pragmático-trascendental que procede refutando las afirmaciones del oponente y mostrando a éste que incurre *in actu* en autocontradicción pragmática, Albert insiste en que el escéptico puede dudar de un tipo cualquiera de reglas de la argumentación y puede

76. Cfr. APEL, 1976b, trad. cast. (1), 171-173.

77. Cfr. *Ibid.*, 171 y T.F. II, 394.

78. ALBERT, 1975a, 139.

esperar con sentido que el defensor de la pragmática trascendental proporcione una prueba empírica de la validez de tales reglas. Hasta tanto en cuanto no se haya realizado esta investigación, el argumento sólo puede mostrar que «tendríamos» que haber aceptado esas reglas, pero no que las hemos aceptado⁷⁹. Y de ello se sigue la recurrente acusación de circularidad que Albert esgrime frente al método pragmático de fundamentación. Puesto que no aporta una prueba empírica, el trascendentalista inventaría *ad hoc* los presupuestos que desea fundamentar, sometiendo al contrario a su propio juego de lenguaje y produciendo un argumento que incurre en *petitio principii*. «El autor sólo puede formular su problema —dictamina Albert— si ha anticipado ya la solución, por medio de suposiciones que le ahorran una investigación. El descubrimiento de supuestos le proporciona la posibilidad de extraer por arte de magia los conejos del sombrero vacío»⁸⁰.

Así, pues, las objeciones del racionalismo crítico están arraigadas, finalmente, en su rechazo de la filosofía trascendental misma:

La distinción entre «condiciones empíricas» y «condiciones aprióricas» de la posibilidad del conocimiento, de la comprensión, de la crítica, o del actuar, es artificial, de acuerdo con H. Albert. Las condiciones del conocimiento han de ser entendidas como condiciones reales de posibilidad, es decir, como «condiciones cuya realización es necesaria —o también, suficiente— para que tenga lugar el fenómeno correspondiente». Su indagación exige, no una fundamentación, sino una explicación sobre la base de teorías hipotéticas, puesto que el sujeto del conocimiento es un sujeto real y no «ideal»⁸¹.

La versión albertiana de la teoría del conocimiento implica, en este caso, una sustancial revisión del procedimiento kantiano, aunque no abandone la pregunta por la estructura del conocer; concibe la epistemología como un estudio del suceder efectivo del conocimiento, lo que tiene consecuencias importantes⁸². En primer lugar, un rechazo del «purismo» en favor del «naturalismo». Este último parte de que el conocimiento humano es un acontecer natural en continuidad con el restante acontecer de la naturaleza y, por ello, hace intervenir en el análisis de las condiciones del conocimiento a ciencias empíricas. En segundo lugar, la epistemo-

79. Cfr. ALBERT, 1982 (2), 79-84.

80. ALBERT, *Ibid.*, 81. V. también 1975a, 81 s.; 108 s.; 115-119; 1987, 422 ss.

81. Cfr. ALBERT, 1975a, 145-150.

82. Cfr. ALBERT, 1977, 43-50 y 143; 1978, 14-20.

logía, incluso allí donde posea una función normativa, tiene que partir de condiciones reales y, por tanto, no puede contener ninguna exigencia utópica o irrealizable, ni formular criterios que no puedan ser directamente aplicables.

Albert entiende la teoría kantiana de la experiencia como un intento de explicación del fenómeno del conocimiento científico por medio del recurso hipotético a la constitución de facultades humanas. Puesto que parte de la suposición de que nuestra facultad de conocimiento está compuesta por legalidades que determinan su estructura y su funcionamiento, la teoría del conocimiento es, a su juicio, una teoría metafísica con carácter hipotético; es también una tecnología, es decir, una teoría explicativa que no establece criterios últimos para el conocimiento (no es normativa), ni se limita a la pura descripción, sino que está al servicio del mejoramiento y la crítica del método científico⁸³.

El desafío planteado ahora por H. Albert no concierne exclusivamente al método de fundamentación, sino al carácter de la pregunta misma acerca de condiciones de posibilidad en general. Está en cuestión, no ya sólo la versión apeliana del método trascendental kantiano, sino la filosofía trascendental entera como disciplina distinta a la ciencia natural. El método explicativo que Albert atribuye a la teoría del conocimiento invita a pensar que las condiciones del conocer, es decir, las «legalidades» con respecto a las cuales el sujeto ajusta su praxis cognitiva, son explicitables nomológicamente. Ésta parece ser la consecuencia directa de la versión criticista de la epistemología. Hans Albert mismo aboga por un traslado del método analítico de la ciencia natural a este otro ámbito, basándose en el punto de vista de W. Röd⁸⁴.

Aunque parezca paradójico, la pragmática trascendental apeliana no es incompatible con un tipo de investigación que, como el que propone Albert, estudia el instrumentalario cognitivo del hombre bajo el punto de

83. Cfr. ALBERT, 1978, 13-15 y 20 ss.; 1982 (4), 26-29; 1982 (3), 53 s.

84. Cfr. ALBERT, 1982(3), 51. V. RÖD, W., 1982 (tomo I, 31 ss.). Kant mismo, argumenta Röd, pretendió expresamente aplicar el método habitual de las ciencias. Sus principios válidos apodicticamente son en realidad «hipótesis» realizadas en relación a determinadas metas explicativas (se pretende explicar el hecho de que podamos tener experiencia mediante la suposición de que a nuestra capacidad cognitiva pertenecen regularidades). Kant habría entendido mal el carácter de su método e hipostasió los conceptos que están contenidos en la explicación del hecho mencionado. Así, por ejemplo, los conceptos «yo trascendental» y «objeto trascendental» —que son en realidad, según Röd, conceptos teóricos— fueron hipostasiados al haberle sido conferido un carácter real y asociado «cosas reales».

vista de la ciencia empírica. E incluso considera plausible la hipótesis, legítima en el contexto de una «metafísica hipotética de la evolución», de que se pueda hacer comprensible la historia humana como continuación de una prehistoria natural, de tal modo que se pueda suponer una vinculación entre la lógica de la investigación en el conocimiento humano y la evolución natural. Así, él mismo ha hablado en favor de la posibilidad de que las condiciones constitutivas del conocimiento válido, las «formas de la sensibilidad» y los esquemas categoriales que sirven en la formación de conceptos y en la categorización de la experiencia, puedan ser abordados en una ciencia explicativa como formas de adaptación del hombre a la naturaleza; por otro lado, en esa misma línea, admite una posible relativización de dichas condiciones constitutivas en función de contextos socio-culturales contingentes, tal y como podría desprenderse de las exigencias del neopragmatismo americano de R. Rorty. Ahora bien, nuestro autor se ha esforzado por mostrar que su concepción de lo trascendental no es reductible a lo que se pone en juego en estas hipótesis. Lo que la pragmática trascendental considera como «apriórico» en un sentido genuino, es decir, como instancia racional no reductible a la forma de una facticidad explicable científicamente, por un lado, o a facticidades de la praxis social o cultural, por otro, no coincide con el conjunto de los aludidos esquemas categoriales que constituyen la experiencia; se trata, más bien, del espectro de presupuestos del sentido y la validez de la reflexión argumentativa, y, por tanto, también de la discusión crítica acerca de la validez de los juicios referidos a la experiencia. Lo apriórico no posee la forma una estructura objetivable y no puede ser considerado, sin más, condición de la constitución del objeto de conocimiento; posee la forma de un compromiso racional adquirido en el ejercicio del pensamiento y que constituye una condición del sentido de dicho ejercicio. Por eso habla Apel de una «transformación de la crítica trascendental del conocimiento a través de la crítica del sentido». Los presupuestos normativos del *logos*, es decir, los criterios regulativos de la validación de argumentos contenidos en la idea de una comunidad ideal y los principios éticos implicados en la anticipación de dicho ideal, son elementos no objetivables; con respecto a ellos el sujeto no puede establecer la posición distanciada que requiere una reducción explicativa similar a la que se utiliza en ciencia natural, pues también las hipótesis explicativas de carácter naturalista pretenden validez universal y, por consiguiente, deben ser justificadas en el discurso argumentativo, por lo que hacen honor, *in actu*, a los presupuestos pragmático-trascendentales.

En particular, esto pondría un límite a las teorías evolucionistas del conocimiento que Popper ha promocionado, pues los presupuestos pragmático-trascendentales cuentan como irrebables, como aprióricos, para toda reflexión actual, lo que es válido aun cuando fuese posible probar que lo verdadero y lo correcto también es lo más propicio para las necesidades vitales y que, por tanto, es lo más eficaz a largo plazo⁸⁵.

Por otro lado, el sujeto real de la ciencia, como sujeto social, es precisamente aquello que no podemos objetivar, desde el punto de vista de la pragmática trascendental: «(...) el racionalismo crítico tiene en común como lógica de la ciencia un presupuesto esencial con el empirismo lógico —y se podría añadir: con la filosofía orientada de modo científicista de la Edad Moderna antes de Hegel—, a saber, el presupuesto —de hecho irrenunciable para toda ciencia natural— de la estricta separación del sujeto y el objeto del conocimiento. Es decir, ambos tipos de lógica de la ciencia no consideran necesario tener en cuenta el hecho de que en las ciencias sociales, *qua* ciencias del espíritu, el objeto mismo del conocimiento es en principio un virtual sujeto de la ciencia; más precisamente: un co-sujeto del científico, el cual no le interesa solamente como objeto de observación, descripción y 'explicación' conductista, sino también y primariamente como sujeto con el que establece una relación de comunicación y, por tanto, como objeto de la 'comprensión' de intenciones con sentido»⁸⁶. El método pragmático-trascendental no puede ser sustituido por un Kantismo naturalista sin sujeto trascendental, pues el sujeto de la investigación de las condiciones del conocimiento coincide con el objeto de dicha investigación (la sociedad o la comunidad humana) y, por tanto, no puede ser convertido en «objeto para un sujeto», un sujeto distanciada.

El contexto último, por consiguiente, de la respuesta pragmático-trascendental consiste en la denuncia del «cientificismo» subyacente al racionalismo crítico, es decir, de sus compromisos con el paradigma de la «Ciencia Unificada» (*Einheitswissenschaft*). A pesar de la distancia que el falibilismo popperiano y albertiano guarda con el positivismo característico, por ejemplo, de los filósofos de la ciencia del Círculo de Viena, comparte con él la sujeción al paradigma «sujeto-objeto» del conocimiento, es decir, la convicción de que todo lo que es cognoscible o aprehensible tiene la forma de un objeto que el sujeto puede hacer susceptible de

85. Cfr. las reflexiones finales de APEL, 1991a y su artículo en prensa, a).

86. APEL, T.F. II, 255-256.

explicación nomológica, o de otro modo, susceptible de una subsunción en una ley universal. Así, por ejemplo, el racionalismo crítico parece atribuir al lenguaje una función exclusivamente representativa, que segrega las funciones hermenéuticas reivindicadas por Apel⁸⁷.

El cientificismo del racionalismo crítico se pone de manifiesto principalmente en su punto de vista según el cual la comunicación intersubjetiva (que Apel considera inobjetable) puede ser examinada y reconstruida mediante el paradigma de la ciencia objetiva. Significa esto que la «comprensión del sentido» efectuada comunicativamente, es decir, la dimensión hermenéutica de la racionalidad, no es reconocida por el racionalista crítico como un límite del saber nomológico. Prueba de ello es la esperanza albertiana de proporcionar una «explicación» (como método científico) de la «comprensión». Se trataría, en este proyecto, de «(...) la búsqueda de una utilizable teoría del comportamiento que tenga el carácter de teoría explicativa y que pueda servir como base de una tecnología del comprender, en cuanto que haga posible una explicación científica de las actividades humanas de interpretación»⁸⁸.

Reparemos ahora en la circunstancia de que el intento apeliano de mostrar la irrebasabilidad del acuerdo intersubjetivo, es decir, la

87. Y, en efecto, Albert mismo se adhiere a la teoría del lenguaje de K. Bühler comprendiendo la idea de la verdad como la idea de la «representación adecuada» de los estados de cosas. Cfr. ALBERT, 1982(4), 16. La teoría de Bühler, sin embargo, ha tratado de mostrar Apel, reduce la argumentación a explicaciones lógico-formales, en las que la función comunicativa no toma parte de modo constitutivo, sino como un factor psico-sociológico. Según Bühler se pueden asociar con el signo lingüístico tres funciones fundamentales: la de representación (como símbolo), la de expresión (como síntoma) y la apelativa (como señal). Las dos últimas son funciones comunicativas y son reducidas a lo más primitivo que el hombre comparte con los animales. (V. BÜHLER, K., 1934, § 2) Popper, en estrecha relación con ello, ha hablado de las dos últimas como de las dos funciones más bajas del lenguaje y ha distinguido, dentro de la primera, entre función descriptiva y función argumentativa o crítica. (Cfr. POPPER, 1972, 120, 150, 235). En conclusión —enjuicia Apel— la función argumentativa o crítica no posee allí ninguna relación esencial con la función comunicativa (la comunicación es relevante sólo psico-sociológicamente) y, por tanto, la argumentación es explicitable como una estructura lógico-formal de explicaciones. Cfr. APEL, 1986c, 46-48.

88. ALBERT, 1968, trad. cast., 219-220. V. *Ibid.*, § 21. Albert considera la hermenéutica como una «continuación de la teología con otros medios». En el § 24 se apoya en la concepción —ya mencionada— del lenguaje de K. Bühler, que ve en la función «representativa» el *logos* del lenguaje humano y propone un naturalismo que cierre la hendidura —abierta a su juicio por el pensamiento hermenéutico— entre naturaleza e historia. V. también ALBERT, 1982 (4), 21-25.

imposibilidad de objetivarlo según los criterios epistemológicos cientificistas (mediante explicaciones nomológicas), constituye la piedra de toque de la defensa del método pragmático-trascendental frente a la versión «naturalista» del kantismo ostentada por H. Albert. Del hecho de que la comunicación intersubjetiva haya de ser irrebasable en este sentido depende la intelección, ya mencionada, de que la racionalidad que le subyace se caracteriza por contener compromisos ineluctables del ser-racional, aceptados «ya siempre»: presuposiciones pragmático-trascendentales que acompañan a la reflexión y no sólo facticidades empíricamente constatables con respecto a las cuales puede el investigador distanciarse para explicarlas, por así decirlo, «desde fuera». La tesis de la complementariedad, que Apel viene esgrimiendo desde sus primeros escritos, y que hemos analizado ya a propósito de su hermenéutica filosófica (cap. 7) justifica desde otro punto de vista la irrebasabilidad de la que hablamos; el intento de explicación cientificista de las condiciones del acuerdo intersubjetivo parte ya de una comprensión efectuada en el lenguaje y, por tanto, no posee una validez autónoma. No se puede retroceder tras la racionalidad inherente a la dimensión pragmático-hermenéutica del lenguaje.

Consciente de que éste es el centro neurálgico de la apuesta apeliana, H. Albert declaró que, en efecto, la relación entre la dimensión hermenéutica (sujeto-sujeto) y la dimensión objetiva (sujeto-objeto) del conocimiento, constituye el Rubicón de la discusión que se mantiene acerca de la fundamentación filosófica⁸⁹. En este punto, Albert concluye en la tesis que afirma la inexorabilidad y universalidad del «modelo científico». Por «modelo científico» Albert entiende una «actividad constatativa» de datos que es extensible a todo saber: también en la «experiencia comunicativa» esta actividad entra en funcionamiento, en la percepción de símbolos. Por eso, a juicio de Albert, el acuerdo intersubjetivo mismo puede hacerse tema de una ciencia con caracteres explicativos, de una «ciencia objetiva de la comunicación»⁹⁰. El perfeccionamiento del entendimiento intersubjetivo, por consiguiente, no necesita de una ciencia hermenéutica especial, por lo que la tesis de la complementariedad resultaría ociosa. Dicho perfeccionamiento —y esta tesis es de gran importancia en el presente contexto— constituiría, de acuerdo con el punto de vista de Albert, un problema meramente técnico. La tecnología explicativa persigue, según

89. ALBERT, 1975a, 68.

90. Cfr. ALBERT, 1977, 132-143.

Albert, arribar a estructuras subyacentes y descubrir sus mecanismos, mecanismos que son leyes naturales bajo las cuales está sometido el comportamiento humano⁹¹.

Las objeciones de H. Albert son reincidentes y desconocen que el método de las ciencias del espíritu no mejora el entendimiento de forma que «(...) objeque y explique los instrumentos y funciones de la comunicación, sino que elabora la comprensión propiamente dicha del significado por medio del método de la interpretación. Que existe una diferencia decisiva entre esta forma de racionalización hermenéutica de la comunicación y la objetivación científica de la misma, se hace patente si se considera que toda ciencia que objetiva, incluida la lingüística misma, presupone ya el resultado de convenciones racionalizadas e intersubjetivas sobre el significado de su lenguaje y las metas de su acción»⁹².

En definitiva, podemos concluir, el marco último de la respuesta apeliana a H. Albert está constituido por su crítica, más extensa, al paradigma de pensamiento de la *Einheitswissenschaft* (Ciencia Unificada), a través de su compromiso con el pensamiento hermenéutico. El concepto «hermenéutico-trascendental del lenguaje» es el telón de fondo de la concepción apeliana. Y, como vimos, también el método mismo de fundamentación —la reflexión estricta— está basado en esta crítica a la *Einheitswissenschaft*: el reconocimiento de la «ultimidad» de las presuposiciones pragmático-trascendentales elude la separación entre objeto y sujeto a través de un acto en el cual una expresión es «comprendida» como verdadera.

Pero si esto es así, tendremos que preguntarnos si Apel mismo es fiel a los compromisos adquiridos en su concepción hermenéutica del lenguaje. Esta cuestión será decisiva en las páginas siguientes.

91. Cfr. ALBERT, 1975 a., 47-55. El presupuesto científicista de H. Albert se hace patente en la referencia de la nota 107, p. 54, a la «quimera» que constituye —a su juicio— la «libertad» de comportamiento y el pensamiento humanos, pues, a su juicio, ésta está simulada por mecanismos de inabarcable complejidad y sutileza. El modelo apeliano, por el contrario, no presupone como marco último una naturaleza humana regulada por leyes universales, sino una «cuasi-naturaleza» del hombre y de la sociedad que se encuentra en proceso. Por eso, la «explicación» de la conducta no busca «pronósticos»: «su relación con la praxis no radica primordialmente en la formulación socio-tecnológica de pronósticos, sino más bien en la emancipación del individuo o de la sociedad con respecto a las coacciones de la cuasi-naturaleza, que se oponen a un desarrollo de la naturaleza humana específica, dirigido racionalmente». APEL, T.F. I, 51.

92. APEL, 1975b, 30.

CAPÍTULO 9

FUNDAMENTACIÓN Y HERMENÉUTICA RECONSTRUCTIVA

Una autofundamentación de la filosofía sólo es posible si la razón pura puede mostrarse fructífera en su propia autoaclaración como origen de afirmaciones no ganadas a partir de la experiencia y no triviales. A través del criterio de la reflexión estricta pretende una transformación de la filosofía trascendental arribar a condiciones de sentido y validez del discurso y tematizarlas como función elemental de una razón pura. La ultimidad del proyecto de fundamentación implica, pues, en lenguaje kantiano, que ciertas afirmaciones filosóficas —aquellas que especifican las mencionadas condiciones— pueden ser aceptadas como juicios «sintéticos a priori».

El procedimiento pragmático-trascendental, al reivindicar, como hemos visto, un acto de reconocimiento necesario universalmente, se revela como piedra de toque de un conocimiento apriorístico. Ahora bien, es preciso revisar aún con cuidado la tesis apeliana según la cual dicho conocimiento es también sintético, es decir, un saber con contenido, como expresan con claridad las siguientes palabras de Apel: «el principio de la consistencia pragmática se muestra, de esta forma, como *organon* y criterio de una autoaclaración completamente explorativa e informativa de la razón, y, en este sentido, es, según mi opinión, el criterio esencial de la racionalidad autorreflexiva del discurso»¹.

Este es el punto de vista que la pragmática trascendental está remitida a defender, no sólo frente a todos aquellos que creen posible desenmas-

1. APEL, 1987e, 190.

carar a los resultados de toda reflexión «trascendental» como juicios, en el fondo, «analíticos»², sino también frente a aquellos que, admitiendo el carácter informativo de la reflexión «trascendental», ponen en duda, sin embargo, el carácter necesario (infallible) de sus resultados.

La aclaración de la tesis pragmático-trascendental según la cual la reflexión estricta es también un saber con contenido hay que buscarla en la idea de que la «reflexión estricta» constituye, simultáneamente, una «reflexión reconstructiva» que tiene por objeto un «saber implícito» del que participa todo hablante. Abordaré las limitaciones al trascendentalismo que pueden suscitar, en primer lugar, la sospecha de que semejante reconstrucción reflexiva posee un carácter hermenéutico, y en segundo lugar, la versión débil que del trascendentalismo posee el colega y rival de Apel, J. Habermas.

1. El problema hermenéutico de la reconstrucción del «logos»

1.1. Interrogantes

La pragmática trascendental ha intentado mostrar hasta el momento, contra la perspectiva del racionalismo crítico, que es posible y necesaria una fundamentación filosófica del saber y que ésta pone de manifiesto la existencia de presupuestos ineludibles del ejercicio de la razón. El ser-racional, como concluí en la segunda parte del presente trabajo, es entendido —salvando las distancias con el punto de vista heideggeriano— como un «estado de arrojamiento» según el cual «ya siempre» han sido reconocidos ciertos compromisos que constituyen el «punto de vista» del *logos* —el único pensable— y cuyo rechazo serio coincide necesariamente con la autodestrucción o la locura. El procedimiento filosófico de indagación de tales presupuestos irrenunciables consiste en un «hacerse consciente reflexivamente» de ellos por parte del filósofo. «En este hacerse consciente —por medio de la reflexión sobre el discurso en el

2. Un caso es el de Schlick (cfr. KULENKAMPPFF, A., 1977, 75 s.). Donde se da certeza incondicional, piensa Schlick, no hay conocimiento y, por tanto, tampoco verdad. La visión sintética de la apercepción (kantiana), por ejemplo, alcanzaría un saber de mí sólo bajo el aspecto de que yo soy (y no de cómo yo soy y cómo aparezco para mí). Todo juicio autoevidente carece, pues, de valor cognoscitivo, y a la inversa, donde hay conocimiento falta la certeza incondicional. Argumentos parecidos encontramos en SPINNER, H.F., 1977, vol. 1, 163 y 204.

discurso— le sirve el principio ya siempre reconocido de la autocontradicción performativa a evitar como criterio de selección para lo que puede valer como fundamentable de forma última reflexivamente»³.

Las siguientes cuestiones plantean aún dificultades a la «ultimidad» de la fundamentación filosófica:

a) Que el método de la refutación dialógica del oponente (el cual incurre en autocontradicción pragmática si niega ciertas expresiones) constituya el «método de selección» de aquello que vale como «presupuesto último» puede encerrar, a mi juicio, un cierto dogmatismo, pues ¿por qué no podría el «hacerse consciente» de los presupuestos estar —él mismo— afectado por una interpretación determinada, producto de la pertenencia del investigador a la historia efectiva? ¿Cómo justificamos que el autocercioramiento reflexivo de aquello que «ya siempre» sabemos es absolutamente clarividente o autotransparente? Apel, como vimos, distingue entre «evidencias» paradigmáticas de cualquier juego lingüístico —falibles— y evidencias filosóficas acerca del contenido de un saber reflexivo —infallibles. Aún reconociendo que este segundo tipo de «evidencias» poseen un estatuto distinto al de las primeras —trascendental—, por formar parte del «juego trascendental del lenguaje», ¿por qué no han de ser revisables también en función de posteriores ejercicios de «autorreflexión»?

b) Una de las intelecciones esenciales de la teoría consensual de la verdad, a la que conduce tanto la semiótica trascendental como la teoría de los actos de habla, consiste en dar cuenta del carácter interpretativo de todo aserto lingüístico y la necesidad de que el examen de su validez se realice a través de un diálogo intersubjetivo. En el caso de las proposiciones filosóficas que afirman el carácter incommovible de las presuposiciones últimas, sin embargo, parece estar descartada toda posible interpretación intersubjetiva y discusión argumentativa sobre su validez. ¿Cómo se compatibilizan la fundamentación última filosófica y la teoría del consenso de la verdad? Apel se ha formulado explícitamente esta cuestión, respondiendo del siguiente modo: «el espacio de juego de la formación explicativa de disenso se reduce aquí, en el caso límite, metódicamente relevante, del saber de reflexión, prácticamente a 0»⁴. La «evidencia» y la interpretación lingüística de la evidencia coinciden en el caso de la reconstrucción de presuposiciones últimas de la razón, nos invita a

3. APEL, 1987e, 188-189.

4. APEL, 1987e, 193.

reconocer el filósofo alemán⁵. Si esto es así, ¿no se recurre de nuevo, en el caso de los análisis reflexivo-trascendentales, a la evidencia de conciencia, que el mismo Apel, como vimos a propósito de la semiótica trascendental, consideró necesario superar mediante el argumento de que toda evidencia fenomenológica de conciencia ha de ser interpretada lingüísticamente para entrar a formar parte del proceso del saber? Una objeción semejante realiza Habermas a Apel⁶.

La resolución de cuestiones como las aquí planteadas constituye uno de los desafíos —quizás el más sutil— a los que se enfrenta actualmente la pragmática trascendental. Situándonos en la posición del que admite los argumentos apelianos en favor de la necesidad del proyecto de fundamentación filosófica, los interrogantes presentes afectan a la cuestión de si dicha fundamentación, en cuanto reconstrucción del *logos*, puede ser realizada de un modo infalible o si está sometida también al carácter interpretativo del uso autorreflexivo del pensamiento, es decir, a los límites del perspectivismo hermenéutico. Afectan, por tanto, a la «ultimidad» del proyecto.

A continuación haré una presentación sucinta del estado actual de la discusión alemana relevante respecto a los interrogantes planteados.

1.2. Discusión: ¿presupone la «reflexión estricta» interpretaciones «teóricas»?

La tesis apeliana que discutimos puede ser aclarada del siguiente modo: las proposiciones filosóficas infalibles poseen la forma «el hablante ha reconocido ya siempre *x*», donde *x*: a) es un presupuesto último (no negable sin autocontradicción performativa y no fundamentable deductivamente sin *petitio principii*), al que se accede mediante «reflexión estricta»; b) es un elemento perteneciente al saber que Kuhlmann llama «concomitante» o «implícito», un saber preteórico e intuitivo que el hablante posee acerca del sentido de sus actos de habla.

W. Kuhlmann, el autor que actualmente colabora en la defensa de la pragmática trascendental, ha ofrecido recientemente, mediante su referencia a este «saber implícito» del hablante, una aclaración del sentido de las «evidencias últimas» que Apel presentó como pertenecientes al «juego trascendental del lenguaje» (presuposiciones pragmático-trascenden-

5. Cfr. APEL, 1986g, 99.

6. Cfr. HABERMAS, J., 1983b, 106.

tales) y, con ello, ha pretendido aclarar el carácter «sintético» de la reflexión estricta⁷. Veamos:

En el contexto de la refutación apeliana del modelo «logicista» subrayé la aplicación del argumento, de procedencia fenomenológico-hermenéutica, según el cual la semiosis, el uso de los signos, implica un saber reflexivo acerca del sentido del pensar (o del hablar), pues sin éste se hace imposible comprender que los objetos del pensar (o del hablar), a los cuales «refieren» los significados lingüísticos, posean significatividad para nosotros y puedan ser identificados «como algo». El análisis apeliano y habermasiano de la doble estructura de los actos de habla confirma este hecho y permite entenderlo con mayor profundidad. En un acto de habla, en virtud de la autorreflexividad patente a nivel performativo, se supone un saber de acción, es decir, un saber implícito del sujeto acerca del sentido de su acto de habla. Habermas ha mostrado que sólo el acto inlocutivo y el saber que lo acompaña permite que el contenido proposicional proferido sea comprendido «como algo»; el sentido hermenéutico de ese «como algo» (*als etwas*) se refiere al modo particular en el que se realiza la comunicación sobre algo en el mundo. Así se entiende que una misma proposición pueda ser utilizada en diversos contextos y sentidos⁸.

La «pragmática universal» habermasiana parte de que el hablante posee un saber preteórico acerca de las reglas de sus actos de habla y, por tanto, de las reglas de la comunicación intersubjetiva, en virtud del carácter autorreflexivo del acto performativo⁹. Pues bien, en coherencia con esta aclaración del problema, Kuhlmann considera a los presupuestos del *logos* como elementos de un saber implícito o «concomitante». El saber «concomitante» (*begleitende Wissen*) pertenece performativamente a los actos de habla y constituye un marco significativo para el comprenderse en la situación del argumentar: el argumentante sabe cómo se argumenta, aunque no sepa expresarlo explícitamente. Si no fuese así, si no pudiese contar, al menos inexpresamente, con un saber acerca de condiciones del argumentar con sentido, el acto de habla no podría ser

7. Cfr. KUHLMANN, 1985, 76 ss.

8. Cfr. HABERMAS, 1976, 224-226.

9. «El autor ha proferido su expresión, en la medida en que ésta es una expresión construida correctamente y, por tanto, comprensible, según determinadas reglas o sobre la base de determinadas estructuras. Posee una comprensión acerca del sistema de reglas de su lenguaje, acerca de su aplicación específica y contextual, posee un saber preteórico que es suficiente en todo caso para poder efectuar la expresión correspondiente. Esta conciencia implícita de reglas es un *know how*.» (HABERMAS, *Ibid.*, 188).

algo «(...) por lo cual el hablante pudo haberse decidido, algo que se le puede atribuir a él y en cuya realización él puede cometer errores (es decir, desviarse con respecto a un patrón reconocido o, de otro modo, sabido, por él mismo)»¹⁰.

Con esta tesis queda explicitado el sentido de la actividad reconstructiva implícita en el procedimiento de fundamentación filosófica: ésta ha de detectar el saber concomitante de la acción lingüística —preteórico e intuitivo— y conducirlo a un saber explícito y sistemáticamente ordenado. Habermas ve precisamente en ello el rasgo central de la «pragmática universal»: en esta investigación se trata de traducir un saber implícito a un saber (filosófico) explícito, temático, o de otro modo, de explicitar un *Know how* (la competencia de un hablante que se comprende en la producción de su acto de habla y que posee una conciencia intuitiva de reglas) a una *Know that* (el saber consciente acerca de cómo se realiza su acción lingüística)¹¹.

Desde este punto de vista, las sospechas críticas antes mencionadas coinciden con la percepción de la siguiente situación dilemática: por un lado, la «ultimidad» de la fundamentación filosófica implica que la identificación de las presuposiciones del diálogo se realiza mediante «reflexión estricta», una reflexión autorreferencial no «distanciada» y, por tanto, exenta de componentes teóricos; trátase de un acto de reconocimiento y no de una «teoría»; en este último caso, en efecto, habría que admitir su carácter falible, pues toda posición teórica (en la cual se produce una separación entre sujeto de conocimiento y objeto) puede ser sometida a duda en cuanto a sus resultados; por otro lado, sin embargo, la fundamentación última, como actividad «reconstructiva», no puede evitar la utilización de una teoría de la argumentación y, en particular, de una teoría de los actos de habla, dado que el hablante no posee explícitamente, en su comunicación verbal, un control consciente de reglas del habla y del argumentar; mas esto último hace entrar en juego la posibilidad del error y, así, la falibilidad en la tematización de las presuposiciones; así, en la tematización, por ejemplo, del presupuesto «comunidad ideal de comunicación», la pragmática trascendental ha utilizado, al menos, una teoría del signo (toda su semiótica trascendental basada en la concepción peirceana, como se ha visto) y una compleja teoría referida

10. KUHLMANN, W., 1985, 77.

11. Cfr. HABERMAS, J., 1976, 188-191. Habermas utiliza aquí, con esta terminología, la distinción realizada en RYLE, 1969.

a la estructura del acto de habla (que implica tesis austrianas, searleanas y habermasianas).

Al respecto responde Kuhlmann: «Aquí, sin embargo, cuando de lo que se trata es de la prueba de que es completamente posible una fundamentación última, podemos contentarnos con la indicación de que al *Know how*, que queremos poner en juego, pertenece también una parte que ha sido hecha explícita ya siempre antes de toda reconstrucción teórica, una parte que, por así decirlo, se ha transformado por sí misma en *Know that*. (...) La capacidad de trasladar el *Know how*, al menos parcialmente, al *Know that* es, paradójicamente, parte del *know how*. El hablante competente tiene que estar en disposición de realizar esa parcial transformación ya con anterioridad a que pueda ensayar una teoría reconstructiva»¹².

De acuerdo con esta solución, a una teoría de la argumentación le precede una indagación exenta de componentes teóricos; la «reflexión estricta» procura un saber inmediato, mientras que su sistematización y organización pertenece a un orden posterior en el ámbito filosófico¹³. Sin embargo, con ello no se ha ofrecido aún una respuesta suficiente a las cuestiones planteadas, pues es preciso interrogarse ahora acerca del alcance de aquella capacidad del argumentante para transformar parte del *Know how* al *Know that* sin recurso a investigación teórica alguna.

Kuhlmann¹⁴ incluye entre los elementos de dicho saber, un saber actualizable inmediatamente, las pretensiones de validez del habla y certezas mínimas relativas a la disposición de los argumentos. Antes de iniciar una investigación reconstructiva —indica Kuhlmann—, el investigador está en disposición de aclarar cómo han de ser pensadas sus afirmaciones o expresiones; así, independientemente de su análisis teórico, puede aclarar el sentido de sus oraciones performativas indicando que en sus subsiguientes indagaciones él pretende seriamente y ante todos la validez de sus propuestas. Puede también, en el caso de que surjan malentendidos, aclarar explícitamente implicaciones tácitas de su discurso, como «esto era mi fundamentación de x» o «esto era mi introducción a mi crítica a y». En todos estos casos, el hablante especifica el estatuto performativo de sus expresiones, por lo cual nos encontramos ante la circunstancia de que un filósofo que pretende emprender una investigación

12. KUHLMANN, W., 1981, 12.

13. Cfr. *Ibid.*, 23 s.; y KUHLMANN, W., 1985, 105-125.

14. Cfr. KUHLMANN, W., 1985, 138 s.

«reconstructiva» en el ámbito del lenguaje posee ya *in actu* parte del saber implícito que busca.

Si esto es así, la pragmática trascendental se ve obligada a hacer frente a la siguiente objeción de A. Berlich: aunque aceptemos como válido el argumento de Kuhlmann, hay que admitir que la reflexión estricta proporciona un saber insuficiente y vago. En efecto, una fundamentación última no puede contentarse con las evidencias anteriores; es preciso explicar el contenido de frases como «esto es una afirmación seria», «reivindico con ello validez», etc. En evidencias de este tipo empleamos conceptos que necesitan, ellos mismos, de una explicitación en cuanto a su sentido, tales como «validez universal», «verdad», etc.. Dicha explicitación, sin embargo, trasciende nuestro saber infalible (nunca podríamos asegurar que sea absolutamente adecuada)¹⁵. Y, en efecto, a mí me parece que instancias como la comunidad real e ideal de comunicación no se encuentran inmediatamente en el saber del hablante, sino que más bien explicitan el sentido de conceptos como «pretensión de validez». ¿No ha utilizado Apel en dicha explicitación una teoría determinada —en particular, una teoría de los actos de habla— que es falible, como toda investigación teórica?

En definitiva, «(...) La fundamentación última se refiere, en verdad, a algo irrebalsable (las presuposiciones trascendentales), pero no consigue un final en la fundamentación, porque ésta no dispone de un modo inmediato de aquello que es irrebalsable (...). Aunque este saber se refiere a algo último, él mismo es un saber mediado de forma variada y no un saber último. De este modo, la fundamentación última plantea —muy lejos de ofrecer un acabamiento simple— un complejo de nuevas preguntas de fundamentación»¹⁶.

Por consiguiente, el recurso a una ciencia reconstructiva con carácter hipotético parece irrenunciable. Aun admitiendo la existencia de un saber de acción inamovible, nada asegura que su reconstrucción sea infalible. Y si es válida esta contrarreplica, entonces la pragmática trascendental ha de desvincular del calificativo «trascendental», aplicado a las «presuposiciones», la pretensión de que con ello hacemos referencia al resultado de una fundamentación última. De otro modo, se hace preciso aceptar que la reflexión estricta no conduce a juicios sintéticos a priori, sino a hipótesis

15. Cfr. BERLICH, A., 1982, 270-272.

16. *Ibid.*, 275-276. Al mismo resultado crítico abocan los argumentos de A. Ros. V. ROS, A., 1980, 284 ss.

reconstructivas en las que está supuesta una perspectiva hermenéutica¹⁷. Mas en este caso hemos de preguntarnos por el carácter que ha de poseer la instancia con respecto a la cual «contrastamos» las propuestas explicativas promovidas en el ámbito de la reconstrucción filosófica.

Con esta última cuestión nos hemos internado en el ámbito de colisión entre la pragmática trascendental de Apel y la pragmática universal habermasiana. A continuación intentaré ofrecer una breve secuencia de esta polémica.

2. *Apriorismo y ciencias reconstructivas. «Con Habermas contra Habermas»*

2.1. Habermas: «reconstrucción» del saber de acción

La pragmática universal habermasiana persigue, en principio de modo convergente con la pragmática trascendental, una «reconstrucción de presuposiciones universales e inevitables de los posibles procesos del acuerdo» y utiliza, para la identificación de dichas presuposiciones, el procedimiento «mayéutico» y la búsqueda de contradicciones performativas: se trata de hacer consciente al escéptico de un saber del que dispone intuitivamente¹⁸. Sin embargo, Habermas plantea un reto cuando invita a la pragmática trascendental a hacerse cargo de sus compromisos dialógicos: podemos hablar de certeza absoluta sólo al precio de

17. En respuesta a la objeción planteada distingue Kuhlmann (1985, 127-132) entre un saber de acción «periférico», que puede ser revisable, y un «núcleo» del saber de acción, que no tiene sentido cuestionar. Para que la petición de una crítica concerniente a la «adecuación» de nuestro saber de acción tenga sentido es preciso que el crítico cuente con un «patrón de la perfección», es decir, que sepa qué significa «precisión» y «adecuabilidad», pero para ello ha de presuponer un saber ya no falible: tal es el «núcleo» del saber de acción, aquél del cual no podemos dudar, puesto que está presupuesto en toda crítica. El falibilismo que reclama, así, la «vaguedad» de conceptos tales como «validez» sólo puede afectar a la «periferia», es decir, a especificaciones que no son evidentemente reivindicadas por el examen de la adecuación. El lector quizás pueda inferir, la insuficiencia de esta respuesta pragmático-trascendental: el argumento sólo aboga por la existencia de un saber implícito que irremediamente forma parte ya, en acto, del sistema de la argumentación, pero no elimina la sospecha de que éste reside en una instancia lo suficientemente profunda de la competencia argumentativa del hablante como para que la «anamnesis» promovida por la reflexión estricta esté sujeta a posibles errores.

18. HABERMAS, J., 1976, 198. Cfr. 1983b, 106 s.

retroceder a la «filosofía de la conciencia» y renunciar al diálogo. «Ciertamente, el saber intuitivo de reglas que los sujetos, competentes lingüísticamente y en la acción, tienen que utilizar para poder formar parte en argumentaciones no es, en cierto modo, falible, pero sí nuestra reconstrucción de ese saber preteórico y la pretensión de universalidad que con él asociamos. La certeza con la que practicamos nuestro saber de reglas no se transmite a la verdad de las propuestas de reconstrucción de presuposiciones hipotéticamente universales; pues no podemos discutir las de una forma distinta a como, por ejemplo, un lógico o un lingüista sus descripciones teóricas»¹⁹.

Simultáneamente, podemos inferir de la posición habermasiana una reivindicación de los compromisos hermenéuticos mencionados anteriormente: la traducción de un *Know how* a un *Know that* implica una descripción —hace constar Habermas— y, por consiguiente, una apuesta hipotética. El procedimiento de fundamentación filosófica a través de la demostración de contradicciones performativas en el oponente sigue siendo adecuado, pero ya no ofrece garantías absolutas, sino que muestra la ausencia de alternativas (*Alternativlosigkeit*) más adecuadas en la explicitación de presupuestos. Sólo en la ausencia actual de alternativas puede ser fundado el carácter irrefutable (*Nicht-verwerfbarkeit*) de determinadas condiciones o reglas²⁰, lo cual limita las exigencias del apriorismo apeliano.

El falibilismo al que está sometida la «anámnesis» —si seguimos a Habermas— implica una seria revisión del método kantiano, pues el procedimiento de la autocontradicción performativa ya no puede ser utilizado legítimamente con el fin de una «deducción trascendental», es decir, como una prueba de la validez inexorable de ciertos juicios filosóficos. En su lugar se hace preciso ahora, de acuerdo con Habermas, recurrir a una interpretación minimalista de lo trascendental, a un «trascendentalismo débil»: «llamamos 'trascendental' a las estructuras conceptuales que se repiten en toda experiencia coherente, hasta tanto en cuanto la afirmación de su necesidad y universalidad no sea refutada»²¹.

19. HABERMAS, J., *Ibid.*, 107.

20. Cfr. *Ibid.*, 105 s.

21. HABERMAS, J., 1976, 199. Una bibliografía referida a autores que se mueven en esta línea, alejándose del trascendentalismo «fuerte», que considera posible esta prueba, puede encontrarla el lector en HABERMAS, J., *Ibid.*, 199-200 (notas 46-50).

El rechazo habermasiano del trascendentalismo «fuerte» en sentido kantiano no viene determinado exclusivamente por el problema de la falibilidad que se supone inherente a la reconstrucción de presupuestos, sino también —y éste es un lugar común decisivo en la polémica— por la revisión que, a juicio del filósofo alemán, es preciso realizar respecto a la distinción conceptual entre las nociones de «apriórico» y «empírico». Junto con el descrédito del método de la «deducción trascendental», ha de ser abandonada, al mismo tiempo, la pretensión, asociada a dicha prueba, de que la filosofía proporciona un conocimiento anterior al de las ciencias empíricas. Signo del «fundamentalismo» kantiano que ha de ser superado, señala Habermas, es la tendencia de la filosofía a poner entre sí y las ciencias una esfera de su exclusiva propiedad e incumbencia y, así, a convertirse en un juez (*Richter*) que determina el lugar de cada disciplina, un papel que pretende hacerse valer también frente a la cultura en su conjunto, emancipando de ella un sistema conceptual ahistórico²².

Esta última crítica está en estrecha relación con la primera en cuanto la reivindicación falibilista implica que no podemos excluir que las condiciones trascendentales tengan validez sólo bajo condiciones marginales que hasta el presente han sido satisfechas; tampoco podemos excluir que la estructura conceptual se haya desarrollado filogenéticamente y ontogenéticamente, o que sólo sirva para modos determinados del trato con la realidad, posibilitados por ámbitos concretos de la acción²³. Razones de este tipo hacen borrosos los límites entre conocimiento *apriórico* y conocimiento *a posteriori*. «Por un lado, la conciencia de reglas de los hablantes competentes es, para ellos mismos, un saber *apriori*; por otro lado, la reconstrucción de ese saber exige indagaciones que son efectuadas con hablantes empíricos»²⁴.

Es por ello por lo que, siguiendo a Habermas, el análisis «trascendental» de las reglas del habla requiere un complejo de ciencias, hoy en gestación, a las que el filósofo alemán llama «ciencias reconstructivas», cuyo método —conforme al modelo propiciado por la lingüística de Chomsky— involucra un ensamblaje entre análisis lógico y análisis empírico, separados tradicionalmente; la investigación se aproxima al análisis lógico en cuanto no afronta su objeto desde fuera: dado que están dirigidas a un saber preteórico acerca de reglas generativas, han de

22. Cfr. HABERMAS, J., 1983a, trad. cast., 247-249.

23. Cfr. HABERMAS, J., 1976, 200.

24. HABERMAS, J., *Ibid.*, 205.

reconstruirlo desde un criterio de explicación que el mismo sujeto competente proporciona.

Por otro lado, recurren a descripciones empíricas no muy diferentes de la ciencia nomológica al construir y comprobar hipótesis, en la valoración de propuestas rivales y en la construcción y elección de los datos²⁵.

Ámbito de estudio de especial interés en ese contexto es la reconstrucción de la filogénesis y ontogénesis de la competencia lingüística, la cual es posible entender como el resultado de un proceso de aprendizaje que —como los procesos del desarrollo psicológico y moral según Piaget y Kohlberg— se ajustan a cierta lógica evolutiva asequible a la sistematización racional. Semejante proyecto está siendo realizado sobre todo en el ámbito de la filosofía práctica, con el objetivo de reconstruir una lógica sociohistórica del desarrollo moral²⁶.

El reto habermasiano a la pragmática trascendental de Apel podría ser sintetizado en la consecuencia según la cual no existe entre filosofía y ciencias reconstructivas una diferencia metodológica relevante en lo que concierne a sus pretensiones de validez y al control de sus resultados²⁷, y de que el abandono del «fundamentalismo» que ello significa implica la sustitución del proyecto de fundamentación última por el de una fundamentación hipotética y falible que tiene ante sí nuevas posibilidades para la corroboración de sus propuestas utilizando medios empíricos y no, como en el caso apeliano, una reflexión estricta (pura); en el ámbito de la filosofía moral —al que parece haberse desplazado últimamente la discusión— la ética del discurso puede, por ejemplo, competir con otras éticas en la descripción de las representaciones empíricas existentes de la moral y el derecho, puede introducirse en teorías del desarrollo moral y del derecho, tanto en el plano sociocultural como en el de la ontogénesis, haciendo así posible una «contrastación indirecta»²⁸.

Puesto que la fundamentación habermasiana pretende conciliarse con el principio falibilista de la reconstrucción y elimina el apriorismo fuerte que se antepone a los resultados de la ciencia empírica, prefiere el autor sustituir el calificativo «trascendental» por el calificativo, más modesto, de «universal» para la pragmática.

25. Cfr. *Ibid.*, 191 ss. y 203.

26. Cfr. *Ibid.*, 198. V. HABERMAS, J., 1976, cap. II y 1983, cap. 2 y 4. Apel, con matices propios, ha emprendido también estudios en esta línea. V. APEL, 1986i (in D.V.).

27. V. MAESTRE, A., 1987, 116 ss.

28. Cfr. HABERMAS, 1983b, 107-108.

2.2. Crítica apeliana al modelo de las ciencias reconstructivas

Al realizar un esfuerzo de síntesis con respecto al reto planteado por Habermas, se hace necesario advertir que Apel, como su colega alemán, también elimina la «deducción trascendental» kantiana como método de la investigación trascendental, en aras de un análisis de las condiciones de posibilidad de la resolución argumentativa de pretensiones de validez, lo cual es coherente con las precisiones realizadas anteriormente a propósito de la discusión, con el naturalismo (cap. 8, apartado 5). El proyecto pragmático-trascendental es anterior, según mención explícita de Apel, al intento kantiano de una deducción trascendental de categorías y conceptos de la experiencia, pues ésta, como recurso prelingüístico y precomunicativo de la teoría del conocimiento, no ha dado el paso de fundamentar sus resultados mediante el discurso argumentativo²⁹: La «deducción trascendental» ha sido sustituida en la pragmática apeliana —como se ha mostrado en la primera parte³⁰— por un método que muestra la irrebatabilidad (*Nichtintergebarkeit*) de ciertos elementos reconocidos en el discurso. La prueba de la validez última de los presupuestos pragmático-trascendentales consiste en la imposibilidad de negarlos con sentido. En este contexto es pertinente la aclaración realizada por Adela Cortina, indicando que el trascendentalismo de Apel no se ajusta al modelo fundamentalista estricto kantiano: en efecto, en Kant no se trataba sólo de detectar un hecho irrebutable y señalar condiciones indispensables de su inteligibilidad. Además de ello, la deducción trascendental kantiana parte del uso lógico general de las facultades que se piensa como paradigmático y concluye en un número fijo y bien determinado de categorías (doce), irrevocable, que condiciona la experiencia³¹.

El problema afecta, por consiguiente, a las proposiciones filosóficas que expresan el contenido de la dimensión trascendental del *logos*, es decir, las presuposiciones del discurso, de las que se supone que no pueden ser negadas sin autocontradicción performativa ni fundamentados deductivamente sin *petitio principii*. De acuerdo con las tesis habermasianas, dichas proposiciones son falibles y contrastables por medios que no excluyen el análisis empírico. Por su parte, Apel insistirá en la especifici-

29. Cfr. APEL, D.V., 97.

30. V. *Supra*, parte primera, cap. 2, apartado 3 y cap. 3, apartado 1. Cfr. KUHLMANN, W., 1985, 300 s.

31. Cfr. CORTINA, A., 1985a, 137.

dad de dichas proposiciones, ahora de un modo más flexible, a saber, admitiendo la posibilidad de correcciones en este ámbito, pero descartando la prioridad de un examen empírico y restableciendo la diferencia trascendental entre filosofía y ciencia, entre saber *apriórico* y saber *a posteriori*.

Podríamos considerar como marco último del punto de vista apeliano respecto a este tema su ya reiterado intento de conciliar el pensamiento hermenéutico y el pensamiento ilustrado. Esta difícil conciliación adopta ahora la forma de un ensamblaje entre historia y trascendentalidad, facticidad temporal y excentricidad reflexiva. En esta línea admite nuestro autor que el acto mismo del reconocimiento racional de presuposiciones pertenece también a la efectiva situación humana, a su historicidad. Pero, contra Heidegger, Apel reivindicó la trascendencia del *logos* discursivo respecto al *logos* hermenéutico. En el presente contexto esto significa que, aunque sea posible interpretar el reconocimiento necesario de presupuestos, en el sentido aquí señalado por Apel, como un fenómeno de la facticidad humana en la historia, e incluso, reconstruir la lógica del desarrollo onto y filogenético de las reglas universales pertenecientes a la racionalidad dialógica, éstas cuentan necesariamente para nosotros como condiciones de posibilidad irrebasables del examen de dicha dimensionalidad fáctica de lo trascendental, y también, por consiguiente, como presupuestos de la discusión racional de las hipótesis reconstructivas mismas. Es necesario, pues, despejar un ámbito del pensamiento y del autocercioramiento reflexivo de presupuestos que es condición de posibilidad de nuestra distinción entre «lógicamente contingente» y «lógicamente necesario»³².

Esto significa, de acuerdo con la réplica apeliana, que una reconstrucción de reglas que, por ejemplo, pretenda acceder a una historia y una sociología del desarrollo de la competencia comunicativa (ontogénesis y filogénesis de los elementos trascendentales de la razón) no puede referirse exclusivamente a universales empírico-antropológicos (en el sentido de Chomsky), sino también a universales del pensamiento discursivo mismo. Por cuanto las ciencias reconstructivas recurren *ya siempre* a la racionalidad del discurso argumentativo, parten de criterios normativos pragmático-trascendentales al acercarse a la historia. Una reconstrucción crítica de reglas se hace incomprensible si negamos la presuposición de dichos criterios; no es comprensible si identificamos, sin

32. Cfr. APEL, D.V., 47 s.

más, los patrones de la reconstrucción con las reglas que son operativamente activas³³.

La circunstancia bipolar de que las presuposiciones del discurso han de ser reconocidas en todo intento reconstructivo, por un lado, y de que, por otro, pertenecen a la situación humana, histórica y contingente, y representan el «sentido» de la efectiva comunicación en el mundo de la vida, es expresada por Apel en su postulado de autorrecuperación: «(...) esta circunstancia de la irrebasabilidad legítima al representante de la ciencia reconstructiva a suponer un proceso de racionalización del mundo de la vida y a reconstruirlo —normativo-críticamente— de tal forma que el discurso y sus presuposiciones, como presupuesto innegable de la reconstrucción, tiene que ser supuesto también, al mismo tiempo, como un *Faktum* histórico y, con esto, como *telos* ya alcanzado y, en lo posible, alcanzable, del proceso de racionalización del mundo de la vida. Yo he llamado a esto el principio de autorrecuperación (*Selbsteinholungsprinzip*) de las ciencias reconstructivas y cifro ahí la fundamentación pragmático-trascendental —y esto quiere decir libre de metafísica— de la teoría crítica»³⁴.

El principio mencionado tiene la función de fundamentar el postulado del progreso que permaneció parcialmente injustificado en *Transformation der Philosophie*³⁵ y, al mismo tiempo, salvar a la teoría habermasiana de suposiciones metafísicas.

La reconstrucción habermasiana de la historia de la competencia comunicativa está basada en la hipótesis de la existencia de una dinámica de aprendizaje que está guiada por la meta a largo plazo de una racionalización del entendimiento en el mundo de la vida, cuya motivación interna reside en las pretensiones de validez del habla y la tendencia racional a su resolución discursiva. Pero Habermas cree posible suponer³⁶, sin recurso a una fundamentación última, que la comunicación en el mundo de la vida contiene la potencialidad racional que determina la meta a largo plazo del proceso de racionalización (una situación ideal de habla cuya estructura es la de una igualdad de derechos y de una solidaridad o responsabilidad mutua). El recurso apeliano a la irrebasabilidad de las

33. Cfr. APEL, 1987e, la extensa nota 84, referida a *Was heißt Universalpragmatik?* de Habermas.

34. APEL, 1989d, 53.

35. Cfr. *Ibid.*, 44 s.

36. Cfr. HABERMAS, J., 1983b, 110-119.

presuposiciones del discurso argumentativo, y no ya de la comunicación en el mundo de la vida, intenta justificar que dicho proceso histórico posee una necesidad interna —lo cual no quiere decir que acontezca causal o necesariamente—, una necesidad que está sustentada en un interés de la racionalidad en sí misma. Sin esta fundamentación última, que parte de un hecho irrenunciable de la razón (el discurso) y analiza sus condiciones de sentido y validez, la teoría habermasiana, que nuestro autor comparte, no está justificada. Mediante la pragmática trascendental la fuerza motivadora de la base racional del habla hacia la resolución de pretensiones bajo las condiciones del diálogo se muestra, no como una suposición para la comprensión de la historia, sino como una facticidad a la que «ya siempre» se encuentra entregado el ser racional. Sin ella, concluye Apel, estamos ante una metafísica especulativa de la historia³⁷.

La tesis habermasiana de que ya en las estructuras de la comunicación intersubjetiva del mundo de la vida está inserta esta motivación interna ha conducido a su rechazo, no sólo de la posibilidad de una fundamentación última, sino de su necesidad, de forma más impactante en el ámbito de la ética. El filósofo no necesita mostrar al escéptico, de acuerdo con Habermas, que en cuanto argumentante ha reconocido ya siempre normas morales. Basta con indicarle que, en cuanto miembro de una forma sociocultural de vida no puede sustraerse a los canones de una eticidad sustancial, la cual comporta relaciones vitales y criterios de comportamiento. Si se sustrae a este contexto, tendría que refugiarse en el suicidio o en una grave enfermedad mental³⁸.

Aquí se ofrece, a juicio de Apel, una prueba más de que la racionalidad del discurso argumentativo es prioritaria metodológicamente con respecto a la racionalidad comunicativa. En efecto, la tesis habermasiana no sacia el sentido de la razón práctica, pues no posee recursos para ofrecer una respuesta a la pregunta post-convencional del más alto grado, a saber «¿por qué ser moral?», «¿hay una moralidad obligatoria que no puedo transgredir?» «En la medida en que Habermas considera la fundamentación última trascendental innecesaria e imposible, sólo podría responder a las preguntas formuladas del modo siguiente: si quieres vivir en la sociedad humana, entonces tienes que considerar normas morales válidas (es decir, en principio, como reivindicables válidamente en el discurso práctico). Tus dudas y escrúpulos son, así, abstractos y artificiales, en

37. Cfr. APEL, 1989d, 57, nota 56.

38. Cfr. HABERMAS, J., 1983b, 110.

tanto que quieres vivir»³⁹. Mas con ello no toma en serio el motivo crítico ilustrado del interrogador y lo remite a las costumbres o a la eticidad cuestionada por él mismo. La pragmática trascendental, en cambio, reconoce en el carácter de estas cuestiones el interés de un pensamiento excéntrico (distanciado y reflexivo con respecto al mundo inmediato) que sólo posee quien accede al *logos* discursivo. El filósofo pragmático-trascendental puede responder ahora que a través de la formulación misma de estos interrogantes ha entrado en el ámbito de la racionalidad dialógica y que, por ende, ha reconocido ya la normatividad vinculante del *logos*⁴⁰.

Tras este rodeo, estamos en disposición de sintetizar las contrarréplicas apelianas a la propuesta de Habermas. En cuanto la racionalidad discursiva está presente en toda reconstrucción de condiciones históricas y, en general, en toda ciencia reconstructiva, sus presuposiciones están ya contenidas en cualquier método de falsación o contrastación de teorías y de propuestas reconstructivas. Con ello, la diferencia trascendental entre hipótesis empíricamente comprobables, por un lado, y expresiones sobre las presuposiciones de la comprobación, por otro, permanece irrebasable⁴¹, aunque sea posible mostrar que las reglas universales de la acción comunicativa incluidas en dichas presuposiciones han experimentado un desarrollo fáctico en la historia del individuo o de la humanidad. Por este motivo, se hace preciso distinguir entre universales filosóficos (presuposiciones del discurso acerca de universales comunicativos) y reglas reconstruibles por las ciencias reconstructivas (a través de la filogénesis y ontogénesis).

El «principio de autorrecuperación» mencionado permite pensar una colaboración entre filosofía y ciencias sociales comprensivas en la evolución de las culturas: «(...) tiene que ser por principio posible recuperar (*Einholen*) las presuposiciones trascendental-necesarias de la argumentación de las ciencias reconstructivas, a través de éstas, también

39. APEL, 1987g, 130.

40. Cfr. APEL, D.V., 345-357. Apel distingue en estas páginas entre un sentido «existencial» y otro «metalógico» de la pregunta «¿por qué ser moral?» Sólo el metalógico concierne al problema de una fundamentación última. El primero alude, a juicio de Apel, a una cuestión siempre acechante que no puede ser respondida por la razón misma. Esto, sin embargo, no invalida la fundamentación última: se trata ahí de una interrogación metafísica complementaria, la cual, si bien embargo, puede revertir en la negación de la razón sólo al precio de la autodestrucción.

41. Cfr. APEL, 1989d, 19-22 y 36-39.

como resultado de la evolución humana»⁴². Y esto significa, finalmente, que existe un núcleo de proposiciones de la pragmática universal que poseen un estatuto pragmático-trascendental. «(...) No tiene sentido que se las quiera probar empíricamente como hipótesis lingüísticas, pues en cada 'verificación' empírica pensable están ya presupuestas como presuposiciones necesarias de los conceptos (verificación, falsación, revisión, etc.) (Aquí se muestra la diferencia trascendental!) (...) En verdad, pueden ser encontradas en virtud de un análisis del uso del lenguaje (función heurística del *Ordinary Language Philosophy*), pero son demostradas como verdaderas *a priori*, no impugnables como presuposiciones de argumentación por el mismo verificador sin contradicción performativa (y de cada oponente pensable del verificador a nivel del discurso argumentativo de la filosofía)»⁴³.

3. El «círculo hermenéutico» de la «autocorrección» filosófica

A lo largo de la discusión anteriormente referida la pragmática trascendental ha tratado de mostrar que los resultados de la reflexión estricta no pueden ser considerados como elementos de un saber *a posteriori*. Frente a las sospechas de que la reconstrucción de dicho saber es dependiente de una precomprensión hermenéutica en la que arraiga el punto de vista del filósofo (Berlich) o de que involucra la comprobación empírica indirecta de hipótesis falibles (Habermas), ha sido defendida la existencia de un «núcleo» estable y sólido del «saber de acción» con el que «se da» ineluctablemente mediante la reflexión estricta.

En este punto hay que señalar que Apel ha suavizado en los últimos años su posición respecto a la tesis del falibilismo reconstructivo, aunque de un modo muy peculiar; admite, finalmente, «que para las presuposiciones necesarias del argumentar serio hay, por supuesto, explicaciones del sentido filosófico del saber performativo no traspasable, que vendrían a ser algo así como hipótesis de explicación»; pero la verificación y posible corrección de tales hipótesis explicativas no pueden tener, a su juicio, una vez más, el mismo estatuto que la verificación y corrección de hipótesis empíricas, pues se da la circunstancia de que ellas mismas, como argumentos con pretensión de validez, presuponen precisamente aquello

42. APEL, 1987e, 184.

43. APEL, 1987g, 136-137.

de lo que intentan dar cuenta. «Por ello —afirma— las posibles correcciones de estas explicaciones del sentido filosófico pueden tener sólo el estatuto de auto-correcciones»⁴⁴.

La fundamentación última pone en juego, así, un «círculo hermenéutico» en su autoexplicación, que no implica, como en Heidegger, asumir la contingencia insuperable del acontecer histórico del sentido, sino un contra-juego, siempre renovado, de nuestro saber de acción performativo, acerca del sentido de los actos argumentativos, frente a las explicaciones proposicionales de este mismo saber. El punto arquimédico de esta empresa reside —dice Apel trasladando a este terreno el lenguaje heideggeriano— en «introducimos de manera justa» en este «círculo hermenéutico»⁴⁵.

A mi juicio, no se acaba aquí el problema de una fundamentación última. Esta «última palabra» de Apel explicita el sentido del «principio de autoalcance reflexivo», que en la primera parte presenté como punto de partida de una teoría de la racionalidad desde la perspectiva pragmático-trascendental⁴⁶. En ese contexto, el argumento apeliiano incide sobre el sentido de una fundamentación última filosófica y su necesidad, señalando el estatuto trascendental de su tema de estudio. Mas deja irresuelto el problema de su posibilidad, pues Apel no acaba de precisar si el intento de introducimos correctamente en el «círculo hermenéutico» de la fundamentación filosófica para «recuperar» filosóficamente los elementos trascendentales del *logos* posee un final. En su hermenéutica filosófica, como vimos, insiste Apel en el hecho de que las «convicciones autoconscientes» de toda índole no son expresión pura de intenciones, pues éstas pueden estar afectadas por errores y prejuicios que distorsionan la autocomprensión efectiva de los hombres⁴⁷. No se ve por qué esta misma sospecha no puede revertir sobre la propuesta apeliiana misma de entender la fundamentación filosófica última como un proceso de «autocorrección», pues lo que no queda resuelto es la pregunta acerca de qué elementos son aquellos acerca de los cuales no es posible una refutación, sino sólo una revisión de su sentido mediante el aludido círculo hermenéutico. En otros términos, aún admitiendo la réplica

44. APEL, *Ibid.*, pp. 137-138. Cfr. también: APEL, 1986e, trad. cast., 241-242; APEL, 1987e, 24-25 y KUHLMANN, W., 1985, 130.

45. Cfr. APEL, 1987e, 195 s.

46. Cfr. APEL, E.E., 16-17.

47. Cfr., por ejemplo, APEL, T.F. II, 115.

apeliana según la cual existe un «núcleo» no revisable del «saber de acción», quedaría por resolver la cuestión de qué elementos pertenecen a dicho núcleo y cuales a la «periferia» (susceptibles de revisión). Apel incluye entre las proposiciones anteriores a toda ciencia reconstructiva y verdaderas *a priori* a aquellas que tematizan las pretensiones de sentido, verdad, corrección y veracidad del habla⁴⁸. Ahora bien, ¿pertenecen también al saber último las proposiciones filosóficas que explicitan las implicaciones contenidas en el hecho de pretender validez mediante actos de habla, implicaciones entre las que cuenta, como sabemos, la «anticipación de una comunidad ideal de comunicación»? En ese sentido, a mi juicio, la «última» palabra de Apel pone un lastre a la fundamentación «última», al hacer recaer sobre este proyecto el peso de nuevas preguntas. Volveré sobre ello en las reflexiones finales.

CONCLUSIONES Y REFLEXIONES CRÍTICAS

Abordando el pensamiento de K.-O. Apel, el presente trabajo ha pretendido presentar sintéticamente una de las versiones de la «reilustración» alemana más vigorosas y afamadas en el escenario actual del pensamiento, confrontándola con sus adversarios más destacados. La obra del autor, que apunta esencialmente a una reconstrucción del concepto de «razón» a través del de «diálogo», constituye, ella misma, un diálogo con las principales corrientes de la filosofía contemporánea. Este carácter dialógico de la propia filosofía apeliana y la circunstancia de que anidan en ella intereses y horizontes de variada índole, han determinado que uno de los objetivos nucleares del análisis haya sido el de organizar sistemáticamente el conjunto de los proyectos filosóficos y contextos discursivos que la configuran. Sin embargo, como mencioné al principio, este intento de organización sistemática está orientado en función de metas unívocas que, a mi juicio, provienen del proyecto específico de una fundamentación última filosófica.

Para finalizar, quisiera aventurar una crítica —interna— a la propuesta apeliana, cuyo sentido, desde mi punto de vista, no desautoriza lo que considero motivos esenciales del pensamiento del autor, sino que intenta conservarlos en un nuevo contexto. Antes, sin embargo, y a riesgo de ser prolijo, me gustaría sintetizar la estructura global de todos los análisis realizados, pues la secuencia lógica misma de la reflexión apeliana, si mi reconstrucción es correcta, contiene, según creo, indicios para la reflexión crítica subsiguiente.

48. Cfr. APEL, 1987g, 137.

Síntesis de los resultados obtenidos

El proyecto filosófico de una fundamentación última fue abordado en la primera parte de la investigación como una repuesta necesaria a un reto planteado por la situación actual filosófica y cultural. Desde el ámbito de la moral, las graves consecuencias de la ciencia exigen una ética universal, responsable y solidaria, mas esta demanda obliga a rebasar el concepto de «universalidad» y de «validez» que la misma razón científica impone como canon, sojuzgando, con ello, las pretensiones normativas de la razón práctica y abandonando las cuestiones de valor al subjetivismo y al decisionismo. Fundamentación ética significa, en este contexto, de un modo inmediato, logro de criterios intersubjetivos que obliguen incondicionalmente, y de un modo mediato —teórico-filosófico— desvelamiento de una racionalidad comunicativa no reductible a la estrategia y de un *logos* filosófico que sea capaz de conferir necesidad racional a la determinación de normas universales. Este mismo *logos* reclama para sí un derecho a la crítica racional y una «posición excéntrica» que impida la disolución del compromiso ilustrado en la praxis material. La «crítica total a la racionalidad», abanderada por Heidegger, amenaza, por otro lado, a través de su reivindicación de una responsabilidad del hombre con respecto a su ser histórico y finito, con desvincularlo de esa otra responsabilidad de la intervención activa y crítica en la determinación de su propio destino.

Así, pues, tanto desde la razón práctica como desde la razón teórica, la filosofía tiene ante sí la necesidad de discernir un *logos* no-cientificista que sirva de contrapeso simultáneamente a la razón técnica y al «destino» histórico.

La respuesta al reto heideggeriano aporta en un primer momento la clave. Gran parte de las críticas de Heidegger al *logos* reivindicado por la metafísica occidental, que es visto como una consecuencia de la voluntad técnica y del pensamiento objetivista, son asumidas por Apel. Sin embargo, la misma crítica heideggeriana moviliza ya una racionalidad discursiva, lo que desvela que hay un *logos* no científico-técnico con respecto al cual una crítica total resulta autocontradictoria. El *logos* se revela constitutivamente pragmático-trascendental: sus rasgos genuinos y universales no pueden buscarse ya en el pensamiento en cuanto instancia eidética, sino en el acto de pensar, no en una capacidad lógica, gramatical o categorial para re-presentar el mundo de forma válida, sino en una vocación, en las pretensiones de validez de la reflexión. Todo ello

determina que la «razón» deba ser especificada como «racionalidad», como ejercicio racional.

Ahora bien, si es posible una fundamentación filosófica de criterios normativos —teóricos y prácticos— ésta ha de ser autorreflexiva y última. Autorreflexiva, porque el *logos* que ha de ser investigado es también el *logos* que permite la investigación. Última, porque el autoconocimiento de la razón, si tiene éxito, sólo puede conducir a criterios intrascendibles, a los límites del sentido y el sin-sentido. El capítulo tercero intentó realizar una sistematización sucinta de los distintos proyectos apelianos y concluyó en la idea de que el programa de una fundamentación última filosófica los atraviesa a todos ellos y constituye el horizonte común en el que se engarzan.

La segunda parte indaga el contenido del *logos*, es decir, los presupuestos concretos de la racionalidad que Apel considera objeto de una fundamentación última; dichos presupuestos constituyen compromisos adquiridos «ya siempre» en la génesis y defensa de pretensiones de validez, es decir, en el ejercicio dialógico de la razón. Ello requirió un despliegue de los instrumentarios concretos de la filosofía del autor y un análisis de sus consecuencias, tanto epistemológicas como éticas. Que una fundamentación filosófica autorreflexiva es posible, intentaba probarlo el conjunto de argumentos apelianos dirigidos a mostrar el carácter aporético de la tesis opuesta, a saber, la wittgensteiniana prohibición de la autorreflexividad del lenguaje; ello forzó a postular, «con Wittgenstein contra Wittgenstein», un «juego trascendental del lenguaje», sin el cual no se hace comprensible, ni la pretensión universal de validez del pensamiento, ni la competencia comunicativa que se pone en obra en la traducción de unas lenguas a otras y en la innovación crítica de los sujetos.

Los capítulos 4 y 5 indagan las investigaciones apelianas que convergen en la reconstrucción del concepto de razón a través del de lenguaje y, de un modo conciso, como diálogo comunicativo-lingüístico. En el primero de ellos, el diálogo es abordado como un *factum* irrebutable, como un suelo intrascendible que está presupuesto en todo ejercicio de la razón. Se trata del diálogo intersubjetivo, real e históricamente signable, y con él se asociaba la dimensión «hermenéutico-trascendental» del lenguaje: la comunicación es trascendental respecto a la constitución del sentido de los términos y, a través de él, del sentido del ser de las cosas. El acuerdo intersubjetivo es la primera caracterización del ámbito trascendental de la razón.

Ahora bien, la postulación de un «juego trascendental del lenguaje» conduce a la conclusión, en el capítulo 5, de que el acuerdo comunicativo no es sólo un *factum*, sino, simultáneamente, una «anticipación contra-fáctica», siempre efectuada por el ser-racional. He aquí el segundo momento de la caracterización del *logos*. Facticidad e idealidad del diálogo fundan, pues, simultáneamente la racionalidad lingüística. Este resultado permitía ya efectuar una transformación de la filosofía trascendental clásica. La semiótica trascendental explicita la «comunidad ideal» anticipada en la praxis lingüística de la razón como punto supremo de la lógica de la investigación de la verdad y concluye, a partir de la necesidad interna al proceso de la semiosis, en una teoría consensual de la verdad.

Estos resultados todavía no están asegurados por una reflexión pragmático-trascendental rigurosa. Conseguirlo es el objetivo del capítulo 6. En cuanto instancia de toda posible justificación de pretensiones de validez, el discurso argumentativo aparece *qua factum* irrefragable del pensamiento válido, lo que permite especificar el postulado del acuerdo intersubjetivo mediante una reflexión aplicada a las condiciones de posibilidad del acto de argumentar. Sus resultados pueden ahora ser probados como elementos trascendentales, lo que significa que son «irrefragables» para la racionalidad, en la medida en que toda crítica de su validez recurre, ya siempre, al discurso y los confirma *in actu*. La prioridad material de la racionalidad discursiva redefine al acuerdo como marco de sentido de la resolución de pretensiones de validez del habla, y así, como *telos* inherente a la interacción comunicativa. Su prioridad formal (su irrefragabilidad) redescubre al acuerdo como el rasgo definitivo más intrascendible del *logos*: la razón es constitutivamente dialógica. Las reglas de la racionalidad dialógica son, pues, las condiciones de posibilidad del argumentar con sentido. Comunidad real de comunicación y comunidad ideal son ahora caracterizados, junto a otros, tales como la lógica y los principios de una nueva ética deontológica, como «presupuestos» del *logos*.

El capítulo 7 recoge las aportaciones anteriores y extrae conclusiones que inciden en la relación entre idealidad y facticidad como polos opuestos y simultáneamente conformadores del sentido de la racionalidad dialógica. Los conceptos de «constitución del sentido» y «justificación de la validez» designan dos procesos entrelazados en la dinámica del progreso científico, moral y hermenéutico. El primero de ellos está referido a la dimensión hermenéutica de la «apertura» comunicativo-lingüística de «horizontes» o «mundos de sentido», es decir, a los procesos de acuerdo

interpretativo que preceden a todo proceder metódico y reflexivo; el segundo alude a los procesos de validación argumentativa que se ejercen sobre los contenidos dados en el acuerdo hermenéutico y que redundan en la renovación reflexiva de dicho acuerdo. El despejamiento de este doble proceso permite a Apel corregir la hermenéutica gadameriana proporcionando a las ciencias hermenéuticas de la comprensión un principio regulativo para el progreso e introduciendo las bases para una «crítica de las ideologías». Finalmente, se mostró que el entrelazamiento entre estos dos polos del *logos*, «facticidad» e «idealidad», «constitución del sentido» y «justificación de la validez», «pertenencia» a una comunidad real y «anticipación» de un ideal comunicativo, está concebido, en el sistema apeliiano, como una relación dialéctica, si bien «más acá del idealismo y del materialismo».

La tercera parte especifica el sentido de la «ultimidad» de la fundamentación pragmático-trascendental conseguida. Los presupuestos de la razón son evidencias incommovibles en cuanto no pueden ser negados sin «autocontradicción performativa» ni fundamentados deductivamente sin *petitio principii*. Por su lado, la investigación pragmático-trascendental es desentrañada como «reflexión estricta», una reflexión no teórica en la que está implicada una inflexión del pensamiento objetivista, y como un método de prueba apriórico, distinguible de cualquier método de confirmación empírica.

Reflexión crítica acerca de los resultados

Mi propósito inicial involucraba el análisis crítico de la necesidad y posibilidad del proyecto de fundamentación última apeliiano, proyecto en el que están implicados, bien como vehículos, bien como consecuencias, todos los desarrollos específicos del pensamiento apeliiano: una teoría de la racionalidad, una transformación de la filosofía trascendental clásica, una semiótica trascendental, una hermenéutica filosófica, una teoría de los intereses del conocimiento y una ética dialógica.

En lo que sigue trataré de valorar críticamente este programa en dos aspectos; en primer lugar, me referiré a la cuestión concerniente al método de fundamentación última; en segundo lugar, tomaré como tema las principales instancias concretas que han constituido el resultado de la fundamentación (los presupuestos de una comunidad real e ideal de comunicación) y la relación entre ellas establecida por Apel.

En este contexto quisiera subrayar que adoptaré una perspectiva interna. Reconstruiré las categorías fundamentales que configuran el proyecto apeliiano: la caracterización pragmática de lo racional como ejercicio dialógico y la explicitación de dicho ejercicio como una oposición entre su carácter fáctico (en cuanto praxis real, histórica y materialmente condicionada) y su vocación contra-fáctica (en cuanto anticipa un ideal regulativo). Situándome en la hipótesis de que este punto de partida del programa apeliiano es aceptable, trataré de mostrar, entonces, que la resolución pragmático-trascendental específica de dicho programa es, en ciertos aspectos, incongruente con los compromisos adquiridos inicialmente en él. Mis objeciones poseen el carácter, por consiguiente, de una argumentación «con Apel contra Apel».

a) Crítica a la posibilidad de una fundamentación última filosófica

A mi juicio, en la respuesta apeliiana al problema de la necesidad de una fundamentación filosófica están contenidos los puntos de partida esenciales de su pensamiento a los que me refiero. A una fundamentación última constriñe la responsabilidad, determinante para el ser-racional, de hacerse cargo de los compromisos «ya siempre» reconocidos en su praxis racional. Como traté de mostrar en el capítulo 5 (apartado 1), el *logos* al que Apel hace referencia explícita el sentido de un específico «estado de arrojamiento», de una entrega a la facticidad de lo racional. Esta intelección esencial del pensamiento apeliiano pone de manifiesto que el hombre puede escamotear esta responsabilidad sólo al precio de su propia autonegación. Desde el punto de vista de la razón práctica, dicha autonegación concierne al abandono de un interés normativo, constitutivo para él, bajo el cumplimiento del cual, y sólo bajo el cual, puede ser evitada, tanto la locura del aislamiento monádico, como la pérdida de la dignidad —a nivel individual— o la imposibilitación de la vida —a nivel de especie—. Desde el punto de vista teórico, la renuncia aludida implica la pérdida de los criterios del sentido y del sinsentido.

Ahora bien, el problema de la posibilidad de una fundamentación última afecta al proyecto del «descubrimiento» (*Aufdeckung*) de los presupuestos de la racionalidad, es decir, al autocercioramiento reflexivo de los compromisos ineludibles del ser-racional, y ésta es una empresa que posee, como ha podido mostrar la tercera parte del presente trabajo, ciertas dificultades.

Apel no hace justicia de un modo completo al compromiso hermenéutico de la propia autorreflexión filosófica. Quisiera plantear este punto de vista crítico aludiendo a una posible contradicción interna del método de fundamentación pragmático-trascendental. Dos explicitaciones de este método han sido consideradas como paradigmáticas:

1. Se trata de una investigación pragmático-trascendental, mediada por una investigación del carácter y la índole del lenguaje, acerca de las condiciones de posibilidad de un *Faktum* irrefragable, es decir, de una versión transformada de la filosofía trascendental clásica.

2. Se trata de una «reflexión estricta» que es inmediata y que está exenta de suposiciones teóricas, pues esta reflexión consiste en un acto de reconocimiento en el que una oración se comprende y se juzga verdadera al mismo tiempo e inevitablemente¹.

Ambas descripciones se corresponden, respectivamente, con los temas de discusión de las partes segunda y tercera del presente trabajo. En efecto, en la primera de ellas, la reflexión apeliiana utiliza un complejo sistema de teorías acerca del lenguaje, como medio para la caracterización del ámbito trascendental de la racionalidad. Así, la explicitación de la comunidad real e ideal de comunicación como condiciones de posibilidad del pensar con sentido ha necesitado una teoría de los actos de habla, una teoría semiótica del lenguaje, una aplicación de la hermenéutica a la definición de la esencia del lenguaje, etc. La segunda, en cambio, ha mostrado la intención apeliiana de vincular estos mismos resultados (los presupuestos de la racionalidad), no a un proceso filosófico de análisis y conceptualización, sino a un acto reflexivo, a una «reflexión estricta» que puede realizar cualquier individuo como un ejercicio de *anamnesis* respecto a cosas que ya sabe de modo implícito. Compárese esta segunda oferta con la alusión platónica al esclavo ignorante que Sócrates sometió a un ejercicio de autorreflexión, como consecuencia del cual dicho esclavo extrajo «de sí mismo» ciertos principios universales de geometría. O bien, utilícese una analogía con la distinción wittgensteiniana entre «mostrar» y «decir»: con respecto a un elemento concreto trascendental indagado por la pragmática trascendental, nos sentiremos inclinados a afirmar que es «dicho» a través de una determinada concepción teórica (es decir, explicitado como consecuencia razonable de un análisis lingüístico o hermenéutico), a través de los argumentos apeliianos de la segunda parte; mientras que, por medio de la «reflexión estricta», el mismo presupuesto

1. Cfr. APEL, 1987e, 191-193.

es «mostrado» como autoevidente y, por tanto, como fundamentado definitivamente. Dicha reflexión estricta es considerada como independiente de una teoría del lenguaje y de una teoría de la argumentación filosófica².

Pues bien, Apel hace derivada la empresa designada mediante la primera descripción con respecto a la actitud reflexiva mencionada en la segunda: «simultáneamente al paso de la 'reflexión estricta' acerca de las condiciones de la argumentación reconocidas de forma necesaria, se desarrollará una teoría filosófica en el sentido de una filosofía trascendental transformada, para captar (*erfassen*) lo más completa y coherentemente posible las condiciones de la argumentación. Sin embargo, esta teoría no actúa como presuposición axiomatizable de la esbozada 'reflexión estricta', sino que se basa en el procedimiento y los resultados de la última»³.

Efectivamente, los resultados de la segunda parte —los presupuestos concretos de la razón— y el procedimiento trascendental empleado en su identificación, no actúan como «premisa», puesto que la reflexión estricta no es un procedimiento deductivo. Ahora bien, nada impide dudar de la posibilidad de que la reconstrucción de dichos presupuestos, aún siendo autorreflexiva en su método y en su sentido general (ni «teórica» ni «empírica»), no involucre, de hecho, una determinada interpretación debido a que está impregnada de teoría; en particular, y como se ha comprobado, de una teoría general del uso comunicativo del lenguaje (concepto hermenéutico-trascendental), de una teoría de la semiosis (semiótica trascendental), y de una teoría de los actos de habla. Aunque estas teorías no actúen, en el procedimiento total, como axiomas, sí median, de *facto* en la descripción del saber último, lo cual invita a sospechar que el proceso de descubrimiento de la dimensión trascendental del *logos* está sujeto a posibles errores y distorsiones. Desde este punto de vista hemos de diferenciar entre el «descubrimiento» (*Aufdeckung*) de un elemento cuyo estatuto es «trascendental», por un lado, y el método de fundamentación última, que explicita el sentido de la «trascendentalidad» de un elemento, por otro.

Haciendo justicia a estas cuestiones parece razonable observar del siguiente modo el procedimiento de fundamentación última: la «metacrítica del racionalismo crítico», los argumentos en favor de la irreflexibilidad

2. V. APEL, *Ibid.*, 187-189; Cfr. KUHLMANN, 1985, cap. 3.

3. APEL, D.V., 95.

dad de un «juego trascendental del lenguaje» y el trazado de los límites de la «crítica total a la razón», justifican, en el marco de la reilustración apeliana, la existencia de ciertos presupuestos inherentes al ser-racional; la pragmática trascendental posee la función de reconstruirlos mediante «*anamnesis*» o «descubrimiento»; en el caso de que hubiésemos identificado uno de ellos, entonces el reconocimiento de la validez de dicho presupuesto no podría ser negado sin autocontradicción performativa ni fundamentado deductivamente sin *petitio principii*.

Se sigue de este análisis que el procedimiento de fundamentación última a través del criterio de la «autocontradicción performativa» hace uso del carácter «trascendental» de aquello que hay que fundamentar, pero no puede —él mismo— fundamentarlo. El argumento de fundamentación última «constata» el carácter trascendental de un elemento racional, pero no puede, él mismo, proponerse como procedimiento infalible de la «reconstrucción» del ámbito trascendental.

En la derivación de estas consecuencias he utilizado la objeción realizada por A. Berlich⁴, quizás uno de los pocos críticos que han recibido un reconocimiento explícito por parte de Apel. De esta réplica dice nuestro autor que «constituye la hasta ahora más sensible y aguda crítica del programa de la fundamentación pragmático-trascendental última»⁵.

Visto esto así, la descripción apeliana del falibilismo reconstructivo mediante su concepto de «auto-corrección» (capítulo 9, apartado 3) parece insuficiente. Por un lado designa —correctamente, a mi juicio— el sentido de dicho falibilismo: puesto que estamos «arrojados» a la razón, toda revisión exigible con respecto a los resultados del autoconocimiento de la razón pone en obra, «ya siempre», y de un modo inexpreso, el verdadero sentido de estos presupuestos. Por otro lado, en cambio, no permite afirmar que, de hecho, nos encontremos ya ante la revisión adecuada y, por tanto, *in actu*, ante una fundamentación última.

Con respecto a la polémica entre pragmática trascendental y racionalismo crítico, esta cuestión podría ser encarada del siguiente modo. Como se concluyó, el marco último que subtiende el punto de vista pragmático-trascendental frente al reto criticista está constituido por la denuncia del objetivismo y del cientificismo. Dicha denuncia equivale, desde otro punto de vista, a un compromiso hermenéutico adquirido por la pragmática

4. Cfr. BERLICH, A., 1982, 257-265.

5. APEL, E.E., 20, nota 19.

trascendental. El concepto «hermenéutico-trascendental del lenguaje» es el marco filosófico por medio del cual Apel intenta superar el estrecho concepto de razón alentado por el imperio de la ciencia, a cuya base reside la concepción clásica del lenguaje como mero instrumento o como instancia de la «representación» del mundo. El compromiso adquirido por Apel radica en el carácter hermenéutico que esta concepción adjudicó al uso comunicativo del lenguaje, en cuanto ámbito de la interpretación del sentido (de los signos y del ser de las cosas). Pensamiento y lenguaje están vinculados irremisiblemente en el marco de la superación apeliana del solipsismo. ¿No resulta razonable, entonces, reivindicar para la misma reconstrucción filosófica de presupuestos un carácter falible, por cuanto está mediada por la interpretación hermenéutico-lingüística de éstos?»

En este sentido, estoy de acuerdo con el veredicto final de A. Berlich. La tarea apeliana de la fundamentación última filosófica consiste en recuperar nuestras certezas. Podríamos conceder a Apel —a lo sumo— que, aunque no podamos acceder inmediatamente a un saber infalible acerca de lo que es irrebalsable, la reflexión acerca de él es posible y necesaria. Con esta cuestión, podría decirse, se abre una nueva dimensión de nuestra investigación filosófica y de nuestro argumentar que, por su contenido, es un discurso del más alto nivel. Buscamos la autoaclaración definitiva de la dimensión trascendental de la racionalidad, y en esa inacabable fundamentación última de nuestro saber reside el sentido de la fundamentación última propuesta por Apel.

En consecuencia, admitiendo que Karl-Otto Apel ha definido correctamente el sentido de una empresa y las razones de su necesidad, habría que decir, sin embargo —y en virtud estrictamente de exigencias de coherencia interna— que su concepción particular acerca de los presupuestos últimos ha de ser considerada como una propuesta y una colaboración en esta empresa, y no como una fundamentación última.

6. Esto puede abogar, a mi juicio, por un éxito relativo del racionalismo crítico —por cuanto hace pertinente la duda falibilista y la reserva de certeza para la apropiación consciente y temática de elementos «trascendentales»— pero no por un éxito completo del programa albertiano. Este último veredicto haría preciso revocar en su totalidad la propuesta, tanto apeliana, como habermasiana, de un análisis «trascendental» del habla, que va más allá de la *intentio recta* de la ciencia objetiva (basada en el paradigma de las ciencias naturales). Y es que, si bien, por un lado, el defensor de la pragmática trascendental se ve confrontado con sus compromisos hermenéuticos, por otro, el defensor del racionalismo crítico está igualmente confrontado con sus compromisos «objetivistas» y «naturalistas», cuyas dificultades ha puesto ya de manifiesto el conjunto de réplicas apelianas recogidas en la tercera parte del presente trabajo.

De un modo específico quisiera, finalmente, sugerir uno de los posibles supuestos que, tácitamente, pueden mediar como perspectiva hermenéutica en la reconstrucción apeliana del saber último. Al especificar el concepto de «validez intersubjetiva» en términos del de «aceptación» o «reconocimiento» intersubjetivo —punto arquimédico de su consensualismo— especifica Apel el sentido de la «resolución de pretensiones» de un modo bien determinado y no autoevidente, a cuya justificación concurre una determinada interpretación de la estructura de los actos de habla. No dispongo de una explicación alternativa, pero sí de la sospecha de que ésta es posible. Tal vez, en mi opinión, esta tesis nuclear del pensamiento apeliano está mediada por un pensamiento ético-social de nuestra época, a saber, el ideal democrático que se ha impuesto casi paradigmáticamente en la vida cultural de occidente⁷. Desde otro punto de vista: aún aceptando la tesis apeliana según la cual existe una anticipación contrafáctica que «ya siempre» ha efectuado el ser-racional, es posible poner en cuestión la forma concreta que la filosofía de Apel atribuye a dicha anticipación. Las reglas que rigen la comunidad ideal, de acuerdo con nuestro autor (equilibrio en las posibilidades de argumentación y reconocimiento de los demás como personas), comportan una semejanza lo suficientemente notable con los ideales modernos (ya invocados en la Revolución Francesa) de igualdad, libertad y fraternidad, como para autorizar, en el marco de una fundamentación última, una investigación de posibles extrapolaciones apelianas desde su compromiso hermenéutico con su época al plano de la reflexión pragmático-trascendental. Y atribuir esta posible extrapolación a una motivación subjetiva del mismo Karl-Otto Apel, quien sufrió los horrores de la «catástrofe alemana», no me parece una hipótesis descabellada.

b) Crítica a la concepción apeliana de la relación entre la «facticidad» de lo racional y la «anticipación» de condiciones racionales ideales

Me gustaría ahora reconstruir lo que considero núcleo fundamental del pensamiento apeliano en todas sus versiones, mediante las categorías de «facticidad» y «excentricidad», como polos de una oposición inherente al *logos*. La categoría de «facticidad» califica a ese aspecto de la racionalidad que está compuesto por todas aquellas condiciones en las que,

7. Una argumentación semejante, aunque levantada sobre un rechazo radical del sentido de la fundamentación última, puede encontrarla el lector en BECKER, W., 1982.

utilizando la terminología heideggeriana, está «arrojado ya siempre» su ejercicio; la categoría de «excentricidad» caracteriza a ese aspecto de la racionalidad que tiene que ver con la vocación de universalidad de la reflexión, con las pretensiones de validez implícitas en todo ejercicio de la razón. Mientras los elementos de la «facticidad» del *logos* son objeto de una adhesión pre-reflexiva en la praxis racional y aluden a lo que, de nuevo desde Heidegger, hacen del hombre siempre un «ser-en-el-mundo», la «excentricidad» es una posición siempre posible, e irreductible, perteneciente también a la condición mundana del hombre, pero responsable de una intencionalidad reflexiva por tomar distancia respecto al mundo. El mismo Apel parece que tomó tempranamente como punto de partida y de un modo explícito, esta oposición: «el pensamiento humano, si pretende ser radical, debe hacer uso de esta posibilidad constitutiva para él [la de la «posición excéntrica»] y que consiste en el distanciamiento con respecto al mundo y en el autodistanciamiento»⁸, aunque, simultáneamente, «una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia —esencialmente 'excéntrica'— debe comprometerse céntricamente, corporalmente, aquí y ahora»⁹.

Haciendo uso de estas categorías podemos ahora sintetizar del modo siguiente la crítica anteriormente realizada al proyecto apeliano de fundamentación última:

A través del proyecto de la autofundamentación de la filosofía y, consecuentemente, de la fundamentación del conocimiento y de la moral, la pragmática trascendental apeliana invoca la existencia de una «facticidad» racional en la que —como traté de mostrar en el capítulo 7, apartado 1, y salvando las distancias con Heidegger, del modo allí indicado— estamos «arrojados»: se trata de los compromisos normativos, de los presupuestos «ya siempre» reconocidos en el ejercicio de la razón. La filosofía pone en obra, en dicha fundamentación, la vocación «excéntrica» de la reflexión, en la medida en que intenta reconstruir los elementos de aquella facticidad racional, tratando de hacerlos conscientes con pretensiones de validez. El carácter «excéntrico» de toda pretensión de validez fue ya explicitado a propósito de la respuesta apeliana al reto de la filosofía de Heidegger (capítulo 2, apartado 3). Pues bien, Apel parte del supuesto de que es posible una apropiación excéntrica sin fisuras, infalible, de los

8. APEL, T.F., II, 374.

9. *Ibíd.*, 93.

presupuestos del *logos*, de la facticidad racional. Esta suposición descuida la tesis, defendida por Apel mediante su concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje (capítulo 4, apartados 2-4) según la cual todo pensamiento está mediado por interpretaciones, por una hermenéutica del sentido. Parece, eso sí, difícilmente revocable, que hay un componente pragmático e irrebalsable de la racionalidad, a saber, la pretensión de validez universal que pertenece a todo uso reflexivo del pensamiento. Toda tesis en contra posee, a su vez, pretensiones de validez universal, si es seria, y por lo tanto, es autocontradictoria. Por otro lado, es esa pretensión de validez inherente al ser-racional la que caracteriza y hace también irrebalsable a la «posición excéntrica» del hombre. Y también parece fundada la tesis según la cual al pretender validez universal mediante el pensamiento, anticipamos una situación ideal contrafáctica, pues la validez reclamada rebasa la referencia a circunscripciones de lo válido limitadas a culturas o épocas. Ahora bien, esto confirma una «vocación intrascendible» de lo racional, pero no es suficiente para prescribir, ni el sentido e implicaciones del concepto de «resolución de pretensiones de validez», ni el contenido del ideal anticipado. Ni siquiera podemos descartar, a mi juicio, que los contenidos que definen a dicho ideal sean susceptibles de reinterpretaciones completamente distintas, ni, de un modo más radical, que no sólo las interpretaciones filosóficas de la «facticidad racional», sino los llamados por Apel presupuestos del *logos*, es decir, la «facticidad racional» misma, estén sometidos a variaciones en el tiempo.

Pero las categorías que utilizamos son también aplicables, no sólo al discurso filosófico de fundamentación última, sino a la estructura esencial de aquello que es analizado en el proyecto apeliano, es decir, el discurso, el diálogo humano. Como hemos visto en la segunda parte de este trabajo, la dinámica del diálogo está concebida, en el contexto de la filosofía de Apel, como un proceso en el que se entretienen dos fenómenos, el de la interpretación del sentido (dimensión hermenéutica del diálogo) y el de la justificación de la validez. También aquí el ejercicio de la razón, concebido como el diálogo histórico y trans-cultural de los hombres, pone en obra elementos conceptualizables mediante las categorías de «facticidad» y «excentricidad». El ejercicio de la razón está sometido a condiciones fácticas en cuanto está condicionado por la historicidad, la pluralidad de mundos culturales de sentido, por las perspectivas del contacto carnal del hombre con el mundo; por otro lado, está comprometido ya siempre a un esfuerzo crítico, a una revisión de lo dado desde la actitud distante

de la reflexión, es decir, a la defensa de pretensiones de validez, compromiso al que está llamado el ser-racional en virtud de su «posición excéntrica». Dado que, en el contexto de la filosofía apeliiana, la «posición excéntrica» del hombre está intrínsecamente vinculada con las pretensiones de validez universal del ejercicio de la razón y, consiguientemente, con la anticipación de un ideal contra-fáctico, podemos hablar también de «idealidad» para caracterizar a este aspecto vocacional y anticipatorio del *logos*. Recientemente, en una entrevista, ha reconocido explícitamente nuestro autor que toda su filosofía puede ser organizada tomando como punto de partida la oposición entre el «*a priori* de la facticidad» y el «*a priori* de la idealidad», como tensión inherente a la racionalidad¹⁰.

Que Apel haya incluido en su transformación de la filosofía, tanto la investigación de condiciones de posibilidad de la «constitución del sentido», como de la «justificación de la validez», implica —a mi juicio— que las primeras (finitud, pertenencia a la historia, etc.) no constituyen sólo un límite para la realización de las segundas (las reglas racionales e ideales anticipadas contra-fácticamente), sino que son condición positiva, potencias creadoras de sentido. Expresamente habla Apel de la finitud, de la pluralidad de perspectivas interpretativas acerca del «ser de lo real», que son consecuencia de la facticidad existencial del hombre, como condiciones sin las cuales el uso de la razón sería imposible¹¹.

Estas consideraciones fuerzan a aceptar que en la relación entre «constitución del sentido» y «justificación de la validez», entre compromiso práctico y reflexión excéntrica, o, de modo general, entre «facticidad» e «idealidad», existe una oposición tal que implica la imposibilidad de reducir cualquiera de los elementos de esta polaridad al otro. El mismo Apel manifestó expresamente su intención de ajustarse a esta exigencia cuando proyectó su «dialéctica más acá del materialismo y del idealismo», clave de la cual debería ser, según sus propias palabras, «el mantenimiento de la tensión entre sus dos elementos básicos, la mutua referencia de reflexión y compromiso práctico-material con el mundo»¹². Que el problema abierto mediante la percepción de esta tesitura en la que se encuentra el *logos* es de gran envergadura lo prueba el hecho de que todavía en 1978 afirmaba Apel, respecto a la necesaria mediación entre reflexión y experiencia, entre cuerpo y reflexión y entre compromiso y

10. Cfr. SÁEZ RUEDA, L., 1995 b.

11. Cfr. APEL, 1977c y 1989c.

12. APEL, T.F., II, 26.

reflexión, que «(...) sería necesario elaborarla y ponerla en relación con las otras [ser/deber ser; idealidad/realidad]. Esto no lo he logrado hasta ahora de un modo suficiente»¹³.

Pues bien, contrariamente a la exigencia que acabo de describir, la relación dialéctica entre idealidad y facticidad que Apel ha propuesto, por más que intente situarse «más acá del idealismo y del materialismo», ha acabado escorándose hacia el idealismo, según creo. En efecto, como se desprende del examen realizado en el capítulo 7 (apartado 4), la concepción apeliiana del progreso, tanto en el ámbito del conocimiento de la verdad, como en el del logro de lo correcto y, de un modo especialmente relevante, en el ámbito de la hermenéutica filosófica, consiste en una mediación dialéctica entre los polos de la «facticidad» y de la «idealidad» que está pensada como una sucesión de momentos cada uno de los cuales es «superación» del anterior. Así, en el contexto de la semiótica trascendental, ha conceptualizado Apel la lógica de la investigación como una sucesión de «síntesis de experiencia» cada vez más amplias; por su parte, en la ética dialógica rige el principio moral de la colaboración en la conversión tendencial de la comunidad real en la ideal; y, finalmente, en el contexto de la dialéctica entre «explicación» y «comprensión» pensada por Apel para la crítica de las ideologías, se supone que es posible alcanzar con el tiempo una comprensión cada vez más profunda.

Es el principio de la *Aufhebung* hegeliana, el de la «superación» progresiva (en este caso, de los elementos de la facticidad) el que rige la dialéctica pensada por Apel. La comunidad ideal de comunicación actúa, entonces, de punto de fuga de un progreso asintótico cuyo final consistiría en un acuerdo sin fisuras, nítido, completo, acerca de lo verdadero y lo justo, y en una autocomprensión acabada de los hombres, en una transparencia completa del «sentido». La circunstancia de que este punto de fuga sea una idea regulativa cuya realización completa no es esperable por principio, pone un límite, sí, a la concepción de una dialéctica absoluta, pero no evita lo que, a mi juicio, sigue siendo un elemento idealista en el pensamiento de Apel: que los elementos de la finitud, de la facticidad, de la «constitución del sentido», elementos que, de acuerdo con su concepción hermenéutica del lenguaje, deben ser considerados como condiciones posibilitadoras del ejercicio de la racionalidad, son pensados finalmente como límites, como obstáculos cuya eliminación

13. APEL, participación in OELMÜLLER, W., 1978, 183-184. Las aclaraciones entre corchetes son mías.

paulatina es imprescindible para una implantación progresiva de la racionalidad argumentativa. Lo pre-reflexivo es pensado como un espacio de oscuridad sobre el cual —en ello pone Apel sus esperanzas— la reflexión debería verter finalmente luz y transparencia completa. La opacidad que acompaña a toda comprensión del sentido, en la medida en que toda comprensión está incardinada en la finitud y en la facticidad histórica, es pensada como un «todavía-no-racional». Prueba de ello es que las explicaciones del ser de lo real, que Apel supone como resultados de la justificación progresiva de la validez de argumentos en el discurso, permitiría, a su juicio, ganar terreno, a lo largo del tiempo, al espacio hermenéutico que hemos llamado «constitución del sentido», de forma tal que semejante «explicación-del-sentido» «(...) eleva a la conciencia —tendencialmente— el 'fundamento' —siempre ya presupuesto en los usos lingüísticos normales y en la comprensión del lenguaje, pero no disponible— de nuestra precomprensión del mundo»¹⁴.

Desde mi punto de vista, sería necesario reivindicar en este contexto que los elementos de la facticidad, como la opacidad que acompaña a toda comprensión hermenéutica, el conflicto, el disenso, la diversidad de puntos de vista, la afección corporal de la reflexión, etc, son, en muchos aspectos, obstáculos y producto de distorsiones en la comunicación, bien entre los hombres, bien en el diálogo intra-individual, pero no sólo eso. Como han puesto de relieve M. Merleau-Ponty y P. Ricoeur, la reflexión tropieza con una opacidad ineliminable por principio que es fuerza creativa y potencia de sentido; hay un disenso dinamizador, y, aunque pudieran ser eliminados los prejuicios distorsionantes, seguiría siendo válida la tesis según la cual todo juicio toma asiento en «pre-juicios» que abren el espacio a la reflexión. Pero esto mismo, como he dicho, estaba ya implícito en el proyecto apeliiano de conjugación entre los polos del compromiso práctico material con el mundo y la vocación excéntrica de la reflexión. Por todo ello, frente a la versión de la relación entre «facticidad» e «idealidad» perteneciente al *logos*, entre pertenencia a condiciones finitas y excentricidad reflexiva, en la que ha derivado finalmente el pensamiento apeliiano, parecería más coherente concebir esa relación como una tensión u oposición insoluble, no regida por el principio de la *Aufhebung*¹⁵.

14. APEL, 1987e, 139.

15. He intentado analizar esta relación en el sentido de una «oposición trágica» en dos trabajos. V. SÁEZ RUEDA, L., 1994 y 1995 a.

Suponiendo que estas objeciones fuesen correctas, las incoherencias que ponen de manifiesto no podrían, en ningún caso, poner en la sombra las importantes aportaciones de Apel a la filosofía contemporánea. En particular, a él corresponde el mérito de haber intentado congeniar tradiciones de pensamiento que hasta ahora parecían irreconciliables, especialmente las de la hermenéutica y la ilustración, en un esfuerzo por comprender la racionalidad como una praxis en la que se oponen la «facticidad» de la existencia, por un lado, y la «vocación excéntrica» del pensamiento, por otro, categorías, a mi juicio, fascinantes.

BIBLIOGRAFÍA

A continuación reseño información bibliográfica, con el fin de facilitar la localización de las obras mencionadas a pie de página. He separado en un apartado específico la producción apeliana.

Utilizo una nomenclatura abreviada en el caso de las recopilaciones más importantes de artículos apelianos:

- * E. E., para APEL, 1986a.
- * D. V., para APEL, 1988a.
- * T. Ph., para APEL, 1973a (T. F. para la versión castellana).

I. OBRAS DE K.-O. APEL

APEL, K.-O.

—1955a, «Das Verstehen (eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte)», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, vol. 1, Bonn, 142-199.

—1955b, «Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart», en *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, III, 54-76.

Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. I.

(Trad. cast.: «Las dos fases de la fenomenología y su repercusión en la preconcepción filosófica del lenguaje y la literatura en la actualidad», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. I, 75-101).

—1958, «Technognomie -eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en FUNKE, G. (ed.), *Konkrete Vernunft, Festschr. f. Erich Rothacker*, Bonn, 61-79.

—1959a, «Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft», en GIPPER, H. (ed.), *Sprache - Schlüssel zur Welt*, Festschr. f. L. Weisgerber, Düsseldorf, 11-38.

Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. I.

(Trad. cast.: «El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. I., 101-133).

—1959b, «Sprache und Wahrheit in der gegenwärtigen Situation der Philosophie», en *Philosophische Rundschau*, 7, 161-184.

Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. I.

- (Trad. cast.: «Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol I, 133-161).
- 1960, «Sprache und Ordnung», en *Akten des 6. Deutschen Kongresses für Philosophie*, München, 200-255.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. I.
- (Trad. cast.: «Lenguaje y orden. Análisis del lenguaje versus Hermenéutica del lenguaje», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. I, 161-191).
- 1962a, «Kann es ein wissenschaftliches 'Welt-Bild' überhaupt geben? Die theoretische Wissenschaft der Gegenwart in erkenntnisanthropologischer Sicht», *Zeitschrift f. philosophische Forschung*, v. XVI, 26-57.
- 1962b, «Arnold Gehlens Philosophie der Institutionen», en *Philosophische Rundschau*, 10, 1-21.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. I.
- (Trad. cast.: «La 'Filosofía de las Instituciones' de Arnold Gehlen y la metainstitución del lenguaje», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. I, 191-217).
- 1962c, «Reflexión und materielle Praxis; zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx», en *Hegel-Studien*, Beiheft 1 Heidelberger Hegelstage 1962, 151-166.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
- (Trad. cast.: «Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. II, 9-27).
- 1963a, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Archiv für Begriffsgeschichte, vol. 8, Bonn, Bouvier.
- 1963b, «H.-G. Gadammers 'Wahrheit und Methode'», en *Hegelstudien*, vol. 2, 314-322.
- 1963c, «Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluß an Leibnizens Monadenlehre», en *Archiv für Philosophie*, vol. 12, 152-172.
- 1965, «Die Entfaltung der 'sprachanalytischen' Philosophie und das Problem der 'Geisteswissenschaften'», en *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 239-289.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
- (Trad. cast.: «El desarrollo de la 'filosofía analítica' del lenguaje y el problema de las 'ciencias del espíritu'», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. II, 27-91).

- 1966, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, 63, 49-87.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. I.
- (Trad. cast.: «Wittgenstein y el problema de la comprensión hermenéutica», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. I, 321-363).
- 1967a, «Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik», en *Philosophisches Jahrbuch*, 75, 56-95.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. I.
- (Trad. cast.: «Wittgenstein y Heidegger: La pregunta por el sentido del ser y la sospecha de carencia de sentido dirigida contra toda metafísica», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. I, 217-265).
- 1967b (ed.), *Charles Sanders Peirce, Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2 vols. Introd. de Apel: «Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce», vol. I, 13-153.
- 1968a, «Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftlehre in erkenntnisanthropologischer Sicht», en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, vol. I, 15-45.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
- (Trad. cast.: «Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. II, 91-121).
- 1968b, «Die erkenntnisanthropologische Funktion der kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Hermeneutik», en MOSER, S. (ed.), *Information und Kommunikation*, München/Wien, 163-171.
- 1968c, «Heideggers philosophische Radikalisierung der 'Hermeneutik' und die Frage nach dem 'Sinnkriterium' der Sprache», en LORETZ, O./STROLZ, W. (ed.), *Die hermeneutische Frage in der Theologie*, Freiburg, Herder, 86-152.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. I.
- (Trad. cast.: «La radicalización filosófica de la 'Hermenéutica' en Heidegger y la pregunta por el 'criterio del sentido' del lenguaje», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. I, 265-321)
- 1968d, «Sprache und Reflexion», en *Akten des XIV. Internat. Kongresses für Philosophie, Wien, 1968*, vol. III, Wien, 417-429.
- 1970a, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus», en BUBNER/Otros (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, Festschr. f. H.-G. Gadamer, Tübingen, 105-145.

- Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
(Trad. cast.: «Cientificismo o hermenéutica trascendental? La pregunta por el sujeto de la interpretación de los signos en la semiótica del pragmatismo», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. II, 169-209).
—1970b, «Sprache als Thema und Medium der Transzendentalen Reflexion», en *Man and World*, vol. 3, N° 4, 323-337.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
(Trad. cast.: «El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. II, 297-315).
—1970c, «Wissenschaft als Emanzipation?», en *Zeitschrift für Allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. I, 173-195.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
(Trad. cast.: «¿Ciencia como emancipación? Una valoración crítica de la concepción de la ciencia en la 'teoría crítica'», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. II, 121-149).
—1971, «Noam Chomskys Sprachtheorie und die Philosophie der Gegenwart. Eine wissenschaftstheoretische Fallstudie», en *Neue Grammatiktheorien, Jahrbuch des Instituts für Deutsche Sprache*, 9-54. Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
(Trad. cast.: «La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., v. II, 251-297).
—1972a, «Die kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Sozialwissenschaften», en *Neue Hefte Für Philosophie*, Nr 2/3, 1-40.
Incluido en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
(Trad. cast.: «La comunidad de comunicación como presupuesto de las ciencias sociales», en APEL, K.-O., 1973a, tr. cast., v. II, 209-251).
—1972b, «From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic», en BECK, L. W. (ed.), *Proceedings of the Third Int. Kant Congress 1970*, Dordrecht-Holland, Reidel, 90-104.
Trad. alemana en APEL, K.-O., 1973a, vol II.
(Trad. cast.: «De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., 149-169).
—1972c, «Wie ist Erkenntnis als Sprachkritik möglich?», en SCHLEMMER, *Sprache-Brücke und Hindernis*, München, Piper, 9-22.
—1973a (T. Ph.), *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt a. M., Suhrkamp. Contiene: APEL, K.-O., 1962b, 1962c, 1965, 1966, 1967a, 1968a, 1968c, 1970a, 1970b, 1970c, 1971, 1972a, 1972b, 1973b.

- (T. F. Trad. cast. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill: *La Transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, dos vols.).
—1973b, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen de Ethik», en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
(Trad. cast.: «El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., vol. II, 341-415)
—1973c, «Programmatische Bemerkungen zur Idee einer 'transzendentalen Sprachpragmatik», en AIRAKSINEN, T./Otros, *Studia Philosophica in Honorem Sven Krohn*, Turku, 11-36. También en HEIDRICH, Carl H. (ed.), *Semantics and Communication*, Amsterdam/London, North-Holland Publ. Co., 81-108.
—1973d, «Charles W. Morris und das Programm einer pragmatisch integrierten Semiotik», introducción en MORRIS, Ch. W., *Zeichen, Sprache und Verhalten*, Düsseldorf, Schwann, 9-66. Nuevamente publicado en *Ullstein Materialien*, Frankfurt/ Berlín/Wien, 1981.
—1974a, «Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en RIEDEL, M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. II, Freiburg, 13-32.
—1974b, «Sprache», en KRINGS, H. (ed.), *Handbuch philosophischer Begriffe*, München, Kösel-Verlag, 1383-1402.
Incluido, de forma ampliada, en APEL, K.-O., 1973a, vol. II.
(Trad. cast.: «Lenguaje», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de Filosofía*, vol. II, Barcelona, Herder, 432-454).
(Trad. cast.: «El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje», en APEL, K.-O., 1973a, trad. cast., 315-341).
—1974c, «Zur Idee einer transzendentalen Sprachpragmatik Die Dreistelligkeit der Zeichenrelation und die 'abstractive Fallacy' in den Grundlagen der klassischen Transzendentalphilosophie und der sprachanalytischen Wissenschaftslogik», en SIMON, J. (ed.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Freiburg, Alber, 283-326.
(Trad. cast. en SIMON, J., *Aspectos y problemas de la filosofía del lenguaje*, Buenos Aires, Alfa, 1977).
—1974d, «Hermeneutik», en WULF, Chr. (ed.), *Wörterbuch der Erziehung*, München, 277-283.
—1974e, «Kein Ende der Tugenden», en *Frankfurter Hefte*, 29, H. 11.
—1975a, *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce —Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
Publicación separada de APEL, K.-O., 1967b

- 1975b, «Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften», en SIMON, R./SCHÄFER/ZIMMERLI, W. Ch. (eds.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 23-59.
- 1975c, «The Transcendental Conception of Language-Communication and the Idea of First Philosophy», en PARRET, H. (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 32-61.
- 1975d, «Die Konflikte unserer Zeit und die Möglichkeit einer ethisch-politischen Grundorientierung», en *Der Mensch in den Konfliktfeldern der Gegenwart*, Köln, V. Wissenschaft und Politik, 41-64. Incluido en APEL, K.-O., 1988a, 15-41.
- 1975e, «Der Semiotische Pragmatismus von Ch. S. Peirce und die 'Abstractive Fallacy' in den Grundlagen der Kantschen Erkenntnistheorie und der Carnapschen Wissenschaftslogik», en BUCHER, A. J./DRUE, H./SEEBOHM, Th. M. (eds.), *Festschrift für G. Funke*, Bonn, Bouvier, 49-58.
- 1976a (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. Tercera edición, 1982.
- 1976b, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus'», en KANITSCHIEDER, B. (ed.), *Sprache und Erkenntnis*, Festschrift für G. Frey, Innsbruck, 55-82. (Trad. cast. 1: «El problema de la fundamentación filosófica última. Ensayo de una metacrítica del 'racionalismo crítico'», *Dianoia*, XXI). (Trad. cast. 2: «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje», en *Estudios Filosóficos*, 102, vol. XXXVI, 251-300).
- 1976c, «Sprechakttheorie und transzendental Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», en APEL, K.-O., 1976a, 10-173.
- 1977a, *Transzendental Semiotics as First Philosophy*, Ernst Cassirer-Lectures, Yale, Yale University Press.
- 1977b, «Types of Social Science in the Light of Human Interests of Knowledge», en *Social Research*, 44/3, 425-70. T. en BROWN, St. (ed.), *Ph. Disputes in the Social Sciences*, Brighton, Harvester Press.
- 1977c, «Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?», en RIEDEL/MITTELSTRAß (eds.), *Vernünftiges Denken*, Festschrift für Kamlah, Berlin / New York, W. de Gruyter, 407-419.

- (Trad. cast.: «¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado? —¿existencialismo, platonismo o pragmática trascendental del lenguaje?», *Estudios Filosóficos*, vol. XLI, n. 117, 199-213).
- 1978a (ed.), *Neue Versuche über Erklären und Verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- 1978b, «Transformation der Transzendental Philosophie: Versuch einer retrospektiven Zwischenbilanz», en MERCIER, A. (ed.), *Philosophes critiques d'eux mêmes*, vol. 4, Bern/Frankfurt a. M./Las Vegas, Peter Lang, 9-43 (alemán e inglés).
- 1978c, «Transzendental Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*», en BÜLOW, E. von/SCHMITTER, P. (eds.), *Integrale Linguistik*, Festschrift für H. Gipper, Amsterdam, John Benjamins B. V., 101-138.
- 1978d, Colaboración en OELMÜLLER, W., 1978, 106-204/225-28.
- 1979a, «Sprechakttheorie und Begründung ethischer Normen», en LORENZ, K. (ed.), *Konstruktionen versus Positionen*, Berlin, W. de Gruyter, vol. 2, 37-107.
- 1979b, «Types of Rationality to-day: The Continuum of Reason between Science and Ethics», en GERAETS, Th. (ed.), *Rationality Today*, Ottawa, Univ. Press, 307-40.
- 1979c, «Warum transzendental Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings 'Empirie und Apriori —Zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik'», en BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Freiheit als praktisches Prinzip*, Festschrift für H. Krings, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 13-43.
- 1979d, «The Common Presupposition of Hermeneutics and Ethics: Types of Rationality beyond Science and Technology», en SALLIS, J. (ed.), *Phenomenology and the Human Sciences* (=Research in Phenomenology, vol. IX, Humanities Press Inc.), 35-53.
- 1980a/Otros (coeditor), *Praktische Philosophie/ Ethik I. Reader zum Funkkolleg*, Frankfurt a. M., Fischer.
- 1980b, «Causal Explanation, Motivational Explanation and Hermeneutic Understanding. Remarks on the Recent Stage of the Explanation-Understanding Controversy», *Ajatus*, 38, 72-123.
- 1980c, «Zwei paradigmatische Antworten auf die Frage nach der Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache», en LÜTZELER, H. (ed.), *Kulturwissenschaften*, Bonn, Bouvier, 13-68.

- 1980d, «Geisteswissenschaften», incluido en SPEK (ed.), *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, vol. 2, UTB Vandenhoeck, Göttingen, 246-251.
- 1980e, «Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en KANELLOPOULOS, P. (ed.), *Festsch. für K. Tsatsos*, Athen, 215-75. (Trad. cast.: «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en APEL, K.-O., 1986a, 105-175).
- 1981, «Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language», incluido en PARRET, H. (ed.), *Meaning and Understanding*, Berlin, 79-111.
- 1982a, «The 'Erklären/Verstehen'-Controversy in the Philosophy of the Human and Natural Sciences», en FLOISTADT, G. (ed.), *Contemporary Philosophy. A new survey* (Chronicles of the International Institute for Philosophy), vol. II, The Hague/Boston/London: Martinus Nijhof, 19-50.
- 1982b, «Comments of Professor Pöggeler's Paper», en BRUZINGA, R./WILSHIRE, B. (eds.), *Phenomenology: Dialogues and Bridges*, Albany, State Univ. of New York Press, 88-106.
- 1982c, «Social Action and the Concept of Rationality», en *Phenomenology an the Human Sciences*, suppl. to *Philos. Topics*, Denver/Colorado, 9-35.
- 1982d, «Normative Ethics and Strategical Rationality. The Philosophical Problem of Political Ethics», en *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 9, n. 1, 81-108.
- 1982e, «Austin und die Sprachphilosophie der Gegenwart», en NAGL-DOCEKAL, H. (ed.), *Überlieferung und Aufgabe*, Festschrift für E. Heintel zum 70 Geburtstag, Wien, vol. I, 183-196.
- 1983a, «C. S. Peirce and the Post Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth», en FREEMAN, E. (ed.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle, The Hegeler Institute, 189-223.
- 1983b, «Kant, Hegel und das aktuelle Problem der Grundlagen von Moral und Recht», en HENRICH, D. (ed.), *Kant oder Hegel? Akten des Hegelkongresses Stuttgart 1981*, Stuttgart, Klett-Cotta, 597-624. Incluido en APEL, K.-O., 1988a, 69-102.

- 1983c, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von 'Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie'», en VOBKAMP, W. (ed.), *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler, vol. I, 325-355.
- (Trad. cast.: «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía? Acerca de la relación entre ética, utopía y crítica de la utopía», en APEL, K.-O., 1986a, 175-223).
- 1983d, «Die Situation des Menschen als ethisches Problem», en FREY, G. (ed.), *Der Mensch und die Wissenschaften vom Menschen. Die Beiträge des XII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Innsbruck, Solaris, 31-49.
- Incluido en APEL, K.-O., 1988a, 42-68.
- (Trad. cast.: «La situación del hombre como problema ético», en PALACIOS, X./JARAUTA, F. (eds.), *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, 1989, 23-46).
- 1983e, «Some Critical Remarks on Karl Popper's Contribution to Hermeneutics», en *Philosophy of the social Sciences*, 13, 183-194.
- 1983f, «Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion», en *Archivio di Filosofia*, Anno LI, 373-434.
- (Trad. cast.: «¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica? Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales», en APEL, K.-O., 1986a, 27-105).
- 1984a, *Die Erklären: Verstehen-kontroverse intranszendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- 1984b (coed. con BÖHLER, D. y KADELBACH, G.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik: Dialoge*, dos vol., Frankfurt a. M., Fischer.
- 1984c (coed. con BÖHLER, D. y REBEL, H.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/ Ethik: Studentexte*, tres vol., Weinheim und Basel, Beltz.
- 1984d (coed. con REIJEN, W. v.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, Germinal-Verlag.
- 1984e, «Comments on Donald Davidson: 'Language and Communication'» (Institute International de Philosophie, Entretiens de Oslo, 3-6 Sept., 1979), en *Synthese*, 59.
- 1984f, «Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en SCHNÄDELBACH, H. (ed.), *Rationalität*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 15-31.

- (Trad. cast.: «El problema de una teoría de los tipos de racionalidad. Reflexiones pragmáticas previas: La teoría de los tipos de racionalidad como respuesta posible de la filosofía al desafío de un nuevo irracionalismo», en APEL, K.-O., 1986a, 9-27)
- 1985a, «La razionalità della comunicazione umana nella prospettiva trascendentalpragmatica», en CURI, U. (ed.), *La comunicazione umana*, Milano, Franco Angeli, 158-176.
(Trad. cast. en APEL, K.-O., 1987a)
- 1985b, «Diltheys Unterscheidung von 'Erklären' und 'Verstehen' im Lichte der Ergebnisse der modernen Wissenschaftstheorie», en ORTH, E. W. (ed.), *Dilthey und die Philosophie der Gegenwart*, Freiburg, Alber, 285-347.
(Trad. cast.: «La distinción diltheyana entre explicación y comprensión y la posibilidad de 'mediación' entre ambas», en *Teorema*, XV/1-2).
- 1986a (E.E.), *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa Iberia.
Contiene las trad. cast. de APEL, K.-O., 1980e, 1983c, 1983f, 1984f.
- 1986b, «Das Problem der Begründung einer Verantwortungsethik in Zeitalter der Wissenschaft», en BRAUN, E. (ed.), *Wissenschaft und Ethik*, Frankfurt a. M., Lang, 11-52.
(Trad. cast. en APEL, K.-O., 1987a).
- 1986c, «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie», en BOSSHARDT, H.-G. (ed.), *Perspektiven auf Sprache*, Berlin, de Gruyter, 45-87.
- 1986d, «Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit 'aufgehoben' werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 217-264.
Incluido en APEL, K.-O., 1988a, 103-154.
- 1986e, «Grenzen der Diskursethik?», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, vol. 40, Heft 1, 3-31.
(Trad. cast.: «¿Límites de la ética discursiva?», en CORTINA, A., 1985a, 233-264).
- 1986f, «Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewußtseinsapriori im Lichte einer Transzendentalen Semiotik», en PASTERNAK, G. (ed.), *Zum problem des Apriorismus in den Wissenschaften*, Bremen, Pressestelle, der Universität von Bremen, 136-153.

- 1986g, «Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentalen Semiotik», en BENEDIKT, M./BURGER, R. (eds.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Wien, Österreich, Staatsdruckerei, 78-99.
- 1986h, «Verantwortung heute —nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität?», en MEYER, T./MILLER, S. (eds.), *Zukunftskritik und Industriegesellschaft*, München, J. Schweitzer, 15-40.
Incluido en APEL, K.-O., 1988a, 179-217.
- 1986i, «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtseins», en *Archivio di Filosofia*, Anno LIV, Roma, 107-157.
Incluido en APEL, K.-O., 1988a, 306-370.
- 1986j, Entrevista sobre el concepto de «pragmática trascendental», en MARRONE, G. (ed.), *Dove va la Semiotica? Quaderni del Circolo Semilogico Siciliano*, 24, Palermo, 13-22.
- 1986k, «Ausharren und Festhalten», en *Frankfurter Rundschau*, vom 25 Oktober, ZB 2.
- 1987a, *La situación del hombre como problema ético*, Buenos Aires, Centro de Investigaciones Éticas de la Universidad.
Contiene trads. casts. de APEL, K.-O., 1985a, 1986b, 1987b.
- 1987b, «Konfliktlösung im Atomzeitalter als Problem einer Verantwortungsethik», en PAHR, W. P./RITTBERGER, V./WERBIG, H. (eds.), *Europäische Sicherheit. Prinzipien, Perspektiven, Konzepte*, Wien, Braumüller, 245-263.
(Trad. cast. 1 en APEL, K.-O., 1987a. Trad. cast. 2 en *Quadernos de Ética*, 5, 7-24).
- 1987c, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Concordia*, 11, 2-23.
- 1987d, «Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner Aktuellen Mißverständnisse», en SCHWANN, A./KEMPFER, K.W. (eds.), *Grundlagen der politischen Kultur des Westens*, Berlin, de Gruyter, 280-300.
Incluido en APEL, K.-O., 1988a
- 1987e, «Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en FORUM F. PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Philosophie und Begründung*, Frank. a. M., Suhrkamp, stw 673, 116-211.

- (Trad. cast.: «falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en APEL, 1991d, 37-147).
- 1987f, «Rekonstruktion der Vernunft durch Transformation der Transzendentalphilosophie» (entrevista), en *Concordia*, 10, 2-25.
- 1987g, Entrevista en A. MAESTRE, 1987.
- 1987h, Colaboración en Hegel-Kongress, Zürich, sobre «Moralität und Sittlichkeit», en *Hegel-Jahrbuch*, 13-48.
- 1987i, «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», en *Archivio di Filosofia*, LV, 51-88.
- 1988a, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionelle Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Contiene APEL, K.-O., 1983b, 1983d, 1986d, 1986h, 1986i, 1987d, 1988d y 1988f.
- 1988b, «Sprachliche Bedeutung und Intentionalität. Die Kompatibilität des 'Linguistic Turn' und des 'Pragmatic Turn' der Bedeutungstheorie im Rahmen einer Transzendentalen Semiotik», en «S»-*European Journal for Semiotics*, 1, 11-74.
- 1988c, «Harmony Through Strife as a Problem of Natural and Cultural Evolution», en LIU, Shu-Hsien/ROBERT, E. A. (eds.), *Harmony and Strife. Contemporary Perspectives East & West*, Hong Kong, The Chinese Univ. Press, 3-19.
- 1988d, «Die ethische Bedeutung des Sports in der Gegenwart in der Sicht einer universalistischen Diskursethik», en FRANKE, E. (ed.), *Ethische Aspekte des Leistungssports*, Clausthal-Zellerfeld, 105-134. Incluido en APEL, K.-O., 1988a, 217-247.
- 1988e, «Pragmatische Sprachphilosophie in transzendentalsemiotischer Begründung», en STACHOWIAK, H. (ed.), *Pragmatik*, vol. IV, parte I, Hamburg, Meiner.
- 1988f, «Zurück zur Normalität? —Oder Könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben? Das Problem des welt-geschichtlichen Übergangs zur postkonventionellen Moral aus spezifisch deutscher Sicht», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Zerstörung des moralischen Selbstbewußtseins: Chance oder Gefährdung? Praktische Philosophie in Deutschland nach dem Nationalsozialismus*, Frankfurt a. M. Suhrkamp, 91-142. Incluido en APEL, K.-O., 1988a.

- (Trad. cast.: «¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral postconvencional desde la perspectiva específica alemana», en 1991e, 70-118).
- 1989a, «Begründung», en SEIFFERT, H./RADNITZKY, G. (eds.), *Handlexicon zur Wissenschaftstheorie*, München, Ehrenwirth, 14-19.
- 1989b, «Das sokratische Gespräch und die gegenwärtige Transformation der Philosophie», en KROHN, D. (ed.), *Das sokratische Gespräch*, Hamburg, Junius, 55-78.
- 1989c, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Martin Heidegger: Innen-und Aussenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 131-175.
- (Trad. cast.: «Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental», en NAVARRO CORDÓN, M./RODRÍGUEZ, R. (compiladores), *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid, Ed. Complutense, 1993).
- 1989d, «Normative Begründung der 'kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en HONNETH, A./Otros (eds.), *Zwischenbetrachtungen im Prozeß der Aufklärung. Festschrift für J. Habermas*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- 1989e, *Il logos distintivo della lingua umana*, Napoli, Guida.
- 1990a, «Ist Intentionalität fundamentaler als sprachliche Bedeutung?», en FORUM FÜR PHILOSOPHIE (ed.), *Intentionalität und Verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 13-54.
- 1990b, «Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der Ökonomischen Rationalität», en WIELAND, J./HELD, K. (eds.), *Sozialphilosophische Grundlagen Ökonomischen Handelns*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- Ya incluido en APEL, K.-O., 1988a.
- 1990c, «Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluss?», en APEL, K.-O./POZZO, R. (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Illing*, Stuttgart-Bad Cannstatt, frommann-Holzboog.
- 1990d, «Diskursethik als Verantwortungsethik. Eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants», en FORNET-BETANCOURT,

- R. (ed.), *Ethik und Befreiung (Concordia, Reihe Monographien)*, Aachen, Augustinus-Buchhandlung, 10-40.
 (Trad. cast.: «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant», APEL, K.-O., 1991, 147-184).
- 1990e, «Diskursethik als politische Verantwortungsethik in der gegenwärtigen Weltsituation», en ENGHOLM, B./RÖHRICH, W. (eds.), *Ethik und Politik heute*, Opladen, Leske-Budrich, 37-55.
- 1990f, *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, Ed. Almagesto.
- 1991a, «Nichtmetaphysische Letztbegründung?», en K.-RAHNER-*AKADEMIE* (ed.), *Nachmetaphysische Philosophie*, Köln, 27-49.
- 1991b, «Wittgenstein und Heidegger: kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs», en HABERMAS, J. (ed.), *Der Löwe spricht...und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- 1991c, «A Planetary Macroethics for Humankind: The Need, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility», en DEUTSCH, E. (ed.), *Culture and Modernity: East-West Philosophical Perspectives*, Honolulu, Univ. of Hawaii Press, 261-278.
- 1991d, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós. (Contiene trads. casts. de APEL, K.-O., 1987e y 1990d).
- 1991e (coeditor, junto con CORTINA, A./DE ZAN, J./MICHELINI, D.), *Ética comunicativa y Democracia*, Barcelona, Ed. Crítica. (Contiene trad. cast. de APEL, K.-O., 1988f).
- 1992a, «The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics», en ÖFSTI, A. (ed.), *Ecology and Ethics*, Trondheim, Nordland Akademi for Kunst og Vitenskap, 219-260.
- 1992b, «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en APEL, K.-O./KETTNER, M. (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 29-62.
- 1992c, «Diskursethik vor der Herausforderung der 'Philosophie der Befreiung'. Versuch einer Antwort an Enrique Dussel», en FORNET-BETANCOURT, R. (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, Aachen, Augustinus Buchhandlung, 16-54.
- 1992d, «Un imperativo moral. ¿Es el universalismo una forma encubierta de eurocentrismo?», en *El Correo de la UNESCO*, Julio-Agosto, 13-17.

- 1992e, *Per una ermeneutica critica*, Torino, Rosenberg-Sellier.
- 1993a, «Regulative Ideen oder Wahrheitsgeschehen? Versuch die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten», en HAHN, L.E. (ed.), *Library of Living Philosophers: The Philosophy of H.-G. Gadamer*, La Salle, Open Court.
- 1993b, «Das Anliegen des (amerikanischen) Kommunitarismus in der Sicht der (transzendentalpragmatischen) Diskursethik. Worin liegen die komunitären Bedingungen der persönlichen Identität?», en BRUMLIK, M./BRUNKHORST, H. (eds.), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a. M., Fischer, 149-172.
- (Trad. cast. de una versión transformada: APEL, K.-O., 1995a)
- 1995a, «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva —Comunidad como *a priori* de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón», en BLANCO FERNÁNDEZ, D./PÉREZ TAPIAS, J.A./SÁEZ RUEDA, L. (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, ed. Trotta, 15-33.
- 1995b, «*Apriori* de la facticidad y *apriori* de la idealización. Opacidad y transparencia», entrevista con LUIS SÁEZ RUEDA, en *Ibid.*, 251-270.
- En prensa, a), «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-kantian Philosophy», KETNER, K.-L. (ed.), *Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech. Univ. Press.
- En prensa, b), «The Hermeneutic Dimension of Social Science and its Normative Foundations», en *Man and Word*.

II. OTRAS OBRAS MENCIONADAS

ADORNO/OTROS

- 1969, *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Neuwied. (Trad. cast.: *La disputa del positivismo*, Barcelona, Grijalbo).

ALBERT, H.

- 1968, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr.
 (Trad. cast.: *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Ed. Sur).
- 1971a, «Hermeneutik und Realwissenschaft. Die Sinnproblematik und die Frage der theoretischen Erkenntnis», en ALBERT, H. (ed.), *Sozialtheorie und soziale Praxis. Eduard Baumgarten zum 70 Geburtstag*. Recopilado posteriormente en ALBERT, H., 1977, 127-180.

- 1971b, «Kritizismus und Naturalismus. Die Überwindung des klassischen Rationalitätsmodells und das Überbrückungsproblem», en LENK, H. (ed.), *Neue Aspekte der Wissenschaftstheorie*, Braunschweig, Vieweg. Recopilado en ALBERT, H., 1977, 34-65.
- 1973, «Vom Instrumentalismus zur Hermeneutik des Gesamtsubjekts», en ALBERT, H./KEUTH, H. (eds.), *Kritik der kritischen Psychologie*, Hamburg, Hoffmann und Campe.
- 1975a, *Transzendente Träumereien. K.-O. Apels Sprachspiele und sein hermeneutischer Gott*, Hamburg, Hoffmann und Campe.
- 1975b, «Der Kritizismus und seine Kritiker», epílogo a la tercera edición de ALBERT, H., 1968, 183-210.
- 1977, *Kritische Vernunft und menschliche Praxis*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., edición de 1984.
- 1978, «Transzendentaler Ansatz und kritischer Realismus», en ALBERT, H., *Traktat über rationaler Praxis*, Tübingen, J. C. B. Mohr Paul Siebeck, 13-22.
- 1982, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, Mohr Siebeck. Contiene:
1. «Der Realismus und die Fehlbarkeit der Vernunft».
 2. «Münchhausen oder der Zauber der Reflexion», 58-94.
 3. «Transzendentaler Realismus und Rationale Heuristik», 37-57.
 4. «Die Wissenschaft und die Suche nach Wahrheit», 6-37.
- 1987, «Die angebliche Paradoxie des konsekuenten Fallibilismus und die Ansprüche der Transzendentalpragmatik», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41, 421-428.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, M.
- 1982, «Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas», en *Aporía*, 4/15-16, 5-33.
- ANACKER, U.
- 1978, «Razón», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 222-240.
- AUSTIN, J. L.
- 1962, *How to Do Things with Words*, Oxford.
- BARTLEY, W. N.
- 1962, *The Retreat to Commitment*, New York.
- BECKER, W.
- 1975, «Die Mißverständene Demockratie: über die Ideologie der Legitimationskrise», en *Neue Rundschau*, 357-375.

- 1982, «Philosophischer Absolutismus und lebenspraktische Gewissheit», en KUHLMANN, W./BÖHLER, D., 1982, 288-303.
- BERLICH, A.
- 1982, «Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung», en KUHLMANN, W./BÖHLER, D. (eds.), 1982, 251-287.
- BIERVERT, B./HELD, M. (eds.)
- 1987, *Ökonomische Theorie und Ethik*, Frankfurt/N. York, Campus.
- BITTNER, R.
- 1978, «Trascendental», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, 1978, vol. II, 555-573.
- BÖHLER, D.
- 1982, «Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft», en KUHLMANN, W./BÖHLER, D., 1982, 83-124.
- BRUMLIK, M.
- 1986, «Über die Ansprüche Ungeborener und Unmündiger», en FORUM F. PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 265-298.
- BRÜSLAUER, B.
- 1969, «Über kritischen Rationalismus», *Kant-Studien*, 60, 314-351.
- BUBNER, R.
- 1984, *La Filosofía Alemana Contemporánea*, Madrid, Cátedra.
- BÜHLER, K.
- 1934, *Sprachtheorie*, Jena.
- CONNILL, J.
- 1983, «La semiótica trascendental como Filosofía Primera en K.-Otto Apel», en *Estudios Filosóficos*, 91, 493-516.
- 1988, *El crepúsculo de la metafísica*, Madrid, Anthropos.
- CORTINA, A.
- 1981, «¿Puede haber un discurso racional sobre Dios?», en *Communio*, Jul.-Ag., 394-415.
- 1985a, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-Otto Apel*, Salamanca, Sígueme.
- 1985b, «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas», en *Estudios Filosóficos*, vol. XXXIV, n. 95, 83-114.
- 1986, *Ética Mínima*, Madrid, Tecnos.
- 1987, «La ética discursiva», en CAMPS, V. (ed.), *Historia de la ética*, Barcelona, Crítica, vol. 3, 532-576.

- DUERR, H. P.
—1974, *Ni Dieu-ni mètre. Anarchische Bemerkungen zur Bewußtseins- und Erkenntnistheorie*, Frankfurt a. M.
- FOUCAULT, M.
—1968, *Las palabras y las cosas*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- FRANKENA, W. K.
—1974, «La falacia naturalista», en FOOT, Ph., *Teorías de la ética*, Madrid, 80-98.
- FULDA, H. F.
—1970, «Theoretische Erkenntnis und pragmatische Gewissheit» in BUBNER, R./CRAMER, K./WIEHL (eds.), *Hermeneutik und Dialektik*, vol. 1, Tübingen, 145-165.
- GEHLEN, A.
—1956, *Urmensch und Spätkultur*, Bonn.
- GETHMANN, C. F./HEGSELMANN, R.
—1977, «Das Problem der Begründung zwischen Dezisionismus und Fundamentalismus», en *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie*, vol. VII, 342-368.
- GETHMANN, C. F.
—1978, «Realidad», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 240-262.
- GADAMER, H.-G.
—1965, *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J.C.B. Mohr, Paul Siebeck. (Trad. cast.: *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977).
—1967, «Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik», en *Kleine Schriften*, Tübingen, J.C.B. Mohr, vol. I, 113-130.
—1971, «Replik», en VARIOS, 1971, 283-317.
- HABERMAS, J.
—1962: *Strukturwandel der Öffentlichkeit — Untersuchung zur einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, Berlin.
—1968, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (Trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982).
—1971, «Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz», en HABERMAS, J./LUHMANN, N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
—1973, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankf., Suhrkamp (Trad. cast.: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Amorrortu, Buenos Aires, 1975).

- 1974, «Wahrheitstheorien», en FAHRENBACH, H. (ed.), *Wirklichkeit und Reflexion. Festschrift für W. Schulz*, Pfullingen, 211-265. (trad. cast.: «teorías de la verdad», en HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989, 113-161).
- 1976, «Was heißt Universalpragmatik?», en APEL, K.-O., 1976a, 174-272. (trad. cast.: «¿Qué significa pragmática universal?», en HABERMAS, J., *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, op. cit.
- 1979, «Zwei Bemerkungen zum praktischen Diskurs», en LORENZ, K., *Konstruktionen versus Positionen*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, vol. II, 107-114.
- 1981, *Theorie des Kommunikatives Handelns*, 2 tomos, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987).
- 1983a, «Die Philosophie als Platzhalter und Interpret», en HABERMAS, J., *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983, 9-29. (Trad. cast.: «La filosofía como guarda e intérprete», en *Teorema*, XI/4, 1981, 247-267).
- 1983b, «Diskursethik -Notizen zu einem Begründungsprogramm», en HABERMAS, J., 1983c, 53-127.
- 1983c, *Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. (trad. cast.: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985).
- 1986, *Der philologische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. (Trad. cast.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989).
- HABERMAS, J./LUHMANN, N.
—1971, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M.
—1927, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, ed. de 1986. (Trad. cast.: *El Ser y el Tiempo*, Mexico, F. C. E., 1982).
—1929, *Vom Wesen des Grundes*, originalmente publicado aisladamente en Halle, Max Niemeyer, en HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 21-73.

- (Trad. cast. de X. Zubiri: «De la esencia del fundamento», en HEIDEGGER, M., «*¿Qué es metafísica*» y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, 61-109).
- 1943, *Vom Wesen der Wahrheit* (originalmente publicado aisladamente en Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann), en HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1967, 73-99. (Trad. cast. de X. Zubiri: «De la esencia de la verdad», en HEIDEGGER, M., «*¿Qué es metafísica*» y otros ensayos, Buenos Aires, Siglo XX, 109-133).
- 1949, *Über den Humanismus*, Frankfurt a. M., Vitt. Klostermann. (Trad. cast.: «Carta sobre el Humanismo», en HEIDEGGER, M./SARTRE, *Sobre el Humanismo*, Buenos Aires, Ediciones del 80, 65-121).
- 1950, *Holzwege*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann. (Trad. cast.: *Sendas Perdidas*, Buenos Aires, Losada, 1969. Primera edición: 1960).
- 1953, *Einführung in die Metaphysik*, utilizamos la publicación en obras completas: *Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, vol. 40, 1983. (Trad. cast. de E. Estiu: *Introducción a la Metafísica*, Buenos Aires, Ed. Nova, 1980).
- 1961, *Nietzsche*, 2 volúmenes, Pfullingen.
- 1962, «Die Frage nach der Technik», en HEIDEGGER, H., *Die technik und die Kehre*, Pfullingen, G. Neske. Fue publicado por primera vez en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen, 1954. (Trad. cast. de A. P. Carpio: «La pregunta por la técnica», en *Epoca de Filosofía*, Año 1, n. 1, 1985).
- 1969, «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», en HEIDEGGER, H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 61-81. (Trad. cast.: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», en V.V., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1970; prim. ed.: 1968, 130-153).
- HELLER, A.
—1984, *Crítica de la Ilustración*, Barcelona, Península.
- HINTIKKA, J.
—1967, «Cogito, ergo sum: Inference or Performance?», en DONNEY, W. (ed.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, New York.
- HORKHEIMER, M.
—1937, *Teoría Crítica*, Buenos Aires, Amorrortu.

- HORKHEIMER, M./ADORNO, Th. W.
—1969, *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt a. M., S. Fischer Verlag. (Trad. cast.: *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Ed. Sur, 1970).
- HOTTOIS, G.
—1976, «Aspects du rapprochement par K.-O. Apel de la philosophie de M. Heidegger et de la philosophie de L. Wittgenstein», en *Revue Internationale de Philosophie*, n. 117-118, v. 30, fasc. 3-4.
- HÖFFE, O.
—1975, *Strategien der Humanität: Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Friburgo/Munich. (Trad. cast.: *Estrategias de lo humano*, Estudios Alemanes).
- 1979, *Ethik und Politik*, Frankfurt a. M.
- HUSSERL, E.
—1950, «Cartesianische Meditationen», en *Husserliana*, ed. Martinus Nijhoff, La Haya. (Trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986).
- ILTING, K.-H.
—1972, «Der naturalistische Fehlschluß bei Kant», RIEDEL, H. (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol. I, Freiburg, 1972.
—1983, «Der Geltungsgrund moralischer Normen», en KUHLMANN, W./BÖHLER, D., 1982, 612-649.
- JONAS, H.
—1979, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt a. M.
- KANT, I.
—(Kr.r.V.), *Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787, Akademieausgabe, vols. III, IV. (= *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1978. Ed. de 1989).
—(Kr.p.V.), *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788, Akademieausgabe, vol. V. (= *Crítica de la Razón Práctica*, Madrid, Espasa Calpe, 1975. Edición de 1981).
- KENNY, A.
—1972, *Wittgenstein*, Madrid, Alianza Editorial. Primera edición castellana: 1982.
- KOLAKOWSKI, L.
—1977, *Die Suche nach der Verlorenen Gewissheit. Denkwege mit Edmund Husserl*, Stuttgart.

- KOSELLECK, R.
—1959, *Kritik und Krise*, Freiburg/München, V. Karl Albert.
(Trad. cast. de Rafael de la Vega en Rialp, Madrid, 1965).
- KUHLMANN, W.
—1978, «Zur logischen Struktur transzendentalpragmatischer Normenbegründung», en OELMÜLLER, W., 1978, 15-27.
—1981, «Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35, 3-26.
—1982, coeditor, junto con BÖHLER, D., *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
—1985, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, München / Freiburg, Verlag Karl Alber.
- KULENKAMPPF, A.
—1977, «Evidencia», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. I, 68-79.
- KÜLPE, O.
—1921, *Einleitung in die Philosophie*, Leipzig.
- LORENZEN, P.
—1970, «Szientismus vs. Dialektik», en BUBNER/CRAMER/WIEHL (eds.), *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für Gadamer*, Tübingen.
- LAUENER, H.
—1970, «Der moderne Kritizismus. Bemerkungen zu Hans Albert Traktat über Kritische Vernunft», *Studi Internazionali di Filosofia*, 2, 135-148.
- LÓPEZ LÓPEZ, J. L.
—1984-85, «Fundamento y supuesto. Acercamiento al problema del fundamento a propósito de *sobre la esencia del fundamento* en M. Heidegger», *Themata*, 1-2.
- LYOTARD, J. F.
—1979, *La condition postmoderne; rapport sur le savoir*, París.
(Trad. cast.: *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 1987).
—1986, «Grundlagenkrise», *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 26, 1-33.
- MAESTRE, A.
—1987, «Las diferencias y relaciones entre Apel y Habermas», *Zona Abierta*, 43-44, abr. -sept., 112-136.

- MARCUSE, H.
—1967, *Der unidimensionale Mensch*, Neuwied/Berlin.
(Trad. cast.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix Barral, 1968).
- MAX PLANCK-GESELLSCHAFT MÜNCHEN
—1984 (ed.), *Verantwortung und Ethik in der Wissenschaft*, München.
- MEADOWS, D.L./OTROS
—1972, *Die Grenze des Wachstums*, Stuttgart.
- MESAROVIĆ, M./PESTEL, E.
—1974, *Menschheit am Wendepunkt*, Stuttgart.
- MITTELSTRAB, J.
—1974, *Die Möglichkeit von Wissenschaft*, Frankfurt a. M.
- MORRIS, Ch. W.
—1938, *Foundations of the Theory of sings*, Chicago.
—1946, *Sing, Language and Behavior*, New York.
- MUGUERZA, J.
—1977, *La razón sin esperanza*, Madrid, Taurus.
—1985, *Entre liberalismo y libertarismo*, Madrid.
—1990, *Desde la perplejidad*, Madrid, F. C. E.
- NELSON, L.
—1908, *Über das sogenannte Erkenntnisproblem*, Gotinga.
- OELMÜLLER, W.
—1969, *Die unbefriedigte Aufklärung*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
—1977, «Mal», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder.
—1978 (ed.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, vol. I. de *Materialen zur Normendiskussion*, Paderborn, Shöningh. Incluye:
1. KUHLMANN, W., «Zur logischen Struktur transzendentalpragmatische Normenbegründung», 15-27.
2. LÜBBE, H., «Sind Normen methodisch begründbar?», 38-50.
3. OELMÜLLER, W., «Zur Rekonstruktion unserer historisch vorgegebenen Handlungsbedingungen», 50-91.
4. Discusión: APEL, K. -O., HABERMAS, J., OELMÜLLER, W., LÜBBE, H., KUHLMANN, W., KRINGS, H., y otros.
- PEIRCE, Ch. S.
—1987, *Obra Lógico-Semiótica*, Madrid, Taurus.
- PEÑA, V.
—1977, Introducción a DESCARTES, R., *Meditaciones Metafisicas*, Madrid, Alfaguara.

- PEÑALVER, P.
—1986, «Del malestar de la razón en el pensamiento contemporáneo», en V.V., *La crisis de la razón*, Universidad de Murcia.
- PERELMANN, Ch./OLBRECHTSTYTECA, L.
—1988, *Traité de l'argumentation*, Bruxelles, Editions de l'université de Bruxelles.
- PEUKERT, H.
—1986, «Intersubjektivität - Kommunikationsgemeinschaft - Religion. Bemerkungen zur Interpretation eines höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewußtseins durch K.-O. Apel», en *Archivio di Filosofia*, vol. 54, 167-178.
- PÖGGELER, O.
—1963, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfullingen, G. Neske.
(Trad. cast.: *El camino del pensar de M. Heidegger*, Madrid, 1986).
- POPPER, K.
—1935, *Logik der Forschung*, Viena.
(trad. cast.: *La lógica de las investigaciones científicas*, Madrid, Tecnos, 1982).
—1972, *Objektive Knowledge*, Oxford.
—1973, *Objektive Erkenntnis. Ein Evolutionäre Entwurf*, Hamburg.
- POSNER, R.
—1974, «Diskurs als Mittel der Aufklärung. Zur Theorie der rationalen Kommunikation bei Habermas und Albert», en GERHART, M., *Linguistik und Sprachphilosophie*, München, Paul List Verlag.
- RADNITZKY, G.
—1983, «In defense of Self-Applicable Critical Rationalism», en INTERNATIONAL CULTURAL FOUNDATION (ed.), *Absolute Values and the Creation of the New World*, New York, International cultural Foundation Press, vol. II, 1025-1069.
- RENPÄÄ, Y.
—1974, «Über das Problem der Begründung und Letztbegründung», en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, n. 28.
- RICOEUR, P.
—1954, «A l'école de la Phénoménologie», *Revue Philosophique de Louvain*, 92, 197-225.
- RORTY, R.
—1979, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, New Jersey.
(Trad. cast.: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, 1983).

- ROS, A.
—1980, «Zur Methodologie philosophischer Argumentation», en GETHMANN, C. F. (ed.), *Theorie des wissenschaftlichen Argumentierens*, Frankfurt a. M.
- RÖD, W.
—1977, «Fundamento», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 217-235.
—1982, *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, München.
- RYLE, G.
—1969, *The Concept of Mind*, Stuttgart.
- SÁEZ RUEDA, L.
—1994, «Fundamentación última y facticidad (un intento de argumentar 'con Apel contra Apel')», *Pensamiento*, vol. 50, n. 197, 267-292.
—1995a, «Facticidad y excentricidad de la razón», en BLANCO FERNÁNDEZ, D./PÉREZ TAPIAS, J.A./SÁEZ RUEDA, L. (eds.), *Discurso y Realidad*, Madrid, ed. Trotta, 228-251.
—1995b, «Apriori de la facticidad y apriori de la idealización. Opacidad y transparencia», entrevista con APEL, en *Ibid.*, 251-270.
—1995c, «Acercas de los discursos 'metafísico', 'teológico' y 'postmetafísico'», *Daimon*; en prensa.
- SCHLUCHTER, W.
—1979, *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen.
- SCHNÄDELBACH, H.
—1982, «Bemerkungen über Rationalität und Sprache», en KUHLMANN, W./BÖHLER, D., 1982, 347-371.
- SEARLE, J. R.
—1969, *Speech Acts*. Cambridge, University Press.
(Trad. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986).
—1983, *Intentionality*, Cambridge, Univ. Press.
- SIMONS, E.
—1977, «Trascendental», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder, vol. II, 573-591.
—1979, «Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik. Zur Methodik der Auseinandersetzung von H. Krings mit der transzendentalen Sprachpragmatik Karl-Otto Apels», en BAUMGARTNER, H. M. (ed.), *Prinzip Freiheit*, Freiburg/München, Alber, 44-72.
- SKINNER, B. F.
—1971, *Beyond Freedom and Dignity*, Toronto/New York/Londres.

- SMITH, J. M.
—1978, «The Evolution of Behavior», en *Scientific American*, 239, 3, 1978.
- SPINNER, H. F.
—1977, *Begründung, Kritik und Rationalität. Zur philosophischen Grundlagenproblematik des Rechtfertigungsmodells der Erkenntnis und der Kritisistischen Alternative*, Braunschweig.
- STRAWSON, P.
—1972, *Einzelding und logische Subjekt Individuals*, Stuttgart.
- STÖCKLER, M.
—1983, «Eine neue evolutionäre Ethik?», en G. FREY (ed.), *Der Mensch und die Wissenschaften von Menschen*. Innsbruck Solaris, 1983, vol. II, 621-629.
- STRÖCKER, E.
—1984 (ed.), *Ethik der Wissenschaften?*, München/Paderborn/Wien/Zurich.
- VARIOS
—1971, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp.
—1987, *Philosophie und Begründung*, editado por FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
—1988, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Tecnos.
- VATTIMO, G.
—1989, *La società trasparente*, Milán.
(Trad. cast.: *la sociedad transparente*, Paidós, Barcelona, 1990).
—1983, (ed.), *Il pensiero debole*, Milán.
(Trad. cast.: *El pensamiento débil*, Madrid, Cátedra, 1990).
- WAGNER, H.
—1977, «Reflexión», en KRINGS, H. (ed.), *Conceptos Fundamentales de Filosofía*, Barcelona, Herder.
- WEBER, M.
—1964, *Wirtschaft und Gesellschaft*, ed. de J. Wickelmann, Colonia.
—1967., *Politik als Beruf, Wissenschaft als Beruf*, Berlín/München.
(Tr. cast: *El político y el científico*, Madrid, Alianza, ed. de 1986).
- WELLMER, A.
—1985, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M.
- WICKLER, W./SEIBT, V.
—1977, *Das prinzip Eigennutz*, Hamburg.

- WITTGENSTEIN, L.
—1922, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Madrid, Alianza. Bilingüe.
—1953, *Investigaciones Filosóficas*, Barcelona, Grijalbo. Bilingüe.
—1969, *Über Gewissheit*, editado por G. E. M. Anscombe y G. H. von Wright, Basil Blackwell, Oxford.
(Trad. cast.: *Sobre la Certeza*, Barcelona, Gedisa, 1988).
- ZARADER, M.
—1986, *M. Heidegger et les paroles de l'origine*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

ÍNDICE GENERAL

INTRODUCCIÓN	9
--------------------	---

PRIMERA PARTE FRENTE AL ASEDIO CONTEMPORÁNEO A LA RAZÓN Necesidad de una Fundamentación Última del *Logos*

CAPÍTULO 1. NECESIDAD DE UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA	21
1. El peligro del cientificismo	21
2. El dominio de la racionalidad estratégica	27
3. Las aporías ideológico-políticas	32
CAPÍTULO 2. NECESIDAD DE UNA FUNDAMENTACIÓN DE LA FILOSOFÍA TEÓRICA	37
1. El proyecto reilustrado: salida a la «crisis de la razón»	37
2. Necesidad de una filosofía crítica: la herencia frankfurtiana ..	44
3. Ante el desafío heideggeriano: «crítica total a la racionalidad»	48
CAPÍTULO 3. SISTEMÁTICA Y CONTEXTUALIZACIÓN DEL PENSAMIENTO APELIANO	57
1. Sistematización de los proyectos filosóficos apelianos	58
2. Situación del programa en la filosofía actual	70

SEGUNDA PARTE CAUCES DE LA REFLEXIÓN PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL

CAPÍTULO 4. LENGUAJE Y DIÁLOGO REAL	81
1. El carácter trascendental del lenguaje frente a la concepción solipsista	81
2. La dimensión pragmático-comunicativa	86
3. La dimensión «hermenéutica»	89
4. Conclusión: el «concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje» y el «apriori» del acuerdo	96
CAPÍTULO 5. LENGUAJE Y DIÁLOGO IDEAL	103
1. El «juego trascendental» e ideal del lenguaje, «con y contra Wittgenstein»	104
2. Consecuencias: la anticipación del acuerdo ideal	116

3. La transformación semiótica de la filosofía trascendental: «con y más allá» de Peirce y Kant	121
4. La teoría consensual de la verdad	133
CAPÍTULO 6. LOS UNIVERSALES DEL DIÁLOGO	137
1. Teoría de la Acción Comunicativa como teoría de los actos de habla	138
2. Presupuestos pragmático-trascendentales del discurso argumentativo	149
3. La ética dialógica y la unidad teórico-práctica de la razón	163
CAPÍTULO 7. FACTICIDAD E IDEALIDAD EN EL LOGOS	171
1. «Geworfenheit»: estamos «arrojados» a la razón	171
2. «Constitución del sentido» y «justificación de la validez»	174
3. Razón e historia: hermenéutica filosófica	178
4. La mediación dialéctica entre idealidad normativa y facticidad hermenéutica	188

TERCERA PARTE

DISCUSIÓN SOBRE EL ALCANCE DEL MÉTODO PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL Fundamentación Última y Reflexión Estricta

CAPÍTULO 8. DISCUSIÓN CON EL RACIONALISMO CRÍTICO. Fundamentación y «reflexión estricta»	197
1. El desafío del racionalismo crítico y el criterio apeliano de la «autocontradicción performativa»	197
2. La inflexión de la «actitud teorética» hacia la «reflexión estricta»	206
3. Certeza y verdad; metacrítica del falibilismo pancrítico	215
4. Imposibilidad de optar por la razón	226
5. Naturalismo y trascendentalismo	229
CAPÍTULO 9. FUNDAMENTACIÓN Y HERMENÉUTICA RECONSTRUCTIVA	237
1. El problema hermenéutico de la reconstrucción del «logos»	238
2. Apriorismo y ciencias reconstructivas. «Con Habermas contra Habermas»	245
3. El «círculo hermenéutico» de la «autocorrección» filosófica	254
CONCLUSIONES Y REFLEXIONES CRÍTICAS	257
BIBLIOGRAFÍA	275