

# Discurso y realidad

En debate con K.- O. Apel

Edición de  
Domingo Blanco Fernández,  
José A. Pérez Tapias  
y Luis Sáez Rueda

E D I T O R I A L   T R O T T A

Discurso y realidad  
En debate con K.-O. Apel

Edición de  
Domingo Blanco Fernández, José A. Pérez Tapias y Luis Sáez Rueda

E D I T O R I A L T R O T T A

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
Serie **Filosofía**

© Domingo Blanco Fernández, José Antonio Pérez Tapias, Luis Sáez Rueda,  
Karl-Otto Apel, Remedios Ávila, Adela Cortina, José García Leal, Juan José Acero,  
Jesús Conill, Juan A. Nicolás, Juan Carlos Elvira, Juan Antonio Estrada, 1994

© Editorial Trotta, S.A., 1994  
Altamirano, 34. 28008 Madrid  
Teléfono: 549 14 43  
Fax: 549 16 15

Diseño  
Joaquín Gallego

ISBN: 84-8164-006-9  
Depósito Legal: M-37144-1994

Impresión  
Cosmoprint S. L.  
Los Naranjos, 8  
San Sebastián de los Reyes  
Madrid

## ÍNDICE

<i>Introducción</i> .....	9
---------------------------	---

### I. ÉTICA DISCURSIVA Y FORMAS DE VIDA

1. Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva: <i>Karl-Otto Apel</i> .....	15
2. El trascendentalismo ético y la vida buena: <i>Remedios Ávila Crespo</i> .	33
3. El <i>a priori</i> corporal: insuficiencia de la ética discursiva: <i>Domingo Blanco Fernández</i> .....	46
4. Ética del discurso y bioética: <i>Adela Cortina</i> .....	75
5. Universalidad y pluralismo en la ética discursiva: <i>José García Leal</i> .	90

### II. DISCURSO Y VERDAD

6. La recepción de la filosofía analítica por Apel: el significado y su validez: <i>Juan José Acero</i> .....	115
7. Hermenéutica antropológica de la razón experiencial: <i>Jesús Conill</i> .	131
8. Teoría de la verdad consenso-evidencial y teoría de la verdad fenomenológico-real: <i>Juan A. Nicolás</i> .....	144

### III. DISCURSO E HISTORIA

9. Diálogo intercultural, tradición y ética discursiva: <i>Juan Carlos Elvira</i> ..	159
10. Tradiciones religiosas y ética discursiva: <i>Juan Antonio Estrada</i> .....	177
11. Más allá de la facticidad, más acá de la idealidad: <i>José Antonio Pérez Tapias</i> .....	207
* 12. Facticidad y excentricidad de la razón: <i>Luis Sáez Rueda</i> .....	228

<i>Epílogo: «Apriori de la facticidad» y «apriori de la idealización». Opacidad y transparencia. Entrevista con K.-O. Apel: Luis Sáez Rueda</i> .....	251
---	-----





## INTRODUCCIÓN

Los textos aquí reunidos fueron presentados —en una primera versión, reelaborada tras los debates que suscitaron— en el Simposio «Discurso y facticidad» que, sobre el pensamiento de K.-O. Apel, se celebró en Granada en noviembre de 1992. Ha sido éste el tercero de los encuentros internacionales que el Departamento de Filosofía de la Universidad de Granada ha venido organizando en los últimos años para estudiar la obra de algunas de las principales figuras vivas del pensamiento, en cada caso con la asistencia y participación del autor. El primero, sobre W. V. Quine, tuvo lugar en 1986, y sus ponencias y comunicaciones están publicadas en J. J. Acero y T. Calvo (eds.), *Symposium Quine*, Universidad de Granada, 1987. El segundo, en noviembre de 1987, trató sobre el pensamiento de Paul Ricoeur, y las intervenciones han sido recogidas en T. Calvo y R. Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991. En la tercera ocasión, la elección del autor y del asunto obedeció a la doble intención de propiciar la comunicación entre las distintas tendencias actuales a la vez que entre las plurales facetas de un problema filosófico capital.

Las principales corrientes y áreas de la filosofía contemporánea confluyen, en efecto, en la obra de Karl-Otto Apel: el kantismo, la dialéctica, la hermenéutica, el pragmatismo, la filosofía analítica del lenguaje, la crítica de las ideologías y la filosofía de la ciencia, por lo que nos aparecía como un cruce de caminos en el que podían encontrarse las distintas tradiciones, y, ante todo, las que aún siguen enfrentando a las filosofías anglosajonas y a las del continente europeo, diálogo éste que es precisamente el cometido de Apel en su conferencia.

Un punto de encuentro privilegiado para someter a confrontación las diversas posiciones lo proporcionaba el tema «discurso y facticidad», central para nuestro autor. Por un lado, en efecto, el discurso o el diálogo está condicionado por elementos fácticos como la historicidad, la pluralidad de los juegos lingüísticos y formas de vida, y la pregnancia corporal de la praxis; por otro lado, el discurso es, según Apel, el ve-

*hículo de una aspiración contrafáctica, pues el ejercicio de la comunicación verbal y de la argumentación se anticipa en una situación ideal en la que las trabas de la facticidad que impiden un diálogo transparente habrían sido superadas. Teníamos que debatir si está justificada esa expectativa, y corresponde al lector decidir si, entre las respuestas que encontrará en estas páginas, pesan más las que están a favor o las que están en contra.*

*La tensión entre facticidad e idealidad recorre y conforma la propuesta apeliana en sus distintas vertientes: en el orden de la filosofía especulativa, la teoría del conocimiento ha de conjugar lo pre-reflexivo con lo reflexivo, la pertenencia de la teoría a la historia y a la praxis mundana, y la normatividad de los cánones ideales; la ética discursiva, por su parte, se enfrenta a las dificultades de su aplicación, puesto que la ética universal y deontológica debe hacerse cargo responsablemente del respeto a la multiplicidad de formas de la vida humana, de valores e ideales de felicidad (diversidad que el neoaristotelismo alemán actual considera irrebachable), lo que exige una mediación entre moralidad y eticidad sustancial, entre incondicionalidad normativa e historicidad axiológica.*

*En uno u otro sentido, más idealista o más realista, las reflexiones aquí reunidas han querido aportar claridad sobre esa tensión entre «discurso y realidad», como hemos preferido titular el libro para evocar en su máxima amplitud las oposiciones clásicas entre universalidad y particularidad, entre existencia y esencia, entre razón e historia, entre pensamiento y percepción, entre reflexión y espontaneidad. Como no podía ser menos, este haz de oposiciones impregna nuestro convulso fin de siglo a través del litigio entre filosofías que, subrayando la facticidad de lo racional, propugnan la despedida de la modernidad ilustrada, y filosofías que, subrayando, por el contrario, los ideales de la razón, aspiran a dar un nuevo y efectivo impulso a la empresa de la Ilustración.*

*En el trabajo inédito que abre el volumen, Apel hace valer la ética discursiva para impugnar desde ella el particularismo de los actuales comunitaristas anglo-americanos, tanto los de cuño neo-aristotélico, como MacIntyre, cuanto los de inspiración neo-hegeliana, como Ch. Taylor. Esta primera intervención se integra en el bloque temático titulado «Ética discursiva y formas de vida», en el que se incluyen además otros textos sobre distintos aspectos de la ética de nuestro autor: el déficit del trascendentalismo ante cuestiones de la «vida buena» (R. Ávila); los límites de la reflexión discursiva para hacerse cargo de su soporte en el cuerpo propio (D. Blanco); las posibilidades de aplicación a la práctica médica de la ética discursiva (A. Cortina); y el examen del cuestionado alcance universalista de la misma (J. García Leal).*

*En un segundo bloque, bajo el rótulo «Discurso y verdad», se agrupan los trabajos que tratan cuestiones gnoseológicas, de teoría de la racionalidad y de la filosofía del lenguaje. Se abordan sucesivamente la recepción apeliana de planteamientos procedentes de la filosofía analítica (J. J. Acero); las bases experienciales del ejercicio de la racionalidad (J.*

Conill); y la insuficiencia de la apeliana teoría de la verdad a la luz de la fenomenología husserliana y de la noología de X. Zubiri (J. A. Nicolás).

Bajo el título «Discurso e historia», en el tercer apartado confluyen trabajos que, desde diversos enfoques, acceden a cuestiones antropológicas y de la filosofía de la historia suscitadas por la obra de Apel: la fecunda tensión entre universalismo ético y pluralidad cultural (J. C. Elvira); la aportación de las tradiciones religiosas, que la ética discursiva no podría ignorar (J. A. Estrada); el postulado del progreso y sus implicaciones ético-antropológicas como pieza clave en el pensamiento trascendental-dialéctico de nuestro autor (J. A. Pérez Tapias); y la oposición entre el mundo fáctico y la idealidad de una razón «excéntrica» (L. Sáez Rueda).

Cierra el libro una entrevista concedida por Apel, en la que puntualiza diversos extremos de su pensamiento y responde a objeciones centrales sobre el problema de fondo de la relación entre discurso y realidad.

Manifestamos nuestro agradecimiento al Instituto Alemán de Madrid, y muy especialmente a su director Dr. H.-J. Schwieskott, sin cuya comprensión y oportuno apoyo no habría llegado a celebrarse el simposio que dio origen a esta publicación.

Granada, marzo de 1994

LOS EDITORES



## I. ÉTICA DISCURSIVA Y FORMAS DE VIDA



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*

*Karl-Otto Apel*

I. INTRODUCCIÓN

*Preguntas desde el punto de vista del a priori trascendental-pragmático  
de la comunidad de comunicación*

El llamado hoy «comunitarismo» es un fenómeno discursivo —por tanto, un fenómeno de la opinión pública que razona filosóficamente— que tiene su contexto histórico-particular y sus precedentes en el mundo anglo-sajón. Pienso con esto en filósofos como B. Barber, R. N. Bellah, M. Walzer, M. J. Sandel, Ch. Taylor, y también, y no en último lugar, en el filósofo británico A. MacIntyre<sup>1</sup>. En el contexto norteamericano se hace comprensible el comunitarismo tanto como reacción y pretendido correctivo de la tradición liberal, sobre todo para su renovación crítica en la *Teoría de la justicia* de J. Rawls, como también en la reflexión positiva de la tradición comunitaria pre y extra-liberal de la participación y autoadministración republicanas, que nos lleva hasta las comunidades de los puritanos.

Pero el comunitarismo actual tiene también afinidades con tradiciones culturales europeas, que en parte lo han estimulado considerablemente. A estos estímulos pertenecen, de una parte —por ejemplo, en MacIntyre— la rehabilitación de la ética de las virtudes aristotélico-to-

1. Sigo aquí el trabajo magistral de R. Forst, *Zur kommunitarischen Kritik deontologischer Gerechtigkeits-theorien* (Fachbereich Philosophie, Frankfurt a. M., 1990), al que estoy obligado por muchas informaciones sobre lo que sigue.



mista<sup>2</sup>. Por otra parte —por ejemplo, en Taylor—, la renovada apropiación de Hegel y su idea de una «ética substancial»<sup>3</sup>. A partir de la filosofía del derecho de Hegel y de su equívoca historia efectual se comprenden con más facilidad la ambigüedad y la ambivalencia del comunitarismo actual: a saber, por una parte, las razones, suficientemente fundadas, de su crítica al liberalismo actual; por otra, las reservas metacríticas, también actuales, de los liberales frente al forzado recurso a la eticidad de una comunidad particular y a su propagación de la prioridad de lo «bueno para nosotros» sobre lo «justo para todos». En relación con esto último, no se puede obviar, en la recepción y juicio alemanes sobre el comunitarismo, la experiencia —en un principio fascinante para muchos— con el «Bien» («la utilidad pública prevalece sobre la privada») de una forma injusta de sociedad en el nacionalsocialismo.

Finalmente, desde un punto de vista metodológico, me parece que un importante presupuesto del comunitarismo reside en el giro lingüístico-hermenéutico-pragmático de la actual filosofía, que está inspirado en parte en Heidegger y Gadamer y en parte en el segundo Wittgenstein<sup>4</sup>. Aquí importa sobre todo el *apriori* de la facticidad de la preformación de todo nuestro comprender y valorar, por la pertenencia a la tradición particular de una comunidad lingüística y cultural. En este sentido, el comunitarista liberal R. Rorty ha hablado de la «base contingente de consenso» de la forma americana de vida y de sus instituciones.

En lo que sigue no puedo tomar posición de una forma detallada respecto a la argumentación, extraordinariamente compleja y plurifacética, del comunitarismo anglo-americano. En vez de eso, intentaré establecer una relación entre el comunitarismo (comprendido más bien de forma ideal-típica) y la ética de la comunicación o del discurso, defendida por mí desde el punto de vista de la fundamentación trascendental-pragmática y así, por una parte, valorar comprensivamente el deseo del comunitarismo y, por otra, situarlo críticamente en sus límites.

Permítaseme, al principio de esta discusión con el comunitarismo anglo-americano, volver sobre el hecho de que yo mismo, en mi primer intento de «fundamentación racional de la ética en la época de la ciencia», he defendido una especie de comunitarismo, concretamente la tesis del «*apriori* de la comunidad de comunicación»<sup>5</sup>. Lo hice en el contexto

2. A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London, 1981, segunda edición, mejorada con un apéndice, 1985.

3. Cf. Ch. Taylor, *Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 1975 y *Hegel and Modern Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

4. Veanse para esto los artículos de R. Rorty, Ch. Taylor y K.-O. Apel sobre Wittgenstein y Heidegger, en K.-O. Apel y otros, *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991.

5. K.-O. Apel, «Das *Apriori* der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft», en Id., *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991.

de una crítica de la época, que se dirigía —lo mismo que los comunitaristas— contra determinadas consecuencias de la modernidad. Así, ante todo, contra lo que he llamado sistema de complementariedad liberal-pos-liberal, entre una racionalidad de la ciencia y la técnica reconocida públicamente, en sentido amplio, neutra con relación a los valores, y una moral privada irracional. Como abogados filosóficos de este pretendido sistema liberal-democrático figuraban entonces el positivismo lógico o empirismo, por una parte, y el existencialismo de la autoelección auténtica, por otra.

Aunque yo veía este sistema de complementariedad como un resultado criticable y funesto de la modernidad, y aunque mi crítica y mi punto de partida para la fundamentación de la ética se apoyaban en el *apriori* de la comunidad de comunicación, se daban desde el principio, no solamente semejanzas, sino también diferencias de principio entre este punto de partida y el actual comunitarismo en su totalidad. El *apriori*, al que yo aludía, era ciertamente, pero no únicamente, un *apriori* de la facticidad (en el sentido de Heidegger y Gadamer); no se refería retrospectivamente a una tradición comunitaria particular, como el *main stream* del comunitarismo actual.

¿Cómo hay que pensar, pues, la relación con el comunitarismo actual anglo-americano de la ética del discurso o de la comunicación, fundada en el *apriori* de la comunidad de comunicación? ¿Es pensable una especie de comunitarismo filosófico, que no desemboque en una reducción de las normas fundamentales de la moral (políticamente relevantes) a la tradición particular de una comunidad? ¿Se puede evitar el sofisma «naturalista» o «genético», implicado en esta reducción, aceptando simultáneamente el *apriori* existencial-hermenéutico de la facticidad y la historicidad? Más exactamente (apoyándonos en Heidegger y Gadamer), ¿se puede comprender el *apriori* de la comunidad de comunicación como un haber-reconocido, «ya siempre» y «en cada caso ya», presupuestos normativos de la pre-comprensión del mundo y del acuerdo intersubjetivo, que, como «perfecto apriórico» (Heidegger), no tiene únicamente el carácter de un *apriori* histórico de facticidad y contingencia? ¿Se puede hacer ver todo esto sin exigir una metafísica dogmática?

Todas estas preguntas, a mi parecer, se pueden y se deben responder positivamente. Voy a ocuparme de ellas a continuación, en discusión con el comunitarismo anglo-americano, y pasar enseguida a plantear la pregunta central de mi conferencia: ¿dónde residen hoy propiamente las condiciones comunitarias de la identidad personal? ¿residen solamente en la referencia del individuo a una tradición comunitaria particular? o ¿residen más bien en su historicidad, en el sentido de una síntesis de la tradición, que incluye también pretensiones universales de justicia? Esta última pregunta, o su respuesta, me posibilitará, en mi opinión, una discusión leal con la posición de Charles Taylor. Ésta ha de agravarse en la pregunta: ¿en qué forma es pensable hoy un patriotismo como posible, e incluso como necesario?

II. LOS DOS TEMAS FUNDAMENTALES DE LA CRÍTICA DEL COMUNITARISMO  
 AL LIBERALISMO A LA LUZ DE LA ÉTICA DEL DISCURSO

En mi intento de una discusión general con el comunitarismo puedo empezar, en primer lugar, con los motivos de su crítica al liberalismo. Entre éstos hay, al menos, dos que, a mi parecer, tienen que ser tenidos en cuenta, aunque de forma ciertamente muy diversa, en cualquier intento actual de una fundamentación viable de la ética —de la ética política y de la social—. En primer lugar se trata de la crítica al *individualismo metódico* y al *racionalismo instrumental-estratégico*, proveniente de Hobbes. En segundo lugar, de la crítica al *solipsismo metódico* que, a pesar de la motivación contraria, está en la base de la ética *deontológica* de Kant.

En la toma de postura frente a estos dos aspectos de la crítica del comunitarismo al liberalismo quiero resaltar la diferencia entre los dos. Es correcto el que tanto Hobbes como Kant quisieron fundamentar en los principios de la razón y de la libertad, prescindiendo de todas las tradiciones históricas, las normas fundamentales de los llamados «mandamientos de la moral» y, por consiguiente, el orden jurídico-estatal de la sociedad. En ello consiste su modernidad, en el sentido de la Ilustración, antes del paso al pensamiento histórico-hermenéutico. Sin embargo, es, a mi entender, importante acentuar que Hobbes y Kant bajo los nombres de razón y de libertad han comprendido cosas diversas y con esto han preconfigurado diversas facetas del liberalismo y de su posible crítica.

1. Hobbes entiende por razón (*recta ratio*) la racionalidad instrumental o estratégica del interés individual, calculado de forma consecuente. Bajo libertad entiende la libertad de indiferencia (*liberum arbitrium indifferentiae*) que de forma racional se deja motivar únicamente por los propios intereses. (Paso por alto el problema de si el determinismo naturalista de Hobbes es compatible con estos presupuestos más bien ockhamistas. Kant lo ha dado por supuesto<sup>6</sup>.)

Bajo estos dos presupuestos, que ha configurado hasta hoy, a pesar de todas las diferencias, el liberalismo procedente de Hobbes y de Locke —sobre todo el liberalismo económico y, en este sentido, el utilitarismo clásico—, bajo estos dos presupuestos, digo, es imposible fundamentar algo así como normas morales, sin préstamos subrepticios de otras posiciones —como el carácter obvio de un altruismo emocional o de un principio, dado por supuesto, de universalización—. Esto ha aparecido claramente en nuestro tiempo, cuando se ha intentado probar —con ayuda de la teoría de la «elección racional» (es decir, de la teoría de la

6. Cf. el discurso Kantiano acerca de la posibilidad, y de la necesidad, de la construcción de un estado de derecho, amparado en sanciones, «para un pueblo de demonios, si tienen entendimiento», lo que ciertamente se refiere a los hombres considerados empíricamente —y, en este sentido, causalmente determinados en su conducta— lo mismo que en Hobbes. Sobre esto, críticamente, véase K.-O. Apel, «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en K.-O. Apel y M. Kettner, *Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992, pp. 29-61.

decisión o de la teoría estratégica del juego)— que los presupuestos morales de la economía del bienestar se pueden reducir a las reglas de la cooperación estratégico-racional<sup>7</sup>. El resultado de estos esfuerzos ha sido siempre lo que Lutero tenía ante los ojos en su charla sobre la «Razón prostituta»: en el sentido de la «razón estratégica», la más racional es siempre la postura del *free riders*, es decir, la posición de aquel que coopera y mantiene contratos en firme mientras aprovechan a su interés, pero se reserva la posibilidad de romper el contrato y disfrutar de las ventajas añadidas del parasitismo, mientras puede hacerlo sin riesgo de sanción.

Ni siquiera el presupuesto moral indispensable del liberalismo económico, en el sentido de Hayek<sup>8</sup>, es decir, el de la honestidad intelectual (*honesty*), se puede fundamentar únicamente en los presupuestos de la tradición liberal de Hobbes, para no decir nada de los presupuestos morales de la justicia. En el contexto actual no necesito probar por qué, desde este punto de vista, considero comprensible y justificada la crítica del comunitarismo americano al liberalismo —esto naturalmente en el contexto nacional y social de los Estados Unidos—. Pero incluso en el contexto de la totalidad del llamado primer mundo, que hoy —en opinión de Fukuyama— está a punto de conseguir la victoria final histórica de la democracia liberal y del orden económico capitalista a nivel planetario<sup>9</sup>. A mi parecer, no se puede alcanzar a ver cómo esto pueda tener éxito bajo los actuales presupuestos del liberalismo, sin hablar de su compatibilidad con la dignidad humana. En honor de la verdad hay que decir que esto no lo presupone nunca Fukuyama.

2. Pero ¿qué decir del segundo aspecto del liberalismo y de su crítica comunitarista? Se trata de la herencia de la ética deontológica kantiana, del principio de universalización de la justicia, que ha sido reactualizado por John Rawls, aceptando motivos del utilitarismo<sup>10</sup>. Como ya se ha indicado, en Kant los principios *razón* y *libertad* significan algo fundamentalmente distinto que en Hobbes y en la tradición intelectual que procede de él. La razón práctica de Kant no es la razón instrumental-estratégica de las «reglas de prudencia» y del «imperativo hipotético», que (según Lutero y Hobbes) por naturaleza están al servicio de los intereses individuales. Es más bien la *Ratio de la buena voluntad*, referida *a priori* al principio de la universalización de la justicia y que trasciende, por

7. Véase O. Hoffe, *Strategien der Humanität. Zur Ethik öffentlicher Entscheidungsprozesse*, Freiburg i. Br.-München, 1975. K.-O. Apel, «Diskursethik als Verantwortungsethik und das Problem der ökonomischen Rationalität», en Id., *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, pp. 270-305.

8. Cf. G. Radnitzky, «An Economic Theory of the Rise of Civilization and its Policy Implication: Hayek's Account generalized»: *Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft* 38 (1987), pp. 17-85.

9. Cf. F. Fukuyama, *Das Ende der Geschichte*, Kindler, München, 1992.

10. J. Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard University Press, Cambridge, Mass.; Id., *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1975.

tanto, cualquier interés personal empírico. Y la *libertad*, que, como autonomía de la voluntad, Kant opone a la heteronomía (de los motivos empíricos), no es libertad arbitraria, que como tal puede estar motivada por intereses individuales, sino *la autolegislación de la razón*, que *a priori* está referida a *la ley moral válida para todos*.

Ya de aquí se deduce que el liberalismo de origen kantiano ni se basa *atomísticamente* en los individuos, como sujetos de interés, ni puede referir el orden jurídico-estatal, de forma meramente instrumental, a la determinación de las finalidades privadas de los ciudadanos, como, por ejemplo, los sujetos de la economía, que compiten en la «sociedad burguesa» en el sentido de Hegel. Se refiere más bien *a priori* a un principio moral de intersubjetividad y reciprocidad, que, según Kant, es siempre querido y aceptado como tal por el sujeto individual autónomo: el principio de los mismos derechos de libertad de todos los hombres o de todos los ciudadanos en cuanto hombres. Además se puede deducir de los presupuestos kantianos un derecho republicano de participación de todos los ciudadanos, como principio regulativo. Porque la fundación de un Estado republicano debe, según Kant (lo mismo que Rousseau), apoyarse en la *volonté générale*, es decir, según Kant: en el consenso de todos los ciudadanos, al menos pensable, aunque no se realice empíricamente.

Ciertamente no se puede pasar por alto que tampoco en Kant son tenidas en cuenta aspiraciones esenciales y justas del moderno comunitarismo. Esto tiene profundas raíces en su paradigma de pensamiento. Así, es correcto, como ya se ha dicho, que en la concepción kantiana de la autonomía de la razón —como en el de un sujeto trascendental— hay un principio de intersubjetividad. En esto, es decir, en la exigencia de fundamentar la validez intersubjetiva, se distingue el subjetivismo trascendental kantiano del subjetivismo de la conciencia del empirismo británico, que no puede fundamentar algo así como la validez intersubjetiva, ni en la filosofía teórica ni en la práctica. Sin embargo, falta en Kant —lo mismo en la filosofía teórica que en la práctica— una reflexión filosófico-trascendental acerca de aquellas condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la comprensión de significados y reglas que son cumplidos sólo en el medio del *lenguaje* y de la *comunicación*. En este sentido, el subjetivismo trascendental kantiano cumple aquellas condiciones que Husserl —de forma afirmativa— ha calificado como las condiciones de un «solipsismo trascendental o metódico».

En la filosofía teórica se muestra esto —como también en Husserl— en que es obviada la mediación lingüístico-comunicativa de la constitución de la validez intersubjetiva. Esta es presupuesta, por su parte, por nuestro entendimiento como «capacidad de conceptos» y de «reglas», si ha de poder referirse a datos empíricos de los sentidos en la forma de una *síntesis de la interpretación* (la «imaginación» y el «esquematismo del tiempo» no bastan aquí).

En la filosofía práctica se muestra el solipsismo metódico kantiano en

que confía, o tiene que confiar, al sujeto autónomo de buena voluntad, no solamente el querer en principio la universal e intersubjetiva validez de la legislación moral e imponérsela como obligación formal sino, aún más allá —sin acuerdo previo con los demás—, qué máximas de acción pueden ser válidas para todos como norma y legislación. Aquí se oculta, considerado de un modo más exacto, una desconsideración de la mediación comunicativa del sentido y la validez de las normas en dos dimensiones:

a) Por una parte se trata de la mediación por una tradición de sentido y de uso del lenguaje, sin la cual el individuo no se puede representar ninguna máxima, norma o institución. Para poder utilizar, incluso en el sentido de la «Ilustración» kantiana, su propio entendimiento y para poder decidir autónomamente sobre cuestiones prácticas, tiene que poder partir, ya siempre, de una comprensión *previa* del mundo y, en este sentido, también de normas *convencionales* y —en la moral vivida— de una «cultura de máximas»<sup>11</sup>. Aquí se trata, como se puede ver con facilidad, del *apriori de la facticidad* de una tradición comunitaria al que recurre el comunitarismo particularista —por ejemplo, de B. MacIntyre y de Rorty, como también Heidegger y Gadamer—.

El déficit de la filosofía trascendental kantiana, en relación a la facticidad *a priori* de la tradición comunitaria concreta en cada caso, está condicionado por el hecho de que el dualismo del punto de partida del sistema kantiano no previó una donación objetiva de tradiciones espirituales en el mundo de la experiencia, como, por ejemplo, una moralidad substancial. Aquí ha sido en realidad Hegel, si prescindimos de Herder, el que ha creado, con el concepto de «Espíritu objetivo», la base conceptual para las que, posteriormente, se habían de llamar «ciencias comprensivas [*verstehende*] del espíritu», como ciencias de la realidad «histórico-social» (Dilthey).

Sólo *ex post* —y, por tanto, como *factum*— puede ser comprendida la mediación histórica del problema de la constitución de un mundo de sentido espiritual —y, por tanto, también de las normas morales—. La reflexión hermenéutico-comprensiva sobre esta facticidad no es suficiente como mediación comunicativa del sentido y de la *validez universal de las normas morales*. Éstas —comprendidas como respuestas post-convencionales a la pregunta ¿qué debo hacer?, referida por principio al futuro— no se pueden en principio fundamentar solamente por recurso a la precomprensión de aquello que de hecho se hace —por ejemplo, en una buena *polis*— en una determinada situación (es decir, del *hos dei* aristotélico), digan lo que digan los neoaristotélicos<sup>12</sup>. Es ciertamente correcto que normas morales existen siempre de forma tradicional y,

11. R. Bubner, «Rationalität, Lebensform und Geschichte», en H. Schnädelbach (ed.), *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, pp. 198-217.

12. H. Schnädelbach, «Was ist Neoaristotelismus?», en W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 58-63.

como tales, codeterminan la orientación de la razón práctica. Sin embargo, la intelección existencial-hermenéutica de la dependencia de nuestro pensar respecto a una pre-comprensión contingente del mundo, no puede anular la intelección ilustrada de la *diferencia entre hechos y normas*.

b) Por otra parte, no basta el recurso formal del sujeto autónomo de la moralidad al imperativo categórico (como principio de prueba universalmente válido para aquellas normas que el sujeto solitario se puede representar) para demostrar, como aceptables por todos, normas concretas, en el sentido de una legislación universal. Lo que hay que hacer más bien es aplicar el principio de universalización del imperativo categórico, utilizado por Kant (como principio de verificación para máximas o medida de validez para normas, en el sentido de una legislación universal), a la *comunicación real con los interesados* (o sus representantes) y esto quiere decir: intentar probar como universalmente capaces de consenso las normas propuestas o ya dadas por la tradición. Aquí está, por así decirlo, la dimensión de futuro de la mediación comunicativa de la posible validez de reglas o normas, correspondiente al principio deontológico de universalización. Tampoco ésta ha sido prevista por Kant, en la filosofía teórica o en la práctica, en su función trascendental, es decir, como condición de la constitución de validez intersubjetiva. Aunque hay que notar que en los breves escritos políticos de Kant, en la *crítica del juicio* o en el escrito sobre la religión, hay indicaciones de una significación *quasi* trascendental-filosófica de conceptos como «comunidad», «espíritu comunitario», «aprobación de los demás», «vida pública». Indicaciones que dan ocasión, en la actualidad, para una radicalización trascendental-pragmática.

¿Cuál es la situación de esta segunda dimensión de la mediación comunicativa de la constitución de la validez intersubjetiva en el comunitarismo anglo-americano?

Me parece que ahora es posible hacer ver, en profundidad, los límites conceptuales del comunitarismo anglo-americano y la diferencia entre él y otro comunitarismo, no-particularista, del apriori de la comunidad de comunicación.

La segunda dimensión de la mediación comunicativa de la validez (la dimensión de una formación de consenso, orientada por el principio de universalización) presupone, a mi entender, como principio regulativo, la idea de una comunidad de comunicación ilimitada e ideal. Es más, esta comunidad tiene que ser anticipada, incluso contrafácticamente, como *supuesto de las condiciones ideales del discurso*, en cualquier discurso real en que se trate de resolver argumentativamente o de examinar críticamente pretensiones de validez—, pretensiones de verdad o pretensiones de corrección normativa. Esta anticipación tiene que ser efectuada a pesar de que la comunidad ideal de comunicación, como idea regulativa, nunca se pueda realizar en el espacio y en el tiempo y, por ello, ni siquiera se deba pensar como *factum*. En este postulado de una comunidad no particular se basa, por así decirlo, la dimensión de una *transformación*

*trascendental-semiótica o trascendental-pragmática* de la filosofía trascendental kantiana, de su concepto de razón teórica y práctica. Se podría hablar de un *comunitarismo trascendental* o de una filosofía trascendental de la intersubjetividad, en el sentido de una reciprocidad estrictamente generalizada.

Esta concepción no se encuentra, a mi parecer, en ninguno de los representantes del comunitarismo anglo-americano. Esto es comprensible dada la tendencia «destrascendentalizante» de la filosofía actual, posterior al giro lingüístico-hermeneúatico-pragmático. Pero no es algo obvio, si se piensa que una filosofía de la comunidad de comunicación ilimitada e ideal se funda precisamente en los Estados Unidos: por Charles Peirce, el último Josiah Royce y su discípulo G. H. Mead<sup>13</sup>. El comunitarismo no se basa, sin embargo, en éstos, sino más bien en Aristóteles, Wittgenstein y la hermenéutica (Heidegger y Gadamer) y además, gracias a Charles Taylor, también en Hegel. (Sobre esto tengo que volver.)

De todas formas, ni el comunitarismo anglo-americano, ni los pensadores mencionados conocen una orientación normativo-deontológica al futuro, es decir, una orientación del deber, en el sentido de una trascendencia posible de la pertenencia fáctica a una determinada tradición comunitaria, mediante una formación universalista de consenso. No se puede prever por tanto —en cuanto yo veo— algo así como una fundamentación racional de normas universalmente válidas —por ejemplo, los derechos humanos—. Esto es válido, a mi entender, a pesar de que, observados más de cerca, ninguno de los comunitaristas puede salir adelante sin el presupuesto, ocasionalmente tácito, de normas universalmente válidas en sus «valoraciones fuertes», con relación a las normas e instituciones de la propia tradición. Y sin embargo, una cosa es referirse a la tradición particular de una comunidad, en la que, de forma casual, también se reconocen normas universalmente válidas —por ejemplo, las del derecho natural— y otra el fundamentar la validez universal de esas normas como tales, es decir, sobre la base de principios que trascienden la tradición particular de esa comunidad. Esto último se considera por el comunitarismo como imposible e innecesario. Pero de aquí se sigue la consecuencia de que, o tiene que renunciar a cualquier fundamentación racional de principios o de estándar de racionalidad, o considerar posible una fundamentación racional de esos estándares —por ejemplo, de verdad o de corrección normativa— sobre *standards* particulares de racionalidad. En ambos casos lleva esto —a mi parecer— a la imposibilidad, para la posición comunitarista, de una fundamentación *performativamente consistente*.

Esto se puede ver en A. MacIntyre, un metafísico dogmático-contex-

13. Sobre Peirce y Royce, cf. K.-O. Apel, «Szientismus oder transzendente Hermeneutik?», en Id., *Transformation der Philosophie* II, cit., pp. 178-219. Para Mead, cf. H. Joas, *Praktische Intersubjektivität. Die Entwicklung des Werkes von G. H. Mead*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1980 y también J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns* II, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, cap. V.



tualista y, al mismo tiempo, substancialista y, también, en su antípoda R. Rorty, liberal-comunitarista, que acepta el relativismo histórico. En MacIntyre se puede ver en que oficialmente tiene que suponer que las preguntas *Whose Justice? Which Rationality?* se pueden plantear con sentido sin tener que aceptar, para su posible respuesta, una racionalidad universal y uniforme *a priori*. Inoficialmente compensa esta inconsistencia performativa en cuanto, en su reconstrucción del proceso interno de aprendizaje de tradiciones, recurre inocentemente a universales como *verdad como adecuación con la realidad*, o *aprender sobre la base de una acomodación a la realidad*, o, en caso necesario, *reconocimiento de la superioridad de una tradición cultural extraña*<sup>14</sup>. En Rorty la inconsistencia performativa de la argumentación se muestra en que él —aparentemente liberal— admite la mera contingencia y relatividad de todos los *standards* normativos de la propia tradición cultural y, sin embargo, aboga por ella de forma retórico-persuasiva, llegando incluso a aceptar dogmáticamente la ruptura de la discusión frente a partidarios de tradiciones extrañas<sup>15</sup>. Prescindiendo de motivaciones muy diversas —por ejemplo, conservadoras o modernistas— se muestra aquí, a mi entender, que la falta de una forma de pensamiento que haga posible una adhesión comunitarista a Kant, o, por así decirlo, la obstrucción de la posibilidad de pensar un comunitarismo trascendental, prejuzga, en última instancia, la estructura lógica del comunitarismo. Esta tesis tiene que ser verificada a continuación en relación al comunitarismo universalista de Ch. Taylor.

3. Si he entendido a Ch. Taylor (me refiero en primer lugar a su obra monumental *The Sources of the Self. The Making of Modern Identity*<sup>16</sup>) se diferencia éste de los demás comunitaristas sobre todo porque él no parte del modelo de una comunidad, monádicamente cerrada, y de su historia, sino de la historia del progreso de la cultura humana occidental en su totalidad, en el sentido de una síntesis de tradiciones parciales, que ha tenido como consecuencia la sociedad o comunidad de la moderna democracia, configurada por el liberalismo de Locke y por el republicanism, en el sentido de Tocqueville. En el sentido de esta síntesis *substancialista*, que, como lo previó Hegel, asume y trasciende (*aufhebt*) las pretensiones universales de libertad y justicia (y también de la religión cristiana), se puede decir que Taylor es un universalista. Pero Taylor no es universalista en el sentido de la diferenciación entre el principio de justicia a realizar, universal y procedimental-comunitario por una parte y, por otra, las formas plurales de comunidad de vida humana, que hay que

14. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckwoth, London, 1988. Sobre esto, cf. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 208 ss.

15. R. Rorty, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge University Press, 1989 y *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, sobre todo pp. 175 ss.: «The Priority of Democracy to Philosophy». Sobre esto, cf. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 398 ss.

16. Ch. Taylor, *The Sources of the Self. The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1989; cf. también Id., «Die Beschwörung der *Civil Society*», en K. Michalski (ed.), *Europa und die «Civil Society»*, Klett, Stuttgart, 1989, pp. 52-84.

reconocer<sup>17</sup>. Esta última concepción de complementariedad se da, sin embargo, a mi entender, como estructura fundamental de la ética del discurso y su concepción de un comunitarismo trascendental<sup>18</sup>.

La cuestión que se plantea en el contexto de nuestro problema se puede formular de la manera siguiente: ¿es posible que un *ciudadano del mundo*, reivindicado moral y jurídico-políticamente, consiga su identidad solamente por medio de una *síntesis ex-post* de una tradición cultural concreta, por muy amplia que ésta sea? Es decir, ¿es posible conseguir así *la identidad de un hombre moderno*, que está dispuesto a hacer justicia incluso a las tradiciones culturales no-occidentales, aquellas tradiciones que se escapan a aquella síntesis substancial, en el sentido de Hegel, y que, precisamente por eso, tienen que ser, en su pluralidad, protegidas del eurocentrismo? (En el sentido de esta pregunta habría que asumir la discusión con un representante de la filosofía latinoamericana de la liberación, Enrique Dussel, que, con E. Lévinas, pone en cuestión el «nosotros» de la cultura occidental [europeo-norteamericana], desde el punto de vista del «otro», es decir, de las masas del tercer mundo, caído en la miseria, excluido hasta ahora de esa tradición y de la correspondiente comunidad de comunicación<sup>19</sup>). Me parece que la pregunta tiene que ser respondida negativamente, porque el universal de la síntesis substancialista de Taylor es un «universal concreto», en el sentido de Hegel. Cualquier *síntesis ex-post* desde el punto de vista del presente deja fuera de sí la mediación comunicativo-discursiva referida al futuro, es decir, todavía por realizar, del principio de la justicia, a través del acuerdo y la formación de consenso con el «otro», por ejemplo, con las culturas no-integrables, no-occidentales.

Ch. Taylor participa aquí, a mi entender, del sino de Hegel, que quería asumir y trascender (*aufheben*), mediante una *síntesis ex-post* substancialista, el progreso universal de la eticidad substancial y, como «momento» de ésta, también los logros del punto de vista universalista de la «moralidad» en el sentido de Kant. Tampoco Hegel lo pudo conseguir, porque él mismo, como filósofo limitado, no podía colocarse en el «punto de vista absoluto», al final de la historia. En lugar de eso tuvo que proclamar en su propio presente el primado de la eticidad substancial de un estado particular —que tenía que luchar contra otros estados— contra el estado de conciencia universalista de ciudadanos individuales.

17. Véase la crítica de Taylor a Habermas o al mismo Kant, en *o. c.*, pp. 63 ss., 86 ss., 509 ss., 514, y la recensión de M. Frank en «Die Wiederkehr des Subjekts»: *Internationale Zeitschrift für Philosophie* (Stuttgart), de próxima publicación.

18. J. Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit - was macht eine Lebensform «rational»?», en H. Schnädelbach, *Rationalität*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984, pp. 218-235 y del mismo, «Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der Praktischen Vernunft», en Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 100-118. También K.-O. Apel, «Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Missverständnisse», en Id. *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 154-178.

19. Véase el artículo de Enrique Dussel en R. Forner-Betancourt (ed.), *Ethik und Befreiung*, Augustinus-Buchhandlung, Aachen, 1990 y en Id., «Diskursethik oder Befreiungsethik?», *ibid.*, 1992.

Con esto Hegel, a mi entender, ha dejado claros los límites filosófico-morales de cualquier posible comunitarismo no-trascendental, es decir, los límites de aquel comunitarismo que tiene que tener en cuenta solamente el universal concreto de una comunidad existente de hecho, pero no el infinito «malo», según Hegel, de una referencia universal-comunitaria, en el sentido de «idea regulativa»<sup>20</sup>.

### III. LAS CONDICIONES COMUNITARIAS DE LA IDENTIDAD DE LA PERSONA MODERNA

1. Con esta toma de posición respecto a *The Sources of the Self* de Taylor —breve y simplificada— queda indicada una parte de mi respuesta a la pregunta sobre *las condiciones comunitarias de la identidad personal del hombre moderno*. Ésta no está determinada sólo históricamente. Más bien —o, por lo menos, también— incluso en el sentido de una clasificación normativa, por la referencia del sujeto de la razón práctica a la comunidad ideal de comunicación, contrafácticamente anticipada. Esta respuesta no es, ciertamente, suficiente. Hoy tiene que ser ulteriormente diferenciada. Para este fin quisiera, en primer lugar, señalar otro *characteristicum* del *main stream* comunitarismo.

A mi entender, es notable, no solamente en el aspecto ético, que la mayor parte de los comunitaristas en sus obras hable siempre solamente del deseable establecimiento de una nueva sociedad o comunidad —prácticamente, la mayoría de las veces, de la propia— aquí, por lo demás, como Rawls, cuya teoría de la justicia ellos critican.

Prácticamente nunca hablan de las relaciones *internas*, en cuanto ética o jurídicamente relevantes, entre las diversas comunidades o sociedades dentro del ámbito de la sociedad humana, que en el presente se han convertido en una comunidad de destino, incluso en el aspecto moral. A este respecto Kant había llamado la atención sobre la dificultad de realizar en un solo territorio un orden estatal-republicano, es decir, con independencia de que simultáneamente se realice un orden jurídico civil a escala mundial por una confederación de estados<sup>21</sup>. (Y lo que Kant dice aquí de ese orden cívico mundial vale también, a mi entender, de un orden económico mundial que hoy, más que nunca, está en relación recíproca con un orden jurídico y político.)

Se da hoy una imbricación internacional de derechos e intereses en numerosos ámbitos de problemas —así, por ejemplo, en el crecimiento demográfico, los movimientos migratorios, el derecho de asilo, el esta-

20. Sobre esto, cf. K.-O. Apel, «Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden?», en Id., *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 103-153.

21. I. Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, Akad. Textausgabe VIII, De Gruyter, Berlin, 1968, pp. 24 ss.

blecimiento de los derechos del hombre, las conferencias monetarias y la problemática de la deuda—. Finalmente en los esfuerzos de los estados para contener las guerras y, no en último lugar, en el terreno de la ecología. Si los comunitaristas tuvieran en cuenta desde el punto de partida de su problemática esta imbricación de derechos e intereses, entonces, a mi parecer, propondrían muchos de sus problemas preferentes de forma totalmente diferente que cuando se discuten únicamente en el contexto de la oposición al liberalismo de los llamados derechos negativos de libertad, en una sociedad o comunidad determinada.

Esto concierne sobre todo a la cuestión, que desde Rawls está en primera línea de la discusión, acerca de la prevalencia de lo *justo* sobre lo *bueno*, es decir, de una ética deontológica de la justicia, de origen kantiano, sobre una ética —de origen aristotélico— de auto-realización teleológica del individuo, así en el caso del republicanismo comunitarista o de comunidades organizadas estatalmente.

A mi parecer, se puede ver fácilmente lo siguiente: dentro de una comunidad moderna republicana, en el sentido ideal de la mayor parte de los comunitaristas, hay ciertamente una tensión entre el *bien* en cuanto *telos* de la comunidad y el *apriori* de los mismos derechos de libertad de los individuos y, por consiguiente, entre el derecho positivo de participación —en el sentido de los comunitaristas— y el derecho negativo de libertad —en el sentido de los liberales—. Sin embargo, este antagonismo no se puede desarrollar adecuadamente si se hace abstracción de los problemas internacionales. El problema clásico, con el que esto se puede aclarar, es el del servicio militar o del derecho a la objeción de conciencia. Otro problema que, en tiempos de guerra, puede estar más o menos implicado en éste, es la requisita o utilización de la propiedad privada para fines comunitarios.

Si se limita uno a la consideración de *una sola comunidad* —ensayada en el estado de Platón, o Cicerón, Maquiavelo, Montesquieu y Hegel hasta Tocqueville— pongamos una república en el sentido del ideal comunitarista, se puede argumentar con Sócrates en favor de la preferencia del *telos* comunitario o del *bien* frente a los mismos derechos de libertad negativa del individuo. Porque en una situación crítica se puede indicar que el individuo podría haber emigrado, pero en los buenos tiempos no ha hecho uso de ese derecho. Por tanto tiene ahora la obligación (y al mismo tiempo el sentido positivo de libertad, en el sentido de identificación con la libertad de la comunidad) de postergar sus derechos negativos de libertad y así, por ejemplo, no negarse al servicio militar o no transferir su capital a un banco extranjero.

Estos mismos problemas se describen de forma completamente distinta si no se hace abstracción de los problemas de la humanidad y de las relaciones internacionales. (Yo supongo ahora que la humanidad, como sociedad empíricamente intranscendible por nosotros, representa prácticamente la dimensión *universal* de la intersubjetividad y reciprocidad, así, por ejemplo, en la cuestión de los derechos del hombre, que son tenidos

en cuenta, como tendencia, en todas las constituciones de las modernas democracias.)

Ahora, a mi parecer, se puede apostar mucho más fácilmente por la igualdad de derechos de libertad de todos los hombres (y dicho sea de paso, también por las obligaciones de la justicia distributiva de forma global) frente a los fines ocasionales y por consiguiente, el *bien ocasional*, en el sentido de la eticidad substancial, de comunidades meramente particulares. Pues ahora se puede distinguir mucho más fácilmente la reivindicación de los derechos negativos de libertad —que están motivados por la voluntad de una justicia universalmente válida— (la objeción de conciencia por auténticos motivos de conciencia o la crítica comprometida a la propia nación), de la reivindicación puramente egoísta del derecho a negarse a participar —por ejemplo, por holgazanería o por maledicencia contra los suyos—. Como criterio aparece ahora la fuerza de adhesión internacional (tendencialmente universalista) de los derechos individuales y de los motivos, en el sentido de su reconocimiento a través de una publicidad mundial ilustrada.

2. Con esta argumentación no se responde ciertamente a la pregunta siguiente —sobre todo como está planteada por Ch. Taylor—: ¿es pensable, en general, socio-ontológicamente, que un hombre pueda conseguir una identidad personal sin solidarizarse con lo *bueno* y los fines de una comunidad particular, más allá de cualquier compromiso de justicia universalista, y esto quiere decir: sin un amor específico a una tradición específica de una comunidad o, brevemente, sin un *patriotismo*, que es más que un patriotismo de Estado (de la constitución), puramente internacional y abierto a la conexión? (Habermas<sup>22</sup>). Aquí me refiero sobre todo al artículo de Taylor: *Cross-Purposes. The Liberal-Comunitarian Debate*<sup>23</sup>.

Quisiera tomar esta pregunta como pretexto para completar mi toma de posición frente a *The Sources of the Self* de Taylor y, con esto, también mi respuesta a la pregunta sobre las *condiciones comunitarias de la identidad personal*. Y esta vez quisiera oponerme decididamente a Taylor y a la pretensión del comunitarismo no-trascendental. Yo creo que estoy obligado y facultado para esto desde el punto de partida de una ética del discurso, trascendental-pragmáticamente fundamentada.

Porque este punto de partida no era desde el principio únicamente *abstracto-trascendentalista*, sino también *dialéctico* y *referido a la historia*. Parto del doble principio del *apriori* regulativo de la *comunidad ideal de comunicación* y del *apriori* de la *facticidad* de la pertenencia a

22. Cf. J. Habermas, «Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität», en Id., *Eine Art Schadensabwicklung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, pp. 159 ss., e Id. «Verfassungspatriotismus - im allgemeinen und im besonderen», en Id., *Die nachholende Revolution*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990, pp. 147 ss.

23. Cf. Ch. Taylor, «Cross-Purposes: The Liberal-Comunitarian Debate», en N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Harvard University Press, Cambridge, 1989, pp. 159-181.

una *comunidad real de comunicación*. Y, en este segundo momento del *apriori* dialéctico, acepto conscientemente las intuiciones del *giro lingüístico-hermenéutico-pragmático* de la actual filosofía.

Teniendo en cuenta este segundo momento creo que se debe decir que un hombre finito —un hombre de carne y hueso y un hombre con *tymos*, en el sentido de Platón (y de Fukuyama)— no puede conseguir o conservar su identidad personal sin un patriotismo en el sentido de Taylor y esto quiere decir: no solamente en el sentido de un patriotismo de Estado (de constitución), internacionalmente abierto a la conexión<sup>24</sup>. Tengo que añadir en seguida que éste último, como el patriotismo específicamente postconvencional, al que le subyace, a mi entender, el comunitarismo trascendental de la comunidad ideal de comunicación como idea regulativa, tiene que tomar hoy una primacía normativo-moral relevante.

El problema es aquí, en principio, el mismo que en la relación de complementariedad de la *filosofía moral deontológica de la justicia* y la *ética de la vida buena*: la primera necesita incondicionalmente una complementación por medio de la segunda. Pero puede también exigir hoy una prioridad que impone a la segunda condicionamientos restrictivos y esto fundamentalmente por dos motivos:

a) Solamente la *ética de la justicia* puede fundamentar hoy la validez universal de normas, que aseguren a todos los individuos y comunidades particulares *el mismo derecho para la realización de una vida buena*. En este sentido es absurdo, a mi entender, dar la primacía a la autenticidad de la vida buena —sea de individuos sea de comunidades particulares— sobre la autonomía de la identidad razonable, tal y como sucede con frecuencia en el comunitarismo particularista —como en otro tiempo en el existencialismo—. *Autenticidad y autonomía de la razón* constituyen momentos idealmente complementarios de la *identidad postconvencional* de la persona moderna. (El único que, entre los últimamente llamados filósofos existencialistas, ha expuesto esto con claridad es, a mi entender, K. Jaspers<sup>25</sup>.) Esto no impide que en situaciones concretas de la vida se llegue a tensiones entre las dos exigencias éticas, en sentido amplio, como hay que mostrar todavía.

b) La segunda razón, por la que en el momento actual corresponde una prioridad a la *ética deontológica de la justicia*, es específicamente teórico-discursiva. Según las normas del procedimiento de la fundamentación última —trascendental-pragmática—, la *ética deontológica* del discurso cede al discurso práctico de los interesados la fundamentación de las normas materiales y circunstanciales. Este método fluidificado, por así decirlo, de fundamentación de las normas, puede solucionar la tensión

24. A mi parecer esta concesión, que tiene que ser matizada en lo que sigue, se deduce también de la posición de Habermas (cf. *supra*, nota 22) que reconoce también la problemática de la concreta formación de identidad referida a tradiciones particulares de una comunidad.

25. Cf. K. Jaspers, *Vernunft und Existenz* [1935], Piper, München, 1984.

ulterior entre deontología y teleología de la vida buena, incluso en el tema del acuerdo comunicativo —y también del acuerdo entre personas— en el sentido del equilibrio entre autonomía y autenticidad.

Con esto ciertamente no se ha respondido de manera suficiente a las preguntas, íntimamente relacionadas, sobre las condiciones comunitarias de la posibilidad de identidad personal y sobre el modo y función de un patriotismo hoy todavía posible y necesario. Haría falta aquí una diferenciación, en profundidad, de las referencias comunitarias y sociales, constitutivas del proceso de socialización del hombre, tal vez en el sentido del tópico, proyectado por Rainer Forst, de las «relaciones de reconocimiento»<sup>26</sup>

Sin embargo, quisiera en este contexto aludir, brevemente al menos, a un punto del debate entre ética del discurso y comunitarismo. Un punto en el que yo desde la arquitectónica, por así decirlo, del principio trascendental-pragmático pueda salir algo más al encuentro de Ch. Taylor —quizá a costa de la arquitectónica habermasiana de la ética del discurso—. Se trata de la pregunta acerca de la posibilidad de llevar a cabo la distinción entre la perspectiva deontológica y la evaluativa-teleológica de la ética, que en tiempos recientes ha radicalizado Habermas, de tal manera que prefiere reservar la palabra ética únicamente para la segunda perspectiva<sup>27</sup>

Comparto el motivo de la distinción habermasiana, como puede haber quedado claro en lo que precede, pero no creo que se pueda radicalizar la distinción de estas perspectivas en el sentido de una disyunción completa. Y esto por dos razones que parecen internamente interdependientes:

a) Una razón se deduce inmediatamente de la cuestión sobre la especie y función del patriotismo hoy posible y necesario. Esta pregunta, en el sentido de sus consecuencias éticas para la autoelección responsable del individuo, no se puede plantear, a mi entender, si las categorías de *valoración* y *teleología* se limitan en todos los aspectos a la *realización auténtica de la vida buena*, constitutiva para un individuo o para una comunidad particular, es decir, si *a la voluntad autónoma de justicia*, que está referida a *la identificación con una comunidad ideal de comunicación*, no se le atribuye también la posibilidad de una valoración y de un establecimiento supremo de finalidad, por tanto, si se prefiere, «una profunda valoración» en el sentido de Ch. Taylor. Esta valoración, orientada universalistamente en el sentido de la justicia, es ciertamente distinta, en su *telos*, de las valoraciones de una ética de la vida buena. Pero precisamente para poder pensar esa diversidad como tensión constitutiva de la identidad de la persona moderna, tiene que ser pensable, en principio, también una valoración teleológicamente relacionada, en el sentido de una filosofía moral de la justicia.

26. R. Forst, o. c. en nota 1.

27. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, cit., pp. 100 ss.

b) En este punto se puede hacer valer la segunda razón para una disyunción no completa entre las perspectivas deontológica y valorativo-teleológica. La distinción habermasiana de las perspectivas podría, creo yo, fundamentar una total disyunción en el caso, y sólo en el caso, de que se pudiera fundamentar satisfactoriamente la filosofía moral deontológica haciendo abstracción totalmente del contexto histórico. Por así decirlo, sin tener que tener en cuenta para su aplicación una responsabilidad, referida a la historia, de esa filosofía moral. Bajo estos presupuestos abstractivos, que por lo demás son frecuentes en la deontología desde Kant, se podría pensar la fundamentación de la validez de las normas procedimentales del discurso práctico en el sentido del *principio de comprobación de la posibilidad de consenso universal*, sin recurso a las valoraciones y establecimientos individuales de fines. Porque el *telos* de la formación, universalmente válida, de consenso se puede comprender —como para Kant la posibilidad de universalización de las máximas— prescindiendo de todos los establecimientos auténticos de fines y las valoraciones de los individuos. Es, por así decirlo, inmanente al discurso. Así parece haber sido pensado el principio deontológico del discurso en Habermas.

Sin embargo, en el momento en el que se asume y se trasciende (*aufhebt*) la abstracción de la responsabilidad, referida a la historia, de la ética del discurso, para su propia aplicación, se cambia el problema de la fundamentación de la ética del discurso. Hay que tener ahora en cuenta que, en la situación histórica actual, no están dadas, de ninguna manera, las condiciones de aplicación para la ética del discurso, por ejemplo, la solución consensual-comunicativa de los conflictos de intereses, mediante discursos prácticos sobre pretensiones normativas de validez. Falta la realización de un orden jurídico a nivel mundial. (Y sólo un orden jurídico, que funcione, hace en general exigible la moral para los hombres<sup>28</sup>.)

En este lugar la parte A de la fundamentación de la ética del discurso tiene que ser completada, como ya he propuesto, mediante una parte B de la fundamentación y no meramente mediante una parte aplicativa. No puedo detenerme más en esto. Solamente un punto tengo que subrayar en el contexto actual: en la situación, presupuesta ahora, en la que no están dadas todavía las condiciones de aplicación para el discurso práctico, en el sentido de un principio universalista-procedimental del discurso (de acuerdo en el presupuesto), para cada hombre de buena voluntad, que ha comprendido el principio fundamental de la ética del discurso como moralmente obligatorio y, en ese sentido, ha reconocido la obligatoriedad del mismo, se convierte en obligación deontológica el colaborar en el establecimiento, a largo plazo, de las condiciones de aplicabilidad de la ética del discurso. (Esto vale sobre todo para aquellas situaciones en las

28. Cf. K.-O. Apel, *Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik*, cit.



que no es permisible —por razones ético-responsables— la separación [ofrecida por la ética del discurso] de la acción orientada al acuerdo y la acción estratégica. Esto quiere decir: la realización de las condiciones de aplicación de la ética del discurso se convierte ahora en un *telos*, a cuya luz incluso las valoraciones situacionales son posibles y necesarias.)

Evidentemente, este establecimiento de finalidad y la valoración correspondiente no son *obligaciones individuales relativizables*, como aquellas de una *auténtica autoelección* en el sentido de una *ética de la vida buena*. Son más bien universalmente válidas, sin más, como obligaciones teleológico-evaluativas. Todo hombre moderno tiene que ajustarse a ellas. Aquí, a mi entender, se hace totalmente claro por qué el hombre moderno está en la tensión entre la autonomía de la razón y la auténtica autoelección y, en este sentido, también en la tensión entre un patriotismo, orientado de forma particular-histórica y el otro patriotismo de la constitución (de Estado) capaz de integración universalista, y por qué, en un caso decisivo, tiene que dar la preferencia a este último, pensando, por así decirlo, con Kant contra Hegel.

[Traducción de Ricardo Franco, revisada por Luis Sáez Rueda]

## EL TRASCENDENTALISMO ÉTICO Y LA VIDA BUENA

*Remedios Ávila Crespo*

## I. LA NECESIDAD DE UN PRINCIPIO ÉTICO OBLIGATORIO E INTERSUBJETIVO

En diversos lugares de su obra reconoce Apel la existencia de una paradoja que singulariza y marca nuestro tiempo<sup>1</sup>. Por un lado, resulta cada vez más acuciante la necesidad de adoptar una normatividad ética de carácter universal, tanto por la unificación de nuestra civilización a escala planetaria, como por los riesgos y las consecuencias para toda la humanidad que entrañan determinadas acciones u omisiones. Por otra parte, la idea de validez intersubjetiva, lastrada por el prejuicio cientificista de una objetividad normativamente neutral o no valorativa, conduce al extremo opuesto: a la aparente imposibilidad de una norma ética universal.

En el camino hacia la resolución de esta paradoja, Apel considera la naturaleza especial de la relación entre ciencia y ética, y señala que la diferencia entre el objetivismo no valorativo de la ciencia y el subjetivismo existencial de la ética se corresponde con la separación liberal entre la esfera pública y la privada, trasunto, a su vez, de la división de poderes entre estado e iglesia. Además, la separación entre ciencia y ética responde a la distinción entre ser (razón teórica, esfera de los hechos) y deber ser (razón práctica, esfera de los valores), distinción que se pretendió superar, desde el punto de vista de una dialéctica de la historia, por Hegel y Marx. Pero ni el «socialismo científico» ni las democracias liberales han conseguido ofrecer una respuesta satisfactoria a la cuestión acerca de cómo es posible hacerse cargo moralmente de los efectos que se siguen de la praxis humana en nuestro tiempo.

El primero no garantiza que la determinación de los fines éticos fun-

1. Cf. al respecto y entre otros, K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía II*, trad. castellana A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill, Taurus, Madrid, 1985, pp. 341 ss. También y del mismo autor *Estudios éticos*, trad. castellana C. de Santiago, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 105 ss.

damentales sea decidida libremente y por todos, sino más bien por una élite minoritaria. El recurso a las convenciones o convenios colectivos por parte de las democracias liberales tampoco resulta convincente, pues, ¿cómo se fundamenta la convención? ¿es posible justificar «una norma que obligue a cada individuo a considerar como un deber perseguir un convenio vinculante con los demás hombres y mantenerse después en el convenio hallado»?<sup>2</sup>. Si existe una norma así, ésta no puede ser justificada mediante convenio o convención.

Tampoco la libre aceptación, ella sola, resulta suficiente para fundamentar la obligatoriedad de las normas públicamente válidas: se necesita, al menos, la presencia de un presupuesto ético-material (el deber de tomar en cuenta a todos los afectados) y de otro ético-formal (el deber de lograr acuerdos sinceros y cumplirlos)<sup>3</sup>. En definitiva y frente al contractualismo liberal de la moral, Apel sostiene la necesidad de un principio ético obligatorio e intersubjetivo, cuya fundamentación se intentará mediante el presupuesto lógico-trascendental de una comunidad de comunicación.

## II. LA REFLEXIÓN TRASCENDENTAL COMO MODELO DE FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA FILOSÓFICA

Tres presupuestos claves de la filosofía analítica impiden, según Apel, la fundamentación última de una ética normativa y son los siguientes: *a*) a partir de hechos no pueden derivarse normas; *b*) la ciencia versa sobre hechos; *c*) sólo la ciencia puede aspirar a la validez intersubjetiva. De todo ello se deriva la imposibilidad de una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética. Apel, que sostiene que dicha fundamentación es posible, ensaya una doble estrategia<sup>4</sup>: de un lado, intentará demostrar que no todas las ciencias son ciencias puras de hechos no valorativas; de otro, en el caso de la ciencia axiológicamente neutral, intentará demostrar que es necesario presuponer la validez intersubjetiva de normas morales.

La primera estrategia muestra que las ciencias humanas no son posibles sin una determinada valoración moral. Incluso cuando los motivos de la conducta humana se consideran casi como causas, siempre se presupone una comprensión valorativa de la conducta, que se ajusta a o se desvía de normas. Con todo, Apel está muy lejos de asumir que el círculo hermenéutico entre comprensión y valoración pueda cumplir la función de fundamentación de la ética: una formación puramente hermenéutica conduce a la «paralización del juicio moral y del compromiso político-moral», y se encuentra incapacitada para superar la desorienta-

2. *La transformación de la filosofía II*, cit., p. 356.

3. *Estudios éticos*, cit., p. 117.

4. *La transformación de la filosofía II*, cit., pp. 359 ss.

ción y el desconcierto que produce la voluntad de «comprenderlo todo»<sup>5</sup>. Desde ahí y desde la consideración de acuerdo con la cual el progreso hermenéutico —en el sentido de comprender mejor a largo plazo— es inconcebible sin presuponer una ética normativa, Apel sienta la necesidad de una hermenéutica crítica.

La segunda estrategia es la que realmente permite a Apel una fundamentación racional de la ética. Desde ella se mantiene la tesis siguiente<sup>6</sup>: el imperativo ético supuesto necesariamente en la ciencia es una norma ética universal e incondicionada y proporciona una respuesta a la pregunta sobre si la ciencia debe ser.

Apel no sostiene que el uso o el seguimiento solo de leyes lógicas presente inmediatamente un fundamento para la ética, pues el uso lógicamente correcto del entendimiento puede ser seguido por una voluntad perversa. No es que la lógica *implique* una ética; lo que Apel sostiene es que la lógica y el resto de las disciplinas científicas *presuponen* una ética como su condición de posibilidad<sup>7</sup>. La validez lógica de los argumentos no puede comprobarse sin presuponer una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso; una comunidad de comunicación en la que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos<sup>8</sup>.

Con el propósito de mostrar esto, recurre Apel a la teoría de los actos de habla y a la distinción entre los niveles performativo y proposicional del discurso. Es en el nivel performativo del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y la validez de los enunciados en el que se presupone la ética. Y no es posible comprender argumentos prescindiendo de la dimensión pragmática<sup>9</sup>: la ética de la lógica hay que buscarla, retrocediendo re-constructivamente a las condiciones pragmático-trascendentales de posibilidad de la lógica y de la ciencia, en el *a priori* de la comunidad de comunicación.

A partir de aquí conviene hacer dos consideraciones. La primera de ellas tiene que ver con lo señalado con anterioridad sobre el posible uso correcto del entendimiento que podría hacer una voluntad perversa. Eso implicaría que el demonio *podría* comportarse conforme al deber, como admite Apel recordando a Kant<sup>10</sup>. Pero Apel va más allá: desde el momento en que alguien así hace uso correcto del entendimiento y se comporta, por tanto, como miembro de la comunidad de comunicación, en tal caso *tendría que* comportarse con arreglo al deber, es decir, como si hubiera superado el egoísmo y, por tanto, a sí mismo. Alguien que esté dispuesto a argumentar —sostiene Apel— no tiene otra salida que acatar

5. *Ibid.*, pp. 367 y 368.

6. *Ibid.*, pp. 376-377.

7. *Ibid.*, p. 379.

8. *Ibid.*, pp. 379-380.

9. *Ibid.*, pp. 381-383.

10. *Ibid.*, pp. 384-385.

la norma presupuesta por la voluntad de verdad, que no puede ser un «imperativo hipotético» en el sentido kantiano, es decir, «motivado por un interés patológico en una meta empírica»; sino un imperativo categórico, movido por un interés práctico de la razón teórica misma.

La segunda consideración permite diferenciar las posiciones respectivas de Popper y de Apel y se refiere al hecho de que la norma ética, que según Apel la lógica presupone como su condición misma de posibilidad, implica el deber de aplicar la lógica y la ciencia, y responde a la pregunta acerca de si la ciencia misma debe ser. Esto, aunque parece conducir a un círculo lógico, conduce a Apel, por el contrario y como se verá a continuación, hasta el sentido de la reflexión trascendental.

Popper, que rechaza la posibilidad de una fundamentación última, declara que su opción racionalista —frente a cualquier otra oscurantista o irracionalista— se basa exclusivamente «en un acto de fe que tiene una calidad moral»<sup>11</sup>. Apel refuta este decisionismo ético-práctico (la opción irracional por el racionalismo), mostrando los presupuestos ético-normativos no sólo del racionalista crítico, sino los del escéptico radical que, en la medida en que habla, da fe, lo quiera o no, de unos compromisos mínimos con la racionalidad. En definitiva, a la pregunta radical de por qué se debe ser racional y responsable, Popper responde aludiendo a una decisión pre-racional y, en ese sentido, moral, mientras que Apel sostiene que esa decisión no podría ser fundamentada, si por fundamentación se entiende la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones; pero sí puede ser fundamentada de otra manera, aunque para ello sea preciso romper la equiparación entre fundamentación filosófica y deducción lógica de proposiciones<sup>12</sup>.

Se aborda así la situación problemática y circular referida antes. Si toda fundamentación presupone la validez de la lógica y si ésta presupone la de la ética, parece imposible fundamentar la ética y la lógica sin caer en un círculo o en un regreso al infinito. Ahora bien, esto sólo ocurre si se consideran del todo equiparables fundamentación última y deducción en el marco de un sistema axiomático. Pero no es este el caso, y la advertencia de que la lógica no puede fundamentarse así, porque es ya siempre presupuesta en toda fundamentación, constituye la prueba de la necesidad de recurrir a un tipo de fundamentación filosófica: la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación. Cuando en una discusión filosófica sobre fundamentos, se comprueba que algo no puede ser fundamentado por principio, porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, no se ha consignado meramente una aporía, sino que se ha alcanzado un conocimiento tal como lo entiende la reflexión trascendental<sup>13</sup>.

Todos aquellos presupuestos que no pueden ser discutidos sin *petitio*

11. *Estudios éticos*, cit., p. 131.

12. *Ibid.*, p. 138.

13. *La transformación de la filosofía II*, cit., pp. 385-386.

*principii*, o sin caer en autocontradicción performativa constituyen el fundamento pragmático-trascendental de todo argumento. A estos presupuestos pertenecen no sólo los principios de la lógica formal, sino los de una pragmática universal de la argumentación en cuanto comunicación humana. En definitiva, son trascendentales aquellas condiciones que hacen posible el diálogo, pero que, precisamente por ello, no se establecen mediante él. El diálogo, a lo sumo, las explicita, pero no las determina, porque él está ya siempre determinado por ellas.

La autorreflexión como paradigma genuino de la reflexión filosófica está presente ya en el libro IV de la *Metafísica* de Aristóteles, en el que el principio de no contradicción es demostrado indirectamente *via refutationis*. Lo está también en la exigencia hegeliana de la reflexión sobre la propia pretensión indispensable de verdad. Desde ahí, advierte Apel<sup>14</sup>, que una posición como la mantenida por Descartes no habría tenido razón de ser, y hubiera tenido que admitirse no sólo la existencia del pensamiento, sino, además, la de un mundo exterior. Pues con la hipótesis de que al final *todo* lo que sostenemos como realmente existente sólo existiría en nuestros sueños, se destruye el sentido intencionado de la hipótesis, porque este sentido depende del presupuesto de que existe un mundo fuera de nosotros, de forma tal que podemos aprender la distinción lingüística entre lo realmente existente y un mero sueño.

### III. LA NORMA ÉTICA COMO PRESUPUESTO DEL SENTIDO DE LA ARGUMENTACIÓN

El reconocimiento de las condiciones comunicativo-lingüísticas, separa los planteamientos respectivos de Kant y de Apel, aunque éste reconoce<sup>15</sup> el valor del descubrimiento del imperativo categórico como principio de universalización, que ahora —en la «transformación de la filosofía»— hay que entender como principio de una reciprocidad consecuyente y generalizada de derechos y obligaciones. Además, se encuentra en Kant el postulado de una comunidad ideal, bajo la forma de un reino de los fines. Pero, al no tener en cuenta la dimensión de una comunidad real de comunicación como condición de posibilidad de un pensamiento válido, no pudo establecerse una vía de acceso desde la razón teórica a la razón práctica.

El citado reconocimiento conduce también a Apel a rechazar una vez más la posición de Popper<sup>16</sup>. En efecto, si fuera correcto que la decisión de ingresar en la discusión racional fuese ella misma una decisión irracional, entonces sería posible también situarse en el lugar de alguien que se encuentre en un momento anterior al ingreso en la discusión.

14. *Estudios éticos*, cit., p. 155.

15. Cf. K.-O. Apel, «El desafío de una crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad»: *Anales de la cátedra de Francisco Suárez* 29 (1989), p. 71.

16. *La transformación de la filosofía* II, cit., p. 393.

Pero este supuesto del solipsismo metódico no es posible mantenerlo. Estamos ya desde siempre en la razón y quien se decida por la opción oscurantista sólo puede comprenderla suponiendo aquello que niega, y con su decisión abandona la comunidad de comunicación y renuncia a autocomprenderse y a autoidentificarse.

La argumentación es para Apel irrefutable<sup>17</sup>, hasta el punto de que el discurso argumentativo no puede ser rechazado por un escéptico o por un relativista. Ciertamente Apel no niega la posibilidad del cínico, que, comprendiendo la validez de la norma básica, decide actuar en contra de ella. Pero sostiene que un cínico por principio —que hay que distinguir del que alguna vez se dispensa del cumplimiento de la ley ética— no puede mantener su identidad como animal racional de una manera no patológica<sup>18</sup>. Quien no participa en el discurso, quien abandona toda comunidad posible de seres racionales inicia una vía patológica al final de la cual se encuentra la pérdida de su propia identidad que siempre es proporcionada dialógicamente y es, de acuerdo con Aristóteles, «como una planta»<sup>19</sup>. Según Apel, «en todo juego del lenguaje humano tiene que estar dado *a priori* el paso posible al discurso argumentativo, especialmente al discurso práctico, como instancia posible de la fundamentación crítica de las normas, es decir, de la legitimación, y como única posibilidad, en caso de conflicto, del comportamiento *consensual*, frente al puramente *estratégico*, que en todo momento puede transformarse en lucha abierta»<sup>20</sup>.

El *a priori* de la comunidad de comunicación sustituye al *a priori* de la filosofía trascendental tradicional; pero, al decir de Apel<sup>21</sup>, no se trata ni de un supuesto idealista, ni de un supuesto materialista. Su singularidad radica en caracterizar el principio de una dialéctica más acá del idealismo y del materialismo. Quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización, y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal *en la real*. A partir de aquí deduce Apel dos principios regulativos fundamentales:

En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo

17. Cf. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, trad. castellana N. Smilg, Paidós, Barcelona, 1991, p. 154.

18. *Estudios éticos*, cit., pp. 158-159.

19. Cf. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, cit., p. 137. También *Estudios éticos*, cit., pp. 146-147.

20. *Estudios éticos*, cit., p. 167.

21. *La transformación de la filosofía II*, cit., p. 407.

lugar, debemos intentar *realizar* la comunidad ideal de comunicación en la real. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo concede al primero su sentido, sentido que ya está anticipado en cada argumento<sup>22</sup>.

#### IV. DEONTOLOGÍA Y TELEOLOGÍA: DEBER Y FELICIDAD

Lo que sigue es una exposición de mis propias dudas ante la posición filosófica de Apel. Una posición que me parece que cuenta con una argumentación coherente, sólida y potente, pero que creo que deja fuera ciertas cosas fundamentales y, en ese sentido, me resulta unilateral. En general, yo echo en falta en las reflexiones de Apel una presencia de los temas y los problemas existenciales, y esa ausencia no es independiente, me parece, de la falta de atención a cuestiones relativas a la vida buena, a la felicidad. Además de referirme directamente a ellas, quisiera señalar también algunas reservas que se refieren a cuestiones puntuales expuestas antes en este escrito.

Un grupo de cuestiones me viene suscitado por el intento de conciliación entre historicidad y trascendentalidad. Aunque simpatizo personalmente con ese intento, debo decir que no me parece libre de profundas tensiones, y no creo que siempre acabe bien, es decir, que la conciliación sea posible, o la tensión resoluble. Entiendo el empeño de Apel por dotar a la hermenéutica de una capacidad crítica que la ponga en situación de superar el peligro de desorientación y hasta de inhibición o paralización del juicio moral, pero no veo que eso mismo se logre apelando a una dialéctica entre la comunidad de comunicación real y la ideal. Apel reconoce que nuestra situación es «desesperada y esperanzada»; pero cabe preguntar si entre esas dos comunidades no existe más que una dialéctica, una contradicción. Una contradicción que conduce a una situación análoga a la que Kant reconocía en el Prólogo a la Primera edición de la *KrV* y que resumía como una situación de «perplejidad de la razón». Desde esa perplejidad, reivindicada no hace mucho por Javier Muguerza<sup>23</sup>, no se justifica que uno se inhiba o se dispense de pensar o de hacer; pero el compromiso con el pensamiento y con la acción es asumido, o puede asumirse, aun «contra toda esperanza».

Esto último da idea de la diferencia entre un planteamiento dialéctico y otro trágico. El primero hace suyo el lenguaje de la reconciliación y del perdón, pero creo que alienta demasiadas esperanzas. El segundo, tal vez más desesperanzado, asume como algo irresuelto y acaso irresoluble las tensiones no sólo entre la comunidad de comunicación ideal y la real —análogas a las tensiones existentes entre deber ser moral y ser so-

22. *Ibid.*, p. 409.

23. Cf. la obra de J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid-México, 1990. La tensión entre historicidad y trascendentalidad es tema de reflexión y tratamiento en diversos lugares de la obra, especialmente en el que lleva como título «De la intrascendentalidad de la razón» (pp. 153-208).



ciohistórico<sup>24</sup>—, sino, y sobre todo, las tensiones en el interior mismo de la comunidad real e histórica de comunicación. Este planteamiento trágico es el que suscribe Fernando Savater en lo que cabría entender como un pesimismo lúcido —o pesimismo ilustrado— y desde el que se asume la posibilidad de que en ocasiones no es de ningún modo superable el enfrentamiento entre distintas «razones»<sup>25</sup>.

Junto a ello y contrastando con el pesimismo al que se acaba de hacer referencia, hay otro aspecto que pone de relieve un cierto optimismo en los planteamientos de Apel, un optimismo con el que no resulta difícil simpatizar, pero que no está libre de ciertas críticas. Advierte Apel que una voluntad perversa podría hacer un uso lógicamente correcto del entendimiento; pero, a diferencia de Kant, que sostenía que en el caso hipotético de que los demonios utilizaran el entendimiento, *podrían* comportarse conforme al deber, Apel manifiesta que en ese caso *tendrían que* comportarse conforme al deber si quieren participar en la verdad, y así sostiene que la pertenencia a la comunidad de argumentación incluye, por principio, una superación del egoísmo de los seres finitos. Ello implica que el demonio, en tanto que quisiera ser miembro de la comunidad de argumentación, debería comportarse en relación con los demás miembros como si hubiera superado el egoísmo y, por tanto, a sí mismo. El diablo, como antes se señaló, sólo puede independizarse de Dios —y en nuestro caso, de la comunidad de argumentación— mediante un acto de autodestrucción.

En estas consideraciones Apel resulta muy próximo a Sócrates: el mal es un error, una frustración del bien, algo así como una inconsecuencia, una carencia de entendimiento. Con una terapia adecuada, hasta el demonio se haría bueno, rendiría su naturaleza y se reconocería obligado al bien. De alguna manera tiene lugar aquí una especie de argumento ontológico, pero «al revés»: lo peor que uno pueda imaginarse eso es simplemente inexistente, porque, al existir, ya participaría de alguna perfección —entre otras, ser miembro posible de una comunidad de argumentantes— y eso ya no es lo peor que uno pueda imaginarse. En definitiva: el demonio es tan malo que no puede existir.

Es como si el mal no tuviera suficiente entidad. A esto cabría oponer la visión de Freud en *El malestar en la cultura*: el reconocimiento de que el mal es una tendencia análoga y no una simple negación del bien. La referencia de Freud al *Thánatos* como una potencia activa y de signo contrario a la de *Eros* supone el reconocimiento del hombre como una especie de «campo de batalla» donde tiene lugar la disputa entre fuerzas de distinto signo. Y es curioso, sin embargo, que un hombre razonablemente

24. *Ibid.*, pp. 136-140.

25. «En el núcleo de la libertad del sujeto —escribe Savater— hay una adhesión final a ciertos valores que ni pueden discutirse ni admiten refrendo consensual, no por irracionalismo, sino porque la razón sabe trágicamente que no todas las razones son compatibles» (*Ética como amor propio*, Mondadori, Madrid, 1989, p. 74).

pesimista como era Freud admita no obstante que no hay nada en lo que tan seguramente *coincidan* todos los hombres por distintos que sean como en la búsqueda de la *felicidad*. A eso se hará referencia en lo que sigue.

Todos los estudiosos de Apel parecen coincidir en que su reflexión filosófica no presta atención a las cuestiones relacionadas con la vida buena. Y en muchos casos se hace referencia no sólo a los motivos, sino también a los inconvenientes que se siguen de ese olvido. A. Cortina<sup>26</sup> se ha referido, entre los primeros, a dos fundamentales. Por un lado, Apel se ocupa no de moral (cuya tarea es prescribir la conducta en la vida cotidiana), sino de filosofía moral o ética (que reflexiona sobre la forma de las prescripciones o valoraciones morales). Por otra parte, la posición de Apel se explica también «por el miedo a la acusación de totalitarismo»; así se tiene cuidado en distinguir las éticas de principios de las éticas de virtudes y quienes le acusan de incurrir en universalismo homogeneizador sólo tendrían razón si se tratara aquí de cuestiones relativas a la vida buena. Con todo, las limitaciones de la ética discursiva son reconocidas también y en un triple sentido: en primer lugar, hay en ellas una postergación de la buena voluntad; en segundo lugar, se deja en precario la autonomía del sujeto; por fin, se trata aquí de una ética «que sólo tiene en cuenta la dimensión racional del hombre y olvida la dimensión tendente», rompiéndose así la unidad aristotélica entre razón y tendencia: sólo importa a esta ética el principio racional y no los móviles de los sujetos; su defecto no consiste tanto en confundir saber y virtud, como en eliminar la dimensión del querer.

Por lo demás, nadie, ni las éticas deontológicas tampoco, se atreve a dudar del hecho de que los hombres desean ser felices. No parece que nadie pueda negar la respuesta de Freud (que, por otra parte, reconocía ya Aristóteles) a la pregunta sobre los fines y propósitos de vida que expresan los hombres en su propia conducta, sobre lo que esperan de la vida y pretenden alcanzar en ella: «los hombres aspiran a la felicidad»<sup>27</sup>. El problema está en qué se entiende por felicidad, y me pregunto si es realmente imposible el acuerdo en materia tan fundamental. Me parece que el esfuerzo por encontrar unos *acuerdos mínimos* en lo que respecta a lo que debe considerarse verdadero, correcto y hasta bueno, debería tener su equivalente en un ámbito tan importante como el de la felicidad, siendo así que en una cuestión tal nos encontramos todos tan interesados.

Mi tesis es que el acuerdo es posible si el concepto de felicidad se aproxima al de lo bueno, aunque no se identifica con él. No parece que haya inconveniente en entender por felicidad la realización personal,

26. Cf. A. Cortina, *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986. De la misma autora, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1992 (de esta última obra y en relación con lo que se dice en el texto ver pp. 44, 214, 189-193, 197 y 207-210).

27. S. Freud, *El malestar en la cultura*, trad. castellana R. Rey Ardid, Alianza, Madrid, 1982, p. 19.

aunque como advierte también A. Cortina, haya dos modos muy distintos de entender la autorrealización:

La plena satisfacción de las aspiraciones de un individuo concreto, o únicamente la satisfacción de aquellas aspiraciones que una *antroponomía* considera como *conditio sine qua non* de la humanidad de un individuo<sup>28</sup>.

Si se toma «autorrealización» en el primer sentido, no resulta fácil el acuerdo; si se toma en el segundo, me parece que sí. La felicidad y la virtud comparten esa segunda consideración de la autorrealización; pero, a mi juicio, la identidad no es posible, porque el concepto de felicidad y de «vida buena» abarca también el primer sentido citado. Y creo que esa diferencia hay que mantenerla.

Sin embargo, encuentro que las éticas deontológicas, como la que nos ocupa, tienen demasiadas reticencias ante el tema de la felicidad, de la vida buena, en la doble acepción considerada. Como si el deber y la felicidad fuesen los dos extremos de una elección y fuese imposible conciliarlos; como si el interés universal y el propio tuvieran que estar en conflicto. Olvidando así lamentablemente que tenemos ciertos deberes para con la felicidad; que estamos en mejores condiciones de hacer el bien cuando somos más felices<sup>29</sup>, y que la propia felicidad y el propio interés pueden y deben ser conciliables con la felicidad y el interés ajenos<sup>30</sup>.

No se me oculta ni el desacuerdo de hecho ni la dificultad de conciliar intereses concretos. Y mucho más, no puede pasarse por alto que, en ocasiones, el conflicto se produce entre los dos modos en que puede entenderse la felicidad. Pero, por eso he hablado antes de ética trágica, porque en esos casos el hombre debe optar, creo, por la satisfacción de las aspiraciones que lo hacen hombre, pero esto puede contrariar las aspiraciones que lo hacen este hombre concreto. Y eso es trágico y enturbia la felicidad, y la hace incompleta. Aunque puede hacerse más soportable mediante la educación: una tarea como la de educar —y en ella estamos todos los que discutimos estas cosas— no puede engañarse sobre sus fines, uno de los cuales y acaso el más importante sea el intento de conciliar los distintos y particulares intereses<sup>31</sup>.

Así, pues, y suponiendo esa vecindad entre la buena educación y la calidad moral de un individuo, ¿de verdad cabe dudar de si una persona así es menos feliz que otra que se comporte de manera insolidaria, innoble y

28. *Ética sin moral*, cit., pp. 214-215.

29. Cf. F. Savater, *Ética para Amador*, Ariel, Barcelona, 1991, pp. 132-134.

30. A este respecto resulta especialmente indicada la reflexión de F. Savater sobre la relación entre acción comunicativa y comportamiento estratégico. Cf. *Ética como amor propio*, cit., pp. 67-70.

31. Educar y educarse no consiste sólo en la adquisición de buenas formas (aunque incluya eso mismo), ni en asimilar contenidos (aunque sea eso también): la tarea de la educación consiste en hacer y en hacerse una persona solidaria, noble, fuerte. Una persona educada, me parece a mí, es una buena persona. A ese empeño —y no a la inútil tarea de competir con la religión— debería haberse orientado la denostada ética de nuestro bachillerato.

que ceda siempre ante su propio y particular interés? Por supuesto que el hombre bueno está sometido a las mismas y hasta a mayores desgracias que el malvado. Pero ya se sabe que la naturaleza no se comporta como un buen juez que imparte justicia, sino como una especie de madrastra, o de ciego repartidor de bienes y de males; y, por otra, tampoco parece discutible que el hombre bueno está en mejores condiciones de afrontar con dignidad lo que el azar y la fortuna le deparan, aunque siempre seguirá siendo un escándalo el sufrimiento y el mal que se padecen sin culpa.

Y es aquí donde me parece que cabría ofrecer la posibilidad de un esquema ontológico distinto, en el que razón e instinto no resultarían fatal e inconciliablemente enfrentados. La razón supone una criba, una elaboración del instinto, pero no es algo que se opone sin más al instinto, ni a todos los instintos por igual. Se trata de vivir y de vivir bien, de vivir humanamente, y a esa tendencia la razón puede prestarle su mejor voz. ¿Por qué hay que asumir, como se advertía más arriba, el carácter «patológico» del interés en una meta empírica y su radical oposición al «interés práctico de la razón teórica misma»?

Creo que desde ahí deben afrontarse las dificultades de una ética que, como señala Rubio Carracedo parafraseando a Raullet, parte en la actualidad de la difícil alternativa entre una modernidad que se ofrece como una calle de dirección única y una posmodernidad que se presenta como callejón sin salida<sup>32</sup>; de una ética que tiene que contar siempre con esos dos extremos que le dan sentido: lo que las cosas son (lo que *se puede* hacer) y lo que deseáramos que fueran (lo que *se quiere*)<sup>33</sup>. Por lo demás, a nosotros nos es imprescindible contar con ella: aunque Dios no existiera, no todo está permitido. Como advirtió Adorno y mantiene Habermas, aunque hayamos renunciado a lo absoluto, no podemos renunciar a la verdad<sup>34</sup>.

Para terminar, deseo hacer referencia a una última cuestión. Ya he señalado más arriba una cierta postergación por parte de Apel de cuestiones existenciales; esto explica quizás una determinada recepción de la duda cartesiana, que puede discutirse y de la que se siguen algunas consecuencias para nuestra discusión.

Como se ha advertido antes, Apel señala que el paradigma pragmático-trascendental contrasta con el de la demostración lógico-formal, ya que sólo desde el primero es posible una fundamentación última. Todos aquellos presupuestos que no pueden discutirse sin *petitio principii* o sin

32. *Ética constructiva y autonomía personal*, Tecnos, Madrid, 1992, p. 30.

33. «Poder, querer y deber son tres verbos indisolubles entre sí en el contexto de la ética. El «¿qué debo hacer?» ha de ir precedido del «¿qué puedo hacer?» y ambos han de conjugarse en el «quiero hacer»» (V. Camps, *La imaginación ética*, Seix Barral, Barcelona, 1983, p. 16).

34. «La filosofía, y ésta sería después de todo la única forma de justificarla, no debería creerse ya en posesión de lo absoluto, incluso debería excusar el pensar en ello para no traicionarlo, y pese a todo, no apartarse ni un ápice del concepto enfático de verdad. Esta contradicción es su elemento». Son palabras de Adorno citadas por Habermas en *Perfiles filosófico-políticos*, trad. castellana M. Jiménez Redondo, Taurus, Madrid, 1984.

contradicción constituyen el fundamento pragmático-trascendental de todo argumento, y a ellos pertenecen tanto los principios de la lógica formal como los de una pragmática universal de la argumentación. Desde esa consideración rechaza una posición como la que Descartes mantiene: Descartes hubiera tenido que admitir no sólo la existencia del pensamiento, sino la de un mundo exterior, pues con la hipótesis de que al final *todo* lo que sostenemos como realmente existente sólo existiría en nuestros sueños, se destruye el sentido intencionado de la hipótesis, porque este sentido depende del presupuesto de que existe un mundo fuera de nosotros, de forma tal que podemos aprender la distinción lingüística entre lo realmente existente y un mero sueño<sup>35</sup>.

Más recientemente y desde una perspectiva análoga, Apel ha sostenido que una proposición como la cartesiana *cogito, ergo sum*, no puede ser entendida como «mera evidencia prelingüística para mí, sino con un sentido impregnado de lenguaje y, por eso, también explicable lingüísticamente». El que la niega tiene que hacer valer y reconocer en esa negación suya los presupuestos pragmático-trascendentales: que existe como individuo que argumenta, que también existe el destinatario, que existe el lenguaje, que existe o ha existido una comunidad de comunicación, que tiene las cuatro pretensiones de validez de Habermas, etc.<sup>36</sup>.

Sin embargo, en todo este razonamiento de Apel encuentro un punto oscuro. En primer lugar, me parece que no se hace del todo justicia a la duda cartesiana, pues, aunque la duda termine siendo una duda metódica, puede interpretarse, al menos al principio, como una duda existencial. Y en este sentido resultan sorprendentemente próximos, por ejemplo, un Calderón y un Descartes: los dos asumen el problema de la crisis, de la crisis de la identidad personal —¿Qué somos? ¿Quiénes somos realmente? ¿Y si todo no fuera más que un sueño?—. Y, claro está, el problema no se zanja fácilmente: no se trata sólo de establecer un criterio para distinguir la realidad de la ficción, no se trata sólo de recurrir a la conexión necesaria, ni a la regularidad, etc. Cuando Calderón y Descartes se enfrentan al problema de la realidad como sueño, de la vida como ficción y como teatro, podrían estar haciendo alusión —y a mí eso me parece— a algo mucho más inquietante: si todo es sueño, es que no hay ninguna conexión necesaria, ninguna regularidad, ningún orden. Ningún sentido.

A propósito de Apel, me pregunto qué aporta una reflexión filosófica como la suya a una duda existencial de esa envergadura. Y no puedo dejar de reconocer que hay por su parte un intento de responder a esa cuestión cuando señala que «incluso quien declara ilusorio el *a priori* de la comunidad del acuerdo en nombre de la duda existencial, que puede verificarse en el suicidio, o en nombre del conflicto de los intereses de clase, lo está confirmando puesto que todavía argumenta»<sup>37</sup>. Pero no en-

35. Cf. *Estudios éticos*, cit., p. 155.

36. Cf. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, cit., pp. 139-141.

37. *La transformación de la filosofía I*, cit., p. 58.

cuentro del todo satisfactoria esa respuesta, pues, desde luego, la duda existencial que lleva, pongamos por caso, al suicidio y a la autoexclusión, no creo que sostenga ya ningún argumento, ni, por tanto, los supuestos pragmático-trascendentales de quien argumenta.

Apel supone que los dos extremos, racionalismo y oscurantismo, no se encuentran al *mismo nivel*. Y creo que tiene razón: desde el momento en que pertenecemos a una comunidad —y no podemos imaginarnos sin ella— estamos ya y desde siempre en la razón. Pero la elección puede ser, por lo menos, seguir o abandonar, y ahí creo que cumple un importante papel la motivación. Creo que el criterio de no autocontradicción performativa y el resultado mismo de la reflexión trascendental valen para los que «ya están» de alguna forma dentro de la racionalidad, me atrevería a decir, para los que «tienen motivos» para estar dentro de la racionalidad. Pero, ¿y si alguien se niega a argumentar? No me refiero sólo al que opte por la violencia, del que podría, por lo menos, ponerse en duda lo que dice Apel: de él «no sabemos nada»<sup>38</sup>. ¿De verdad «no sabemos nada» de alguien que no estuviera dispuesto a argumentar y ejerciera de hecho la violencia? ¿Qué significa la expresión «no sabemos nada»? Ciertamente habría que concederle a Apel la razón cuando dice, siguiendo a Aristóteles, que un individuo que se niega a argumentar es «como una planta». Sólo que a ése, hay que suponer, no habría que tratarlo como a una planta, sino como a un enfermo, como se trata una patología.

Me refiero, sobre todo, al caso hipotético de alguien en el que se hubiera cebado el sufrimiento y al que «la comunidad real de comunicación» hubiera marginado injustamente, y que, por eso, optara por la ruptura y por el abandono. A ése no le bastaría, para cambiar su opción, con una aclaración —a autoaclaración— de los supuestos pragmático-trascendentales referidos. Apel puede decir —y dice de hecho— que, recurriendo a ellos, podrá luchar por la justicia, y es verdad. Pero no es suficiente. Si se trata, como él dice, de que «lo bueno acontezca», entonces hay que contar con la motivación (que *tampoco*, ella sola, es suficiente, pero me parece que *también* es necesaria); repito, hay que contar con la motivación, es decir, con la vida buena, con la felicidad, en el doble sentido aludido. Y no creo que la felicidad dependa absolutamente de la suerte, de la casualidad: se puede y se debe trabajar por ella. ¿Cómo dudar de que tenemos el *deber de intentar ser felices*?

38. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, cit., p. 154.

## EL A PRIORI CORPORAL: INSUFICIENCIA DE LA ÉTICA DISCURSIVA

*Domingo Blanco Fernández*

### I. DE LA PERTINENCIA SUFICIENTE EN LA APLICACIÓN DE LA ÉTICA

Al «principio responsabilidad» ha querido Apel atenerse desde su inicial escrito ético sobre *El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética* (1973). Declaraba ineludible el problema porque las normativas morales que regulan la convivencia de las distintas sociedades, incluidas las democráticas, son incapaces de hacer frente a las consecuencias tecnológicas de la ciencia para la vida humana, tanto por la amenaza nuclear cuanto por los efectos de la técnica industrial en la degradación del medio ambiente. Si queremos salvar la ecosfera, advertía entonces, hemos de recoger el desafío moral y «asumir la responsabilidad solidaria» por los resultados de la civilización técnico-científica. Porque el problema afecta por vez primera a todos los pueblos y culturas y es a escala mundial como estamos hoy los hombres emplazados a la responsabilidad moral, ha de corresponder a esta llamada al menos, dice Apel, la validez universal del «principio fundamental de una ética de la responsabilidad»<sup>1</sup>.

Pero la ciencia misma que suscita el problema parece excluir la solución, puesto que las normas, o los juicios de valor, no pueden obtenerse ni por argumentos lógico-matemáticos ni por el método hipotético-deductivo, que son las dos vías de la objetividad científica. Si no vinculan intersubjetivamente otros conocimientos que los acreditados por las vías deductiva o empírica, entonces, para no ser inconsecuente, habrá que relegar las normas morales al ámbito de lo subjetivo, a reacciones emocionales o a decisiones arbitrarias que nada tienen que ver con la racionalidad. A quien así argumenta le responde Apel que ya obedece la

1. *La transformación de la filosofía* (TF), Taurus, Madrid, 1985, II, p. 344.

norma práctica de no ser inconsecuente como teniendo alcance general. Preguntarse si un argumento es válido es presuponer que todo hablante competente (es decir, todo adulto normal) *debe* aceptar sin coacción, libremente, el argumento válido. Que hay lógica significa que rige para todos, y en este sentido la lógica presupone o lleva aparejada la ética (no la implica) (TF II, 382 n.), sin perjuicio de que a su vez la ética presuponga ineludiblemente la lógica. En este punto fijo apoya Apel la palanca del universalismo moral, cuyo principio se encuentra reconstruyendo las condiciones pragmático-trascendentales de posibilidad de la lógica y de las ciencias en el *a priori* de la comunidad de comunicación. La alternativa «o intersubjetividad empírico-analítica o subjetivismo» no era exhaustiva, pasaba por alto la reflexión trascendental que reconoce las condiciones de posibilidad del propio discurso. Ciertamente es que a la reflexión trascendental kantiana se podía oponer, como hiciera ya Hamann, que si bien hay actividades de razonamiento y de comprensión, no existen entidades o facultades como «la razón» o «el entendimiento», y que para operar con tales abstracciones había tenido que incurrir Kant en una subrepción de hipóstasis. Pero la propuesta de Apel transforma la filosofía trascendental al establecerla en la dimensión intersubjetiva del habla (donde la racionalidad encuentra su existencia sensible, decía también el Mago del Norte). Elude así las posibles imputaciones de mentalismo y de solipsismo que pudieran hacerse a Kant por sus referencias al «yo pienso» y a «la razón». La obligación moral ya no se deja confundir con una creencia de conciencia, puesto que se la encuentra presupuesta como condición de posibilidad de las operaciones de enunciar y de comunicar. El que reclama que se le pruebe la está suponiendo, como el que pide razón del principio de razón lo ha concedido ya. La reflexión moral, en la pragmática trascendental, sigue fundando en la *autonomía* el valor de la persona, igual que el trascendentalismo kantiano, pero ahora se impone respetarla en cada interlocutor real o virtual para no destruir uno mismo por autocontradicción la propia competencia de hablante. Las normas morales pueden y deben, pues, ser entendidas como internalizaciones reflexivas de la comunidad pública.

La filosofía trascendental así transformada remedia el olvido kantiano de la mediación lingüística por una reflexión más completa, y proporciona una superioridad a su ética sobre la de Kant en cuanto a la acreditación de su fuerza de vinculación intersubjetiva. Otra cuestión distinta es la de si el giro lingüístico permite asimismo rebasar la kantiana ética de intenciones hasta el principio efectivo de una ética de la responsabilidad.

Apel es muy consciente, en el trabajo inicial de referencia, de que el principio formal de respetar a todo hombre en su autonomía no define la responsabilidad moral específica de la situación social empírica a la que estamos ligados. Tomar decisiones de conciencia, con apremio de tiempo y al margen de una comunicación institucionalizada, no exige sólo máximas morales de la intención, sino hacerse cargo de sus consecuencias



posibles o probables. Reprocha a Kant que no reflexionara lo suficiente sobre el problema de la responsabilidad moral por las consecuencias, y opone a su *Gesinnungsethik* la «ética de la responsabilidad política» de Max Weber (pp. 405-406), lo que le da pie para reformular la pregunta de si del *a priori* de la comunidad de comunicación se extraen al menos principios regulativos para la acción estratégica de la acción moral:

¿No puede derivarse —en contra de la opinión kantiana— una meta con contenido, como principio regulativo de todas las acciones morales, a partir del «*factum* de la razón», concebido como *a priori* de la comunidad de comunicación? (p. 407).

Como cabía esperar, la respuesta a estas preguntas, a la que se enderezaba todo el escrito, es afirmativa. ¿Y qué es lo que, en esta primera etapa, capacita al autor para derivar de su *a priori*, contra Kant, un *telos* con contenido? La dialéctica. Llama «contradicción», pero no en el sentido de la lógica formal (sentido al que califica paradójicamente de «metafórico») sino «en el sentido literal de la dialéctica de la historia», a la tensión entre la comunidad empírica y la comunidad ideal que, según Apel, presupone quienquiera que argumente como «posibilidad real de la sociedad real» (p. 409). La disolución de esa contradicción es esperable «de la realización histórica de la comunidad ideal de comunicación en la real, tal como exige una “dialéctica entre Hegel y Marx”»; en realidad, debemos postular moralmente esta disolución histórica de la contradicción» (*ibid.*). Declara en este punto que su propuesta «se encuentra en condiciones de atribuir una función éticamente fundamentada a la estrategia de un marxismo heterodoxo, no dogmático sino, en alguna medida, hipotético-experimental»<sup>2</sup>. Y se considera en condiciones de justificar la estrategia marxista «porque, evidentemente, la tarea de realizar la comunidad ideal de comunicación implica la superación de la sociedad clasista o (...) la eliminación de todas las asimetrías, producidas socialmente, del diálogo interpersonal» (p. 410). Lo que se trata de superar es la era de los intereses particulares de grupo o de clase porque «obstaculizan la transparencia y el autocontrol efectivo en la actividad humana» (p. 346). Es la autoalienación del hombre en la sociedad clasista, escribe también, la que «hasta ahora no ha permitido que los hombres fueran transparentes en sus palabras o en sus acciones» (p. 135).

Esta era la solución de Apel hace veinte años. ¿Por qué recordarla hoy? Ante todo, como ejemplo de lo expuesta que está una filosofía

2. En un artículo anterior elogiaba Apel la propuesta de Marcuse y de Habermas, que se alejaban del determinismo marxista-ortodoxo y respondían así a la exigencia de M. Merleau-Ponty de un «marxisme sans illusions, tout expérimental» (TF II, 126 n.). Al marxismo representado por Merleau-Ponty lo caracterizaba Habermas en 1963 por la misma frase, publicada en *Sens et non-sens* y escrita en 1945, antes incluso que *Humanismo y terror*, el libro con cuya posición marxista rompería ruidosamente en 1955 con *Las aventuras de la dialéctica*. Para el autor de *Lo visible y lo invisible* y del último curso en el Collège de France («Philosophie et non philosophie depuis Hegel», 1960-1961), un «marxisme sans illusions, tout expérimental» era un hierro de madera.

trascendental a tomar por implicaciones evidentes lo que no son más que ensoñaciones. Pero además, porque la tensión entre las comunidades ideal y real la sigue aún hoy considerando dialéctica, pese a que su segunda solución renuncia a proponer metas de contenido socioeconómico.

El paso a la concreción para la aplicación del principio, que antes se alcanzaba por el puente de la estrategia marxista, se atribuye actualmente a la parte B de la ética, especie de prótesis empírica llamada a remediar el inoperante formalismo del principio pragmático-trascendental. Apel cree necesario, en efecto, distinguir dos partes en la fundamentación de la ética discursiva: la parte A ofrece la fundamentación última del principio de fundamentación de las normas. Este principio, en tanto que procedimental, exige que se produzcan efectivos discursos para la obtención del consenso sobre normas concretas entre los afectados, o entre sus representantes —suele precisar Apel, en alusión a la democracia representativa de los actuales Estados de derecho—. La ética discursiva delega así en los afectados, directa o indirectamente, la fundamentación de las normas concretas, aunque bajo una doble condición: *a)* que ninguna norma concreta será válida si atenta contra la universalidad del principio pragmático-trascendental, por ejemplo, si una generación acordase democráticamente el recurso a tecnologías que supiera amenazadoras para la vida o la salud de las generaciones venideras; *b)* que la validez de las normas de acción dependerá además, decisivamente, de su conveniencia en orden a la resolución de los problemas reales, para lo cual su fundamentación habrá necesitado recoger el saber de los expertos sobre las consecuencias previsibles de cumplirse tales normas de situación<sup>3</sup>. El énfasis lo pone ahora Apel en el flujo de informaciones por atender sobre una legión de intereses conflictivos, y la consiguiente complejidad que hoy reviste el problema de una ética de la responsabilidad, por ejemplo, en cuanto a la protección de la ecosfera como precondición para la supervivencia de la humanidad, o en cuanto a las necesidades perentorias de las diferentes sociedades humanas, en su inter-relación, así como de los diferentes subsistemas sociales: política, economía, derecho, tecnología, etc.<sup>4</sup>. Por eso la parte A, a su vez dividida en dos partes: *a)* la fundamentación de un principio *procedimental formal* o metanorma para *b)* la fundamentación discursiva de las normas que se pueden consensuar universalmente, la parte A engrana con una parte B de fundamentación que ha de aclarar cómo puede enlazarse la exigencia de fundamentación consensual de las normas con la facticidad de las situaciones en que estamos los hombres instalados. La tarea desborda con mucho el alcance de la *phronesis* aristotélica y del juicio en sentido kantiano. De ahí que sostenga Apel, contra Kant, que la aplicación responsable de una muy abstracta moralidad de principios no se puede dejar a cargo del juicio del hombre corriente. Necesita el

3. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 160.

4. K.-O. Apel, «The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics», inédito, p. 48.

saber de los expertos sobre los hechos relevantes en la situación, y exige una cooperación de la reflexión filosófica con las ciencias sociales y naturales que proporcionen un saber prospectivo lo suficientemente pertinente como para orientarnos sobre el futuro. Para aplicar la ética discursiva con responsabilidad política hay que proceder a una reconstrucción de la situación histórica en que se actúa, y esto no lo conseguirían ni los filósofos ni los expertos por separado<sup>5</sup>. Además, su colaboración debe satisfacer la condición discursiva de que las normas resultantes puedan obtener el consenso de todos los afectados, y éste es el más agudo problema del que Apel quiere hacerse cargo con su parte B. Pues se podría pensar que las normas de contenido que, en base a un conocimiento técnico, aprueben los dirigentes políticos elegidos democráticamente, y en el respeto de la Constitución, cumplen ya los requisitos de validez. Y sin duda el Estado democrático de derecho es legítimo e irrenunciable desde la ética discursiva, pues incluso la fuerza coactiva del derecho ha obtenido en ese Estado un consenso racionalmente motivado<sup>6</sup>. Pero si la expresión «o sus representantes» ha de responder a una realidad cuando se aspira a fundar las normas en el acuerdo de los afectados, tan indispensable como las consultas democráticas es que los datos y argumentos pertinentes para adoptar las normas sean del dominio público y engranen con la opinión, con lo que ello implica no sólo de transparencia comunicativa sino de formación y participación de la ciudadanía. Dificultad ésta que Apel enseña a ver no sólo del lado cognitivo sino también de la aceptación social de los principios éticos y, aún más, del *cumplimiento* de éstos, es decir, del nivel de la eticidad colectiva. Esta dimensión de comportamiento que es la de los hábitos sociales disipa la ilusión de fiar la solución al *sistema* de la democracia constitucional. Pues tan incuestionable como la legitimidad del Estado de derecho es la observación de Apel, certera, de que si en el Estado de derecho no persiguieran los ciudadanos más que sus intereses estratégicos, habrían firmado el contrato social con una reserva criminal por la que se autorizaran a subordinar el derecho a su conveniencia. Un Estado de derecho en que actuara como regla vivida la tácita de que la ley se cumple cuando nos conviene no sería; dice bien Apel, sino una encubierta «guerra de todos contra todos»<sup>7</sup>. Lo que da su fuerza vinculante al contrato social no es el principio *pacta sunt servanda*, inoperante él mismo si falta la vinculación contractual, sino la voluntad ética del ciudadano. Allí donde esa voluntad es la excepción y su falta la regla, quienes asumen la co-responsabilidad moral en las actividades colectivas, por ejemplo, quienes pagan puntualmente sus impuestos donde lo usual es trampear, o quienes en medios políticos y económicos se atienen escrupulosamente a los medios legales cuando casi nadie lo hace, es decir, los

5. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, cit., p. 169.

6. *Ibid.*, p. 175.

7. Cf. *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 174, y «The Ecological Crisis...», p. 11.

que actúan moralmente, tendrán el temor fundado de ser los únicos perdedores<sup>8</sup>.

La aplicación de la ética discursiva, en suma, no confirma ya una doctrina ideológica particular; antes al contrario, insta a una atención abierta a cualesquiera datos y propuestas relevantes de la ciencia y de la filosofía, y en este sentido vale decir que imprime a su planteamiento un giro de ciento ochenta grados, paralelo por cierto al de Habermas en cuanto al problema, común a ambos, de «una *aplicación* (que resulte sensible al contexto) de reglas sumamente abstractas a situaciones complejas que hay que describir de la forma más adecuada y completa posible en lo que se refiere a sus aspectos relevantes»<sup>9</sup>. Habermas coincide asimismo con Apel, contra Kant, en que, para saber si una norma es o no conveniente al caso, no basta el recurso al juicio que se pone en lugar de todos los afectados. No queda la imparcialidad del juicio garantizada por la sola pregunta acerca de lo que todos podrían querer. Para la aplicación concreta hace falta además que nos preguntemos «si se han tenido adecuadamente en cuenta todos los aspectos relevantes de una situación dada»<sup>10</sup>. Habermas hace suyos aquí los resultados del estudio de Klaus Günther sobre los discursos de aplicación en el libro *El sentido de la adecuación* (*Der Sinn für Angemessenheit*, 1988). Sólo después de comprobar «si se han tenido en cuenta de forma adecuada y completa todos los contextos relevantes» de la acción se sabe si es o no procedente el recurso a este o aquel principio, o cuál es la jerarquía que, en la situación, corresponde a las distintas normas que *prima facie* son pertinentes pero que pueden estar chocando entre sí<sup>11</sup>. También Apel se inclina a creer que en la concepción de *El sentido de la adecuación* se piensa la posibilidad de llevar a sus últimas consecuencias el principio de universalización de la ética, si bien confiesa alguna duda al respecto porque a K. Günther la división de la ética en dos partes le parece una dramatización innecesaria<sup>12</sup>.

Dada la abstracción de su principio discursivo, Apel cree imprescindible la división, pero nos preguntamos si por ella hace algo más que yuxtaponer un formalismo deontológico en el orden ideal y un consecuencialismo empirista en el orden fáctico. Sin duda que puede haber maldad moral en el rigorista del deber que origina un daño evitable. Tiene razón Apel en que debemos mentir al criminal que nos pregunta por dónde ha escapado nuestro amigo, o en que, en la estrategia de quienes combaten contra una organización como la Gestapo, puede llegar a ser un deber moral el recurso al engaño e incluso a la violencia<sup>13</sup>. Ahora bien, no se da un solo paso hacia la comprensión del problema

8. *Teoría de la verdad...*, pp. 171 s., y «The Ecological crisis...», pp. 10 y 11.

9. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 165.

10. *Ibid.*, p. 158.

11. Cf. *Ibid.*, pp. 158-159, y *La necesidad de revisión de la izquierda*, Tecnos, Madrid, 1991, p. 161.

12. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 182 n.

13. *Ibid.*

por decir que lo prohibido y malo *en una parte* de la ética es obligatorio y bueno *en la otra parte* de la ética. Habrá que pronunciarse sobre si el principio de universalización sigue siendo incondicional y obliga siempre en la aplicación, o si ha dejado de serlo y admite excepciones, o si hay al menos un tercero que no está excluido.

Es posible y deseable que el cuidado por la pertinencia impulse la ética discursiva hacia un cambio en la buena dirección, que no era quizá la de la teoría de los actos de habla que presupone y usa. Dan Sperber y Deirdre Wilson orientan todo su libro sobre *La pertinencia (Relevance)* a cuestionar la teoría de Austin-Searle en nombre de otra concepción de la pragmática basada en el principio de pertinencia, que enuncian así: «Todo acto de comunicación ostensiva comunica la presunción de su propia pertinencia óptima». La presunción estará más justificada en unos casos que en otros, pues la pertinencia es una cuestión de grado, pero la presunción como tal es universal, aun sin conciencia del principio:

No tienen necesidad los comunicantes ni los destinatarios de conocer el principio de pertinencia para comunicar, como no necesitan conocer los principios de la genética para reproducirse<sup>14</sup>.

Para que haya pertinencia, lo que se comunica debe ser ante todo no redundante, es decir, debe aportar a la comunicación algún elemento no contemplado y de alguna importancia, y su recepción debe requerir un esfuerzo débil o, en todo caso, proporcionado al interés de lo que se transmite (p. 230). Si alguien observa: «Huele a gas», el esfuerzo de comprensión que requiere es mínimo y la importancia de la emisión puede ser enorme si por ella se evita una explosión. A la luz de este principio, la teoría de los actos de habla parece tosca por cuanto piensa el habla por los tipos de actos en cuya descripción y clasificación centra su interés: los asertivos, los directivos, los comisivos, los expresivos y las declaraciones (p. 365). Lo que entre unos y otros tipos arriesgan descuidar son los efectos más sutiles de la comunicación indirecta e implícita, en la que hay que distinguir según Sperber y Wilson dos zonas, una de primer plano y otra de trasplano, que es como decir superficial y profunda. Hacer pasar la pragmática desde la teoría *de los actos* de habla hasta una teoría de la pertinencia encierra, a mi entender, un pregnante paralelismo con el paso en fenomenología husseliana desde la intencionalidad de los actos de conciencia a la intencionalidad operante (*fungierende Intentionalität*), paso cuyo cumplimiento había de conducir a Merleau-Ponty más allá de la fenomenología. Para Sperber y Wilson, la propuesta de una tarea, para ser pertinente, habrá de atender tanto al esfuerzo que demande cuanto, sobre todo, a los efectos que produciría (199). No es ésta la ocasión para examinar críticamente esta propuesta teórica, pero sí adelantaré que el principio, para que su reconocimiento sea efec-

14. D. Sperber y D. Wilson, *La pertinence*, Minuit, Paris, 1989, p. 244.

tivo, debe llamarse «principio de pertinencia suficiente», donde el énfasis ha de recaer en el adjetivo. Pues en los casos en que no es posible aspirar a la información total, tampoco es un discurso más o muy pertinente lo que nos hace falta; es lo de menos que la pertinencia sea cuestión de grado; se trata de llegar al acopio de factores que permite prescindir del resto para decidir. La inocuidad de la anestesia no la garantizan absolutamente los análisis médicos, pero si éstos la autorizan es difícil imaginar que alguien prefiera ser operado sin anestesia. Más aún que la aportación de novedad y que la debilidad del esfuerzo en la comprensión importa esta tercera condición de que lo transmitido no descuide, en la pluralidad de aspectos del problema práctico, los imprescindibles de cara a la solución. Lo que importa en las emisiones es que se pongan a la altura de la resistencia real. Por eso, porque califica el habla en función de la cosa, «pertinencia suficiente» expresa con precisión lo que «pertinencia óptima» anuncia aún vaga o confusamente. Ahora bien, la cosecha que reúne los factores clave para la decisión acertada puede resultar mucho menos de procesos de argumentación que de golpes discontinuos de un juicio flexible, activado por la resolución personal de allanar la dificultad. Caben todos los grados de complejidad en orden a la elección o el hallazgo de los factores decisivos, pero elegiremos un supuesto elemental que lo haga más intuitivo: supongamos que a un fabricante textil le proponen comprar una máquina de poner broches a unas prendas; preguntará a su jefe de producción si algún taller viene cosiendo a mano el número de broches por unidad de tiempo a partir del cual se haría rentable la máquina, pero el dato es tan necesario como por sí solo desorientador si el que ha de cargar con las consecuencias no lo coordina *a)* con el recuerdo de que en el taller en cuestión se ponen dos tipos de broche, uno de plástico y otro metálico, y en dos tamaños para cada material, y *b)* con la consiguiente pregunta de si la máquina trabaja con todos ellos, porque si la respuesta es que pone solamente los metálicos y de un solo tamaño, la cifra de broches por unidad de tiempo ha de calcularse por una sola de las cuatro partes de producción. La coordinación decisiva puede no venir oportunamente al espíritu de quien conoce mejor el dato, y ciertamente no será el recurso a la argumentación el que nos ofrezca la seguridad de que nuestro planteamiento no omite nada. La omisión, en otros casos, se puede esconder tras la atención a los efectos que una tarea produciría. Es muy frecuente que los discursos se interrumpen en este punto arbitrariamente. Que de emprenderse una acción se sigan males considerables no debe sin más disuadir de hacerla, la renuncia puede ser incluso irresponsable si no se ha previsto que sus consecuencias pueden ser aún más graves. La supresión de un permiso administrativo previo para despidos colectivos puede conducir —se dice— a un millón más de desempleados, pero si el conjunto de empresas que cargan con el millón de trabajadores que no necesitan estuvieran por tal motivo con el agua al cuello y tuvieran que llegar hasta el cierre, el número de desempleados podría elevarse en mucho más que un millón; en

lo que hay que entender que la validez de este razonamiento hipotético descansa en la pertinencia suficiente de las previsiones para cada alternativa posible, no para una sola. Cierto es que el número de imponderables volverá tanto más improbable la precisión de un cálculo cuanto más global sea su alcance, pero este límite de la exactitud no vacía la política económica de criterios de racionalidad ni ampara la renuncia a decisiones globales.

Ahora bien, los cambios que la búsqueda de pertinencia suficiente pueda inducir en la ética discursiva serán a fin de cuentas insignificantes mientras afecten sólo a los problemas de aplicación y no al principio ético mismo. Apel entiende que la división de la ética no cuestiona ni limita la validez de su principio pero sí altera su posición y su función, *a)* porque la disposición a resolver los conflictos por la vía discursiva está mediada por la disposición a actuar estratégicamente de un modo opuesto cuando la situación lo requiere y a condición de que la máxima de la acción antidiscursiva, por ejemplo, violenta o fraudulenta, pueda considerarse susceptible de merecer el consenso en un «discurso *ideal* imaginario de todos los afectados de buena voluntad»<sup>15</sup>. No es pequeña paradoja que la parte B aspire a la concreción por una recaída en el subjetivismo y en el solipsismo (con lo que, más que parte B de la ética, arriesgaría ser una especie de caja B de la moral), pues remitir la validez de la máxima a un discurso ideal imaginario es entregarlo a un experimento mental, al que se concede la última palabra precisamente por su idealidad o irrealidad. Y *b)* porque el principio discursivo que en la parte A es la norma fundamental de una ética deóntica, en la parte B pasa a ser un valor que funciona como baremo de un principio teleológico. Esto significa que, por mediada que la aplicación de normas morales pueda estar por exigencias estratégicas, la acción sigue orientada hacia la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia y de la tensión, que Apel continúa llamando «dialéctica» o «cuasi-dialéctica», entre la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación<sup>16</sup>.

Habermas no divide la ética en dos partes, pero dice que buscar la pertinencia o relevancia suficiente para la aplicación de normas exige otro tipo de discurso y de punto de vista ético distinto del de la fundamentación de las normas. Tras haber quedado resueltos los problemas de fundamentación, escribe, su aplicación exige un «discurso adicional», que no se guía ya por el principio de universalización, sino por el principio de adecuación, en el sentido indicado de no desatender ningún rasgo que sea relevante para la decisión<sup>17</sup>.

Ahora bien, la cuestión previa está en saber si en el orden de la fundamentación no ha detenido el filósofo arbitrariamente su reflexión en

15. *Teoría de la verdad...*, p. 182.

16. *Ibid.*, pp. 164, 165, 167 y 183.

17. Cf. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 158, y *La necesidad de revisión de la izquierda*, pp. 173-174.

una reconstrucción de condiciones de posibilidad que toma por suficiente sin serlo en realidad.

## II. LA REFLEXIÓN SUFICIENTE

Algo hay de irrebasable en la posición de Apel: quien cuestiona en serio la validez del principio discursivo demanda un argumento probatorio al cual deba asentir libremente, con lo que ya lo está suponiendo e incurre en una contradicción ejecutiva o performativa.

Es imposible negar con pretensión de validez racional que la aspiración al acuerdo en la verdad sea *una* condición de posibilidad *necesaria* del habla, pero eso no me autoriza a sostener que el baremo por el que juzgar la teleología histórica sea el acercamiento al consenso definitivo de una comunidad ideal de comunicación. No podría hacerlo sin salto lógico. En tanto que necesaria sin más, tal condición de posibilidad permite decir *negativamente* que *no* habrá avance histórico *contra* ella o *sin* ella, pero no permite afirmar que el avance consiste en su cumplimiento. Hace evidente que no hay paraísos impuestos, pero no que ganara paulatinamente bondad moral la sociedad cuya interacción se regulara cada vez más por el consenso racional. La verdad nos obliga, pero por eso mismo no hay un deber de colaborar en la realización de tal sociedad sino el de corregir ese error y hacer patente el peligro que encierra, que no ha cambiado en lo fundamental desde que Gadamer denunciara hace veinte años «un grave extravío del espíritu» en la pretensión común a Apel y a Habermas de que individuo y sociedad se dirijan por «el ideal de una completa auto-aclaración racional que volvería a los hombres capaces de vivir sus impulsos y motivaciones con pleno control y conciencia»<sup>18</sup>.

El error no está en postular un perfeccionamiento ni en asociarlo al aumento de control y auto-aclaración racional. Hay que coincidir con Apel en cuanto a la importancia de que los ciudadanos conozcan la opinión de los expertos, entiendan la ciencia, por ejemplo, sobre problemas ecológicos o económicos, conozcan los tratados internacionales que pueden cambiar decisivamente la realidad del Estado, de modo que voten con conocimiento de causa. Y ¿cómo exagerar la importancia de la transparencia en la gestión política, por ejemplo, en cuanto a las vías de financiación de los partidos? Aún menos debe el ciudadano resignarse a que existan zonas opacas a la investigación judicial, por ejemplo sobre fondos reservados de los que el Ejecutivo pudo hacer un uso criminal.

Pero también hemos visto que Apel lleva mucho más lejos su esperanza de auto-aclaración racional. Lejos de restringir su alcance a un ámbito de funciones sociales organizables por contraste con otros órdenes espontáneos, extendía esa esperanza a la historia humana para que dejara

18. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 665.



de ser como hasta ahora «un resultado de procesos causales impenetrables» y pasara a ser «un producto de las intenciones conscientes y responsables de la acción» (TF II, p. 135). Si no hay nada entre ambos extremos, no cabe más alternativa que la ética discursiva o el abandono de la razón. Pero ¿acaso podríamos desear los seres humanos algo mejor que convivir en una asociación solidaria que no genere ya asimetrías de poder, en la que hayamos superado la alienación, y en la que sometamos a control y dirección por acuerdo racional la globalidad de la actividad humana, al fin transparente? Sí, debemos atenernos a lo *realmente* posible y, dentro de estos límites, debemos desear que se potencien las más fecundas motivaciones de la acción racional, que están justo entre el intercambiar argumentos y los procesos causales en tercera persona. Hoy son más cautelosas las formulaciones de Apel. Advierte que el acercamiento a la comunidad ideal no es más que una idea regulativa en sentido kantiano, y que con ella alude únicamente a las *condiciones ideales de la posible formación de consenso sobre normas*. Pero la ilusión trascendental permanece aquí intacta. En una entrevista reciente, a una aguda pregunta de Luis Sáez Rueda responde Apel que la opacidad de lo real, y la del hombre para sí mismo en el auto-conocimiento, es un sentido infinitamente explicitable. La opacidad nunca desaparecerá del todo, dice, pero podremos reducirla incesantemente<sup>19</sup>. Es decir que, por la transparencia como idea regulativa, la razón discursiva prescribe algo así como la aproximación asintótica al ideal del hombre sin sombra. Sin embargo, en el más célebre de los cuentos románticos, publicado en 1814, la ausencia de sombra del protagonista es causa de espanto, y no sin razón. Cuando el padre de su prometida, que asiste a la escena anonadada por el descubrimiento y anegada en llanto, rompe el compromiso y le acusa de ser el hombre que ha perdido su sombra, Peter Schlemihl empieza a balbucir que una sombra es una sombra, que se puede uno pasar sin ella, y que no vale la pena hacer tanto ruido por eso, pero se interrumpe a mitad de camino porque siente la falta de fundamento de lo que dice. El autor, Adalbert von Chamisso, relata en el prólogo a una posterior edición francesa (1838) que en un tratado de física había él leído que la sombra es el espacio privado de luz situado en el lado de la parte no iluminada de un cuerpo, de modo que representa a un sólido y su forma depende a la vez de la del cuerpo luminoso, de la del cuerpo opaco, y de la posición de éste respecto del cuerpo luminoso. Es superfluo añadir que la ausencia de sombra se puede deber tanto a la falta de luz como a la transparencia o falta de solidez opaca. Y a esta segunda, naturalmente, vincula von Chamisso la lección que tan cara le cuesta a su personaje. La importancia de la sombra no está reconocida tan generalmente como la del dinero, lo que explica que Schlemihl haya visto la ventaja de trocar la sombra por la bolsa pero no haya pensado en el sólido, y ésta es preci-

19. «A priori de la facticidad y a priori de la idealización. Opacidad y transparencia». Entrevista con K.-O. Apel (diciembre 1991), recogida en este volumen, *supra*, pp. 251-270.

samente, concluye el autor, la lección que su experiencia nos grita: «pensad en el sólido»<sup>20</sup>.

«Pensad en el sólido» era también el aviso de Kant a los leibnizianos, que al no reconocer lo sensible como *otra fuente* de conocimiento irreductible al entendimiento, se representaban por meros conceptos *a priori* su principio de razón suficiente, y por él componían todas las cosas con ser y no ser como con luces y sombras, «sin tener en cuenta que para sumergir un espacio en la sombra tiene que haber en él un cuerpo, es decir, algo real que resista a la luz y le impida penetrar en el espacio». El error de reducir todo tipo de oposición a la de contradicción, error en el que recaerán más tarde los dialécticos, tenía para Kant su consecuencia más grave en la ética, donde los leibnizianos identificaban el bien con el ser y reducían el mal a carencia de ser, lo que a juicio de Kant «repugna al sano entendimiento y aun a la moral», porque bienes y males morales se oponen como realidades mayores o menores de signo opuesto, no como el ser y la nada<sup>21</sup>. Este realismo moral será reforzado cuando la reflexión trascendental remonte en el *Opus postumum* hasta el *a priori* material del cuerpo propio, sin cuya autoafección sensible, dice Kant, no habría autoconciencia. Esta no es ya una aislada intuición que sólo admita conjeturas aventuradas. Hay una filosofía desarrollada para sostener las fórmulas por las que Merleau-Ponty expresaba esta verdad difícil: «La luz (del espíritu) no iluminaría nada si nada le hiciese pantalla»<sup>22</sup>, o «el filósofo lleva proyectada su sombra, que no es mera ausencia fáctica de la futura luz»<sup>23</sup>. En la citada entrevista, Apel reconoce a Luis Sáez que si no existiera el *a priori* corporal, en el sentido de M. Merleau-Ponty, no se podría ni siquiera reflexionar. Para Apel es éste, sin embargo, un problema pendiente, de cuya irresolución se resienten solidariamente, como no podía ser menos, su teoría de la verdad, la ética discursiva, y su posición hacia la ontología, donde radica a mi entender el *proton pseudos*. El propio Apel admitía en 1978 que sería preciso elaborar la necesaria mediación entre cuerpo y reflexión y ponerla en relación con las mediaciones entre ser y deber, y entre idealidad y realidad, para confesar: «Esto no lo he logrado hasta ahora de un modo suficiente»<sup>24</sup>.

Lo que nos proponemos, ante todo, es hacer patente esta insuficiencia *en la reflexión*. ¿Cómo se advierte que una reflexión es insuficiente? Desde otra más potente o más comprensiva. ¿Por qué Apel y Habermas

20. A. von Chamisso, «La merveilleuse histoire de Pierre Schlémihl ou l'homme qui a perdu son ombre», en *Romantiques allemands*, NRF, Paris, 1973, II, pp. 1043-1104 y 1674-1690.

21. Ak XX, 7, 282-283, trad. de F. Duque, *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Tecnos, Madrid, 1987, pp. 50-51.

22. M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours (RC)*, Gallimard, Paris, 1968, p. 27.

23. *Signes*, Gallimard, Paris, 1960, p. 225.

24. K.-O. Apel, en Oelmüller (ed.), *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen I Materialien zur Normendiskussion*, Paderborn, 1978, pp. 183-184. Cit. por L. Sáez Rueda, *La pragmática trascendental y el problema de la fundamentación última en K.-O. Apel*, Tesis doctoral, Universidad de Granada, 1991, inédito, p. 79.

caen en la cuenta de que la reflexión kantiana es insuficiente? Porque, gracias al giro lingüístico de la filosofía anglosajona, y a la teoría de los actos de habla en particular, se hacen cargo de la mediación del lenguaje que la crítica de Kant pasaba por alto. Con el giro lingüístico, por cierto, la reflexión trascendental empieza a dejar de ser inmaterialista, pero al ser el lenguaje mismo auto-referente como el pensamiento y estar además su-puesto por cualquier realidad de referencia, arriesga encerrarse en un cir-cuito acosmista semejante al del *cogito ergo sum cogitans*, que Descartes no podía romper más que pidiendo el principio. Apel asegura que su pragmática trascendental no necesita recurrir a presuposición metafísica alguna, sino que implica un comienzo postmetafísico, y no es menos categórico al proclamar a la semiótica trascendental el nuevo paradigma de la filosofía primera<sup>25</sup>. Tenemos que preguntarnos, sin embargo, si una reducción consecuente de la ontología a filosofía lingüística no reduce también a su defensor a comunicar comunicación, o sea, nada.

En «El filósofo y su sombra» escribe Merleau-Ponty que la comuni-cación no se hace problemática más que si olvido el campo de percepción para reducirme a lo que la reflexión hará de mí (*Signes*, 221). De lo que quiere decir con esto ya Husserl había anticipado la importancia, por ejemplo, cuando invitaba a pensar la siguiente imagen: si al llenar el de-pósito de una locomotora hubiera una conciencia que sintiera saciedad, y que sintiera calor cada vez que se enciende el horno, eso no bastaría para que la locomotora fuese el cuerpo de esa conciencia. ¿Por qué no? ¿Qué es lo que hay de más entre mi cuerpo y yo? Y se responde Husserl: «Hay una relación de mi cuerpo consigo mismo que hace de él el víncu-lo del yo y de las cosas» y, por lo mismo, el vínculo intersubjetivo<sup>26</sup>. Es una relación que se hace en medio de las cosas, en un espectador que se da en espectáculo como una de ellas. Yo no pienso el pensar del otro pero en cambio veo que me ve, y que ha visto que le he visto, percibir es co-percibir. De las cosas percibidas es la expresión segunda, activamen-te elaborada por el científico, la esfera de las «meras cosas» (*blosse Sachen*), sin ningún predicado de valor, en que las ciencias de la natura-leza establecen su objetividad. Escribía Merleau-Ponty en 1957:

Yo estoy frente a una cosa que es verdaderamente cosa para todos. Las *blosse Sachen* son posibles como correlato de una comunidad ideal de sujetos encarnados, de una interc corporeidad<sup>27</sup>.

Y aquí da este autor el paso decisivo más allá de Husserl y de la fe-nomenología, un paso kantiano: sólo porque el cuerpo es cosa sentiente puede ser vínculo sustancial de las cosas<sup>28</sup>, porque la autoafección cor-

25. «Transzendente Semiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*», en Bülow y Schmitter, *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 1978, cit. por L. Sáez, o. c.

26. *Ideen III*, cit. por M. Merleau-Ponty en *Signes*, p. 210.

27. *Résumés de cours*, p. 115; cf. pp. 112 y 113, y *Signes*, p. 218.

28. *Le visible et l'invisible (VI)*, Gallimard, Paris, 1964, p. 230.

poral es otra clase de reflexión cuyos polos subjetivo (*percipiens*) y objetivo (*perceptum*) ya no se contraponen como el *cogito* y su *cogitatum* en la homogeneidad de la representación. La oposición entre el que ve y lo que es visible abarca en el sujeto mismo la distinción real entre la representación íntima y la materia *partes extra partes*. Las figuras percibidas, con sus cualidades táctiles o visuales, puede el sentiente reproducirlas sin que estén presentes, o recomponerlas de otro modo, mediante la imaginación; lo visto o tocado es representable y sustenta el concepto de las cosas, pero tocar y ver es también ser homogéneo a las cosas, estar inscrito en el tejido corpóreo de lo tangible y visible. El sujeto que percibe los objetos tiene que ser objeto de percepción, está en el interior de su ser afectado porque comparte la exterioridad de sus afectantes. Los ojos y las manos captan sus objetos porque están captados por ellos, forman parte integrante de ellos. Ahora bien, esto, que yo puedo captar el objeto en la medida en que el objeto me capta a mí, quiere decir que hay una objetividad o coseidad definitivamente inobjetivable, irreductible, pues hace ser al sujeto sujeto. La ciencia conocerá cada vez mejor la mecánica sensorial y neuronal, sin duda. Pero la distinción real en el cognoscente vuelve la aproximación a la autoaprehensión total, un ideal comparable al de la progresiva eliminación del punto ciego del ojo (VI, pp. 55 y 109). Pues entre lo que la conciencia no ve, se incluye lo que no ve por la razón de principio de que prepara en ella la visión del resto, como la retina es ciega en el punto en que el nervio óptico se ramifica en los conos y bastones que permiten la visión, «lo que ella no ve es lo que hace que ella vea, es su atadero al ser, es su corporeidad» (VI, p. 301). No percibimos más que figuras, y no se las percibe más que sobre niveles, que son impercibidos, el visible lo es por contraste con un fondo no visible, la visibilidad misma comporta una no-visibilidad (p. 300). Ver es un conocer desbordado, incluso una persona familiar es no definida, y no porque ahí no haya nada, sino porque se trata de un *Wesen* accesible en lo tácito del conjunto de vías de mi cuerpo, en un orden del que no cabe esperar subsunción lingüística sin resto. Lo que en el mundo sensible persiste siempre de originario, de *immer Wilder*, bajo todas las mediaciones lingüísticas, da a éstas su contingencia y a la cultura entera su movilidad. Pero Merleau-Ponty no cree por eso que el de la percepción sea un sentido primordial al que viniera a superponerse el de las significaciones lingüísticas. Al olvido del lenguaje por la reflexión husserliana opone en *Lo visible y lo invisible* que, para regresar a la inmanencia y a la «conciencia de», es necesario tener las palabras. Es combinando palabras como yo *hago* la actitud trascendental y *constituyo* la conciencia constituyente (p. 225). Del comienzo de su propio libro advierte que describe las cosas percibidas como si eso no pusiera en cuestión el lenguaje (p. 232), pero es una ingenuidad controlada, consciente de que hay que romper el círculo por alguna parte, y de que incluso el reconocimiento del silencio descansa sobre las virtudes del lenguaje. Describir el *logos endiathetós* es usar el *logos proforikós*, sin perjuicio de que un silencio posterior envuelva el

habla de nuevo, pues el lenguaje no es último, por lo mismo que la percepción de cosas no es primera:

No hay ya originario y derivado, hay un pensamiento en círculo donde la condición y lo incondicionado, la reflexión y lo irreflexivo están en una relación recíproca, si no simétrica, y donde el fin está en el comienzo y el comienzo en el fin. [...] No se trata de poner la filosofía perceptiva en el lugar de la reflexión, sino, al contrario, de hacer estado de la situación total, que comporta reenvío de la una a la otra (pp. 56-57).

No hay síntesis superadora de esta reversibilidad entre lo que decimos y la experiencia muda de donde lo sacamos (p. 121). El horizonte del autocomprenderse se desvela un poco más gracias a que la tematización del lenguaje supera una etapa de ingenuidad (pp. 232 y 230), pero caeríamos en la ingenuidad del extremo opuesto si por esa tematización olvidáramos que hay el mundo del silencio, el percibido ante todo, por cuyas significaciones no manejables activamos y nutrimos la expresividad del lenguaje. El filósofo sabe mejor que nadie que lo vivido es vivido-hablado, pero eso no significa que el lenguaje se apodere de la vida y se la reserve:

¿Qué tendría él que decir si no hubiese más que cosas dichas? El error de las filosofías semánticas es el de cerrar el lenguaje como si no hablase más que de sí mismo: no vive más que del silencio; todo lo que emitimos a los demás ha germinado en ese gran país mudo que nunca nos deja (p. 167).

No hay para la reflexión un más allá de este círculo hermenéutico. En el bien entendido de que la ultimidad no pertenece a la sola circularidad, sino a la vigilancia sobre sí misma de la reflexión que asume esa precariedad como definitiva. Por la reflexión que alcanza la autoafección creía el Kant del *Opus postumum* haber encontrado el principio de posibilidad de una experiencia por la que las cosas concuerden en la unidad colectiva universal de las percepciones. Una tal posibilidad es, por principio, irreal para Merleau-Ponty, pero en la autoafección sí puede el que reflexiona encontrar desde dentro las articulaciones principales del mundo (p. 70): la generatividad natural porque el cuerpo propio está construido como mitad, masculina o femenina, menesterosa de su complementario; la polaridad vida-muerte, que incluye la unidad *natural* vivir-matar puesto que todo viviente se nutre de vidas de otras especies; el *Ineinander* estesiológico y, en general, la biosfera como esfera de *Einfühlung* y de intercorporeidad, que subyace siempre a la mundanidad del espíritu como *Ineinander* de las espontaneidades. Este es, para Merleau-Ponty, «el verdadero trascendental», y la reflexión que conduce a él es la «reducción *suficiente*» (p. 226). *Ineinander* decía en Husserl la inherencia de uno mismo al mundo y del mundo a uno mismo, de uno mismo al otro y del otro a uno mismo (RC, p. 152); no es, desde luego, alma del grupo o del género, ni objeto ni sujeto, añade Merleau-Ponty, «sino su tejido conjuntivo» (VI, p. 228), en el que ni todos los *ego* están

en el mismo plano ni son todos iguales en magnitud (VI, pp. 113 n., y 228). La fórmula de *Lo visible y lo invisible* que hemos parafraseado no consta que tuviera para el que la escribió en 1959 la intención ecológica que encuentra implicada el lector actual. Pero esta distancia interpretativa confirma la deuda que contrae el filósofo trascendental, como cualquiera, con las significaciones adquiridas que ha importado a su reflexión, y que antes o después la harán caer en una fecha del calendario, por más que su recombinación haya aportado para una comprensión más potente (VI, p. 225). La reflexión suficiente no lo sería, por eso, sin apercibirse de que es por principio incompleta, y de que esa incompletud no es para la comprensión un obstáculo por remover, sino la comprensión misma, que no lo es más que *in fieri*, como trabajo contra límites (VI, pp. 135 y 232).

### III. CONSECUENCIAS PARA LA ONTOLOGÍA, PARA LA TEORÍA DE LA VERDAD Y PARA LA ÉTICA

#### 1. *¿Es la ética discursiva verdaderamente post-ontológica?*

Apel cree situarse más allá de la ontología porque abandona la distinción fenómeno-cosa en sí y el kantiano dogma de los dos mundos, y recupera la ley moral por su implicación en el *a priori* de la argumentación, es decir, por vía estrictamente trascendental. Está implicada tanto si el hablante se da cuenta como si no. *En el discurso* del escéptico que reclama la prueba puede no haber incoherencia, pero la hay entre la demanda expresa y la norma que *mueve* a hacerla; por eso Apel califica esa contradicción de ejecutiva o performativa. Pasa inadvertida la contradicción precisamente porque la confianza en la norma está *ejercida* en el acto y no formulada como la desconfianza. Apel parece mantener así la escisión determinante-determinable sin la que para Kant no se comprende la autonomía de la ética, pues tanto la hipótesis que el científico produce, anticipándose a la experiencia, cuanto el acto voluntario que hace pasar al agente a un nuevo estado moral resultan de un inicio absoluto; ni en aquel caso teórico ni en este práctico es determinable la razón porque es determinante<sup>29</sup>. Por eso, porque la razón en su uso irrestricto distingue en sí misma su espontaneidad de existente, indeterminable o libre, de un lado, y del otro los estados de cosas que por ese acto concibe o determina, es por lo que exige a la filosofía especulativa y a las ciencias que se autocontengan en los límites de la objetividad y *protejan la primacía de la libertad, y con ella la autonomía de la ética, por la conciencia del no saber*. ¿Por qué entonces llama Apel post-ontológica a su ética pese a reconocer que la posición ante las normas en el acto puede ser opuesta a lo proferido? Porque, por debajo del acto del escéptico, ve la norma impli-

29. *Kritik der reinen Vernunft*, A 402 y 556, B XII-XIII, 158 y 407.

cada en la *idea* de la verdad, y la contradicción performativa parece no ser ya más que una contradicción lógica aplazada (sin que signifique nada el lapso temporal que disimula a la conciencia la contradicción). Su fundamentación trascendental discurre así desde el «yo argumento» hasta la idea regulativa, o sea, de representación a representación. Del acto o de la ejecución no hay nada que extraer, su distinción con el significado resulta vacía. En rigor, hay que objetar que la norma no se contiene en el instrumento lingüístico; estar implicada en el habla quiere decir estarlo en los vivientes que, por medio del lenguaje, tratan con las cosas y con los semejantes. Se diría, sin embargo, que la referencia del lenguaje, como su materialidad misma, no aporta nada a la fundamentación, pues de lo que se trata es de llegar por el habla hasta la idea que efectivamente supone, para orientar por ella. De ahí que se aspire a desentrañar por el conocimiento incluso los intereses que conducen al conocimiento. ¿Por qué lo determinante en última instancia no sería enteramente determinable, y precisamente por la condición ideal encontrada? Tenemos que presuponer, escribe Apel en 1990, «las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable (*sic*) para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez»<sup>30</sup>. Para la realización, dice. Pues desde su escrito inaugural ha reprochado Apel a Kant que se quedara en una «ética de la intención», para oponerle que ahora «parece haber irrumpido la era de la auténtica “ética de la responsabilidad”»: en último término, lo decisivo no es la “buena voluntad”, sino que lo bueno acontezca» (TF II, p. 406 n.). La voluntad, realmente, queda fuera de la ética discursiva, dado que Apel excluye el tercero entre el cognitivismo ético y el decisionismo que fía la posición del principio moral a una decisión última irracional<sup>31</sup>. Tampoco puede la ética discursiva prescribir, en orden a la vida buena, nada que tuviera validez universal. La idea es la única condición porque frente a ella no puede haber para el formalismo discursivo nada más que lo empírico en su dispersión, para lo que se habilita la parte B de la ética, ya postulada en el prólogo a la *Fundamentación* kantiana (Ak IV, p. 388). Decía Max Scheler que no era la naturaleza sin más sino «la naturaleza según Hume (la que) tendría necesidad de un entendimiento de tipo kantiano»<sup>32</sup>. Pues bien, se podría decir de la ética discursiva que su complemento material es el de una experiencia en que los hechos se juntan de modo puramente accidental. Y ante un mosaico empirista, en efecto, ¿por qué sería imposible que la acción humana fuese desalojando uno tras otro los hechos destructivos, las asimetrías y desigualdades, hasta dejar cada vez menos restos de lo negativo?

30. *Teoría de la verdad...*, p. 154.

31. «¿Límites de la ética discursiva?», Epílogo a A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 234-235.

32. *El formalismo en la ética y la ética material de los valores*, cit. por G. Granel, *L'équivoque ontologique de la pensée kantienne*, Gallimard, Paris, 1970, p. 111.

La mediación entre las cosas del mundo es, sin embargo, tan extra-lógica como los existentes mismos, pues su cohesión se debe tanto a relaciones, por decirlo así, *aditivas*, de coexistencia, de existir una cosa porque otra existe o de no ser un momento estructural sin los otros, cuanto a la *resta* de ser por la que al todo del mundo podemos llamarle mejor lo intotalizable, puesto que la subsistencia de un ente es la supresión de otros. Una entre-destrucción puede ser *el óptimo* del equilibrio general, y otras amenazarlo más o menos, pero el meliorismo sólo es realista cuando admite que en el orden más perfecto que fuere *realmente* posible, factores de destrucción interna tendrán que contribuir por principio a construir esa perfección global. Pues bien, el problema de oponer la perfección ideal a lo fáctico óntico «sin presuposición ontológica alguna» está en que propicia la inadvertencia para la oposición inherente al orden fáctico, y para las posibilidades de su mejora efectiva.

Creerse post-ontológico es expuesto porque se baja la guardia crítica ante los presupuestos ontológicos inevitables. ¿Cómo se eludiría la toma de posición acerca de si hay o no distinción real entre las oposiciones lógicas (p y no-p) y las reales (un choque de trenes)? Sería pre-filosófico un pensamiento que no permitiera pronunciarse sobre la validez de la proposición que Kant oponía en el *Beweisgrund* (1763) al argumento ontológico: «La existencia no es un predicado» (*Ak* II, pp. 72-75). El empirismo de lo material, con su filiación en el no-ser platónico, es en Apel corolario de su formalismo trascendental. Sólo cuando la apercepción trascendental deja de deslumbrarse con su propia luz y se retrotrae hasta la mundanidad del cognoscente puede el filósofo crítico cesar de superponer la distinción entre lo formal y lo material a la distinción determinante-determinable. Desde esa superposición, la falta en lo real de un orden propio hace de la idea finalmente el único principio de orden, y alienta el principio esperanza de que la comunidad ideal es posibilidad *real* de la sociedad real (*TF* II, pp. 407-408), que es como pedir que la existencia se aproxime cada vez más a ser predicado.

## 2. *La percepción en la verdad*

El escéptico que pide razón de la norma racional se refuta solo, como el filósofo ventrílocuo de Platón. Pero hay otro escéptico más correoso a quien el ético discursivo dedica menos atención: el que pone en tela de juicio la racionalidad de lo real. Es que si el orden ideal es, no un principio, sino *el* principio del orden real, la interdependencia de este objeto teórico con el práctico se resume en los términos en que Apel describe la exigencia del joven Charles Peirce de que el individuo se identifique con el interés de la «comunidad ilimitada» y se comprometa activamente en el proceso ilimitado de investigación que traerá la racionalización de los hábitos humanos, hábitos que, a su vez, deben consumir la racionalización del universo (cf. *TF* II, p. 168). Si la opinión de la comunidad ideal es, para Apel, el referente sin el cual la investigación científica no



tendría sentido, es porque ese consenso ideal al que hemos de aproximarnos expresará sin resto los estados de cosas existentes, tales como son en sí, porque «*esa opinión tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad; es decir, como opinión absoluta e intersubjetivamente válida tiene que ser también —en tanto que relación ontológica no demostrable— la representación adecuada de lo real (y el equivalente, normativo para nosotros, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos)*»<sup>33</sup>. ¿Así que la ética post-ontológica era teológica? Sí, pero lo cuestionable en estas palabras no es la referencia teológica, contra la que nada hay que objetar en el plano ideal, sino que se dé por *realmente* posible el acercamiento ilimitado a «la representación adecuada de lo real». Pues a lo que se condiciona entonces el sentido de la ciencia es al sinsentido de hacer figurar tal posibilidad *real* entre las condiciones de posibilidad del discurso. ¿De dónde podría sacarse que el lenguaje presuponga *a priori* la racionalidad de lo real? Tan sólo del espejismo idealista. ¿Cuál es la «adecuada representación» en la figura de la nuera y la suegra? ¿La visión divina integraría ambas figuras en la síntesis superadora de una nuera-suegra sin fondo, o la visión más alta es la que alterna la figura y el fondo y se atiene a lo definitivo de la ambigüedad?

La *Gestalt*, a diferencia de la idea, no es aespacial ni atemporal, tiene un cierto *peso* que la fija, no a un lugar objetivo o a un momento objetivo, sino a un campo o región que ella domina, y quien tiene la experiencia de ella no es un espíritu que la aprehenda como idea o significación, es un cuerpo que es también y eminentemente *Gestalt*, significación grávida ella misma que es componente de toda *Gestalt* (VI, pp. 258-259). Ahora bien, lo dado en la experiencia no son significaciones que den forma a un mosaico de sensaciones, sino las cosas pregnantes, por principio y de hecho, de las vistas que podemos tomar de ellas, que, además de ilimitadas, son, en rigor, *incomposibles*. Es más, es que el sistema de equivalencia que da al ser percibido su pregnancia empírica no lo conoceríamos sino por nuestra participación carnal en su sentido, que ni empieza siendo propiamente cognitivo ni se reduce nunca a esta dimensión. La solidez de las cosas, dice Merleau-Ponty, no es la de un objeto puro que un espíritu sobrevuele, ni es la de los hechos neutros o exentos de valoración de los empiristas. Antes que sonidos, líneas o colores, lo que el niño aprehende son fisonomías, y el psicólogo de la forma enseñaba que «un objeto aparece como atractivo o como repulsivo antes de aparecer como negro o azul, circular o cuadrado»<sup>34</sup>. De las cualidades mismas dicen los psicólogos que son dinamógenas: el rojo acelera el corazón, el anaranjado es euforizante, el verde tranquiliza y produce sensación de frescor, el azul es frío, el violeta genera melancolía. No nos sorprende que un pintor diga de un cuadro que la combinación de un

33. *Teoría de la verdad...*, p. 70.

34. Koffka, *The Growth of the Mind*, p. 320, cit. por M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception (PhP)*, Gallimard, Paris, 1945, p. 32.

ocre rojizo, de un «verde entristecido de gris» y de rasgos negros que cercan los colores, produce una sensación de angustia (Van Gogh). Es la sensible una manera de «significar» que nadie desprenderá de la textura de colores o de sonidos, de las fisonomías, de una mirada o de una cara. Apel cree que todas las acciones y gestos expresivos pueden ser verbalizados, y no hay dificultad en admitirlo si se añade que lo que sabemos del otro en la percepción muda siempre quedará por verbalizar. De la reflexión que quiere comprenderse y comprender, no ya a través del horizonte y en virtud de una institución de naturaleza, sino directamente y sin resto, advertía Merleau-Ponty en 1959 que «todo lo que puede hacer es sublimarse en verbalización» (VI, pp. 259). Mi poder de desprender de lo real una significación no es el de despojar a las significaciones de su facticidad como de una impureza. No es a mitad de camino entre hechos opacos e ideas límpidas donde vivimos y conocemos, sino en el punto de intersección donde familias de hechos inscriben su generalidad, su afinidad, y se agrupan en torno a las dimensiones de nuestra propia existencia (p. 156). Nada es pensable, ni aun el espíritu, sin el medio de la autoafección por el que hay el ser percibido que ninguna de las representaciones agotará. Ahora bien, este ser de muchas caras o de muchas hojas, presentación de una cierta ausencia, es un prototipo del ser (p. 179). Sobre su polimorfismo reposa la entera dimensión de lo cultural, si bien ésta puede disimularse la deuda y aun disiparla. En la *Phénoménologie de la perception* denunciaba Merleau-Ponty una cierta colonización del conocimiento sensible por el saber científico, que nos hace olvidar qué es ver, oír, y en general sentir, para llevarnos a deducir nuestra organización corporal y la objetividad de las cosas por lo que hoy dice el científico natural que debemos entender por ver, oír y sentir (*PhP*, p. 265). El mayor de los contrasentidos estaría en que la ciencia o la filosofía aspirasen a *objetivar* el significado del mundo de experiencia en lugar de reconocer en su reserva el poder que nos da de crear siempre de nuevo la cultura (*Signes*, p. 228).

Al ético discursivo le hará falta saber si este «siempre de nuevo» admite un proceso de avance, o será como el «comprender siempre de un modo distinto», de Gadamer, que arriesga ahogar en el contextualismo cualquier ordenación teleológica de la historia. Para Apel, o puede promoverse el acuerdo en la validez epistemológica última, o carece de sentido hablar de progreso, es cuestión de todo o nada. Al recusar Hans Albert la convergencia hacia la idea regulativa, le acusa de inconsistencia porque su falibilismo no sería, como debiera ser, un meliorismo. Igualmente, la des-trascendentalización explicaría la negación del progreso en otras corrientes actuales que, además de la hermenéutica, acogen el legado de Heidegger, como el posmodernismo francés e italiano, y el pragmatismo anglosajón poswittgensteiniano. Del valor de estas críticas de Apel lo que se impone decir una vez más, desde la otra herencia que intento rescatar del olvido, es que la disyunción en que se apoya no es exhaustiva. Hay al menos una tercera posibilidad, que invalida las dos an-

teriores. Si alguien dice que el pensamiento de ver y de oler lleva la visión y el olor de hecho —leemos en *Lo visible y lo invisible*— el mundo no será más que un ideado, el ser vertical nunca podrá ser recuperado, y la teleología de la luz natural será convertida en idealidad (VI, p. 255). Distingue Merleau-Ponty esta teleología, que suele escribir por eso entre comillas o tras el prefijo «neo-», de la que estaría sostenida por una conciencia o por un proyecto constructivo. La teleología de la luz natural no pone ya frente a frente los términos por enlazar y el principio enlazador (*Signes*, p. 121). También aquí es la idealidad condición necesaria. Escribe Merleau-Ponty que «el menor uso del lenguaje implica una idea de la verdad»<sup>35</sup>, y también que «el universalismo está siempre implicado en la voluntad de diálogo»<sup>36</sup>, pero añade inmediatamente que éste es por sí solo el universalismo de la razón abstracta, cuyos principios son, sí, comunes a todos, pero no son aquellos por los que el hombre está sobre todo en contacto con la realidad social; el universalismo de los principios abstractos no nos sitúa en el nivel de lo que los hombres vivimos y percibimos, que es donde las relaciones humanas habrán de ser capaces de madurar<sup>37</sup>.

Por más prototipo de ser que declaremos al ser sensible, sin embargo, ¿no es el de la percepción un conocimiento precario, cuyo destino será el de reducirse a mera apariencia tan pronto la investigación científica y la reflexión pasen al conocimiento intelectual? (*RMM*, p. 405). Hay que adelantarse a esta objeción porque, de no hacerlo, las descripciones del orden perceptivo podrían desatenderse como curiosidades psicológicas sin alcance epistemológico contra la supuesta evidencia de que la distinción entre lo cognoscible y lo incognoscible se deja reducir a la distinción entre lo ya conocido fácticamente por una comunidad finita de investigadores y lo que una comunidad ilimitada irá ilimitadamente conociendo. La originalidad del orden del conocimiento intelectual respecto de lo percibido es innegable desde la filosofía que defendemos, como es irreductible la verdad de las matemáticas y de las ciencias hipotético-deductivas a la evidencia perceptiva<sup>38</sup>. Y, sin embargo, hay que precisar, con Merleau-Ponty, que el conocimiento efectivo se distingue de la percepción en el mismo movimiento que lo enraíza en ella (*Prose*, p. 174). La reestructuración por la que el geómetra que prueba un teorema complementa la figura dada trazando nuevas líneas no se inspira en los datos perceptivos sino en una pregunta, y para una tarea intelectual que se propone el geómetra, pero si fuese por argumentación como se impusiera la reorganización, todos los hombres podríamos inventar teoremas. Las relaciones buscadas no aparecen en los datos sensibles, aunque éstos sí autorizan las transformaciones que, en la expectativa de la solución,

35. «Un inédit de Maurice Merleau-Ponty»: *Revue de Métaphysique et de Morale* (*RMM*), octubre 1962, p. 408.

36. «Discorde-Concorde. Rencontre Est-Ouest à Venise»: *Comprendre* 16 (1956), p. 211.

37. Cf. *Ibid.*, p. 212 y *RMM*, p. 407.

38. M. Merleau-Ponty, *La prose du monde* (*Prose*), Gallimard, Paris, 1969, p. 173.

harán intuitibles las relaciones. El razonamiento inventivo no se deja aislar de las configuraciones sensibles que manipula. El factor decisivo que hay en la *Gestaltung*, como la llama Wertheimer en *Productive Thinking*, lo encuentra una inteligencia que no puede separarse de los elementos percibidos sobre los cuales trabaja. En la prueba de una proposición geométrica, el descubrimiento de construcciones auxiliares adecuadas es la parte más difícil, observa también Hintikka, y, ciertamente, la decisiva; ahora bien, el uso de estas construcciones en matemáticas, añade este autor, se basa en el modo como funciona nuestra percepción sensible<sup>39</sup>. Dos factores no verbales suelen ser decisivos en las coordinaciones pregnantes por las que hay invención o descubrimiento: una intensa necesidad personal de resolver el problema y una activación de asociaciones que son perceptivas o imaginativas. Einstein decía que en una segunda etapa se buscan laboriosamente las palabras, pero que lo que *movió* el pensamiento fueron signos e imágenes que podían ser libremente reproducidos y re combinados<sup>40</sup>. De la idea que viene al científico sin que nada en sus pensamientos anteriores parezca haber conducido a ella es abrumadora la relación de testimonios que se recoge en libros como *El acto de creación*, de Koestler, el citado de Wertheimer, *La psicología de la invención en el campo matemático*, de J. Hadamard, o los recientes *La nueva mente del emperador*, de R. Penrose, y *Las puertas de la excelencia. Los determinantes del genio creativo*, de R. Ochsen (1990), este último con una bibliografía de más de 500 títulos. Un modo de ignorar la cuestión sería el de recluirla en el genio creador como una rareza. Sería ignorar que hay tipos más modestos de «inspiración», como el que describía Konrad Lorenz en 1972: un chimpancé en una habitación donde hay un plátano colgado del techo fuera de su alcance y una caja en otro lado renueva una y otra vez la frustración de pasar del deseo a la inaccesibilidad del objeto; de repente, dice Lorenz, se le ilumina la cara, sus ojos se mueven desde el plátano al suelo bajo sus pies y de aquí a la caja, luego al suelo y de nuevo al plátano, da un grito de alegría y una voltereta y, sólo después de celebrar su descubrimiento, empuja la caja debajo del plátano<sup>41</sup>. Parece incuestionable que esta comprensión sea el precipitado de la combinación de imágenes por el deseo. Si se predefine que no hay pensamiento sin palabras se decidirá circularmente que en el *Aha-Erlebnis* no hay pensamiento, pero ¿por qué se admitiría que lo hay en el *Insight* del matemático o en la «gran luz» del filósofo cuando no vienen a concluir ningún encadenamiento discursivo? El matemático o el científico natural pueden empezar disponiendo de la información suficiente para hacer la asociación relevante, pero, como hace notar Penrose, el proceso de extraer del amasijo de datos lo que es necesario puede ser algo para lo que no existe ningún método (p. 511). Al hablar del «argumento más

39. J. Hintikka, *Lógica, juegos de lenguaje e información*, Tecnos, Madrid, 1976, pp. 235 y 255.

40. Cit. por R. Penrose, *La nueva mente del emperador*, Mondadori, Madrid, 1991, p. 525.

41. Cf. *Ibid.*, p. 528.

fuerte» se da a entender que la legítima coerción de la mejor propuesta está en lo expreso y necesario de la inferencia discursiva, olvidando lo contingente de la *ocurrencia* que aporta la coordinación y, con ella, la pieza nueva sin la que no se habría armado el rompecabezas. Decíamos en el primer apartado que encontrar la pertinencia suficiente por la que el planteamiento hace justicia a la multilateralidad del problema suele ser efecto de iniciativas del juicio más que de razonamiento. También las exclusiones de un tercero posible suelen deberse menos a falta de argumentación que de imaginación o de flexibilidad perceptiva. Las transformaciones más profundas de la biología no se han debido seguramente ni a la acumulación de observaciones, ni a desarrollos teóricos, ni a la aparición de técnicas nuevas; François Jacob las atribuye más bien a pequeños cambios en la manera de mirar los organismos, de interrogarlos, a veces a un simple cambio de iluminación que hacía emerger de la sombra algún aspecto del objeto hasta entonces no visto: «De los que en el siglo XIX se interesan por la herencia, hasta Mendel, no hay nada más que una ligera diferencia en cuanto a lo que se mira y en cuanto a lo que se descuida en los objetos de experiencia»<sup>42</sup>. Y Kuhn, en su famoso libro, decía que en las revoluciones científicas los investigadores ven cosas nuevas y diferentes en lugares en los que ya habían buscado antes, los objetos familiares se ven bajo una luz diferente y se produce un cambio de *Gestalt*: «lo que antes de la revolución eran patos en el mundo del científico, se convierte en conejos después»<sup>43</sup>.

Que estos cambios lo sean de *Gestaltung* no excluye que haya progreso en la investigación, pero éste se mide también por el correlativo aumento de los problemas y de las perplejidades. Cuanto más crece el volumen del conocimiento más lo hace el de las preguntas que se dejan sin respuesta.

También desde otro respecto es relativo el progreso: desde la pluralidad de criterios que han de atender los científicos a la hora de elegir entre variantes conceptuales nuevas. Cada uno de esos criterios, normalmente, mejora la comprensión de ciertos aspectos y empeora la de otros, como han subrayado Kuhn y Toulmin, obligando a los científicos a un complejo *balance* intelectual. Hay acuerdo en que se prefiere lo simple a lo complejo, lo fructífero a lo estéril, lo interesante a lo trivial, lo exacto a lo impreciso, etc., pero la variedad de criterios no se deja someter a un orden de prioridades que valga para todos los casos. Distintos científicos pueden llegar a preferencias opuestas ante un mismo caso sin que una de las opciones tenga que ser más racional o más científica que las otras<sup>44</sup>. ¿Es esto «meliorista»? Sí, sin duda. Ante la exigencia de

42. F. Jacob, *La logique du vivant*, Gallimard, Paris, 1970, pp. 22-23.

43. *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1975, p. 176.

44. Cf. Th. Kuhn, «Consideración en torno a mis críticos», en Lakatos y Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento*, Grijalbo, Barcelona, 1975, pp. 429-430, y S. Toulmin, *La comprensión humana*, Alianza, 1977, pp. 233-235.

verdad, atenerse a los límites efectivos del progreso en el conocimiento es *mejor* que ignorarlos.

### 3. *Para una ética trascendental no inmaterialista*

Si pueden llegar a ser igualmente racionales las preferencias discrepantes de los científicos ante nuevas propuestas teóricas, se comprenderá que el problema sea aún de mayor alcance en el orden práctico, desde luego en la elaboración de las leyes por una asamblea legislativa, pero también entre los magistrados de un tribunal que juzgan el mismo caso bajo la misma ley. Que incluso aquí las decisiones unánimes sean la excepción se considera un hecho normal, y no sólo en sentido estadístico, pues nadie excluirá la posibilidad de que en algunos casos sea imposible decidir a la luz del derecho que una de las posiciones es más razonable que la otra o las otras. Otro tanto hay que decir de los supuestos morales en que hay choque de deberes, muchos de los cuales no se deben a circunstancias históricas o ideológicas, sino a que donde el bien ha de acontecer es en los desgarramientos de lo existente. Cuando una situación no deja otra salida que hacer un mal en evitación de otro mayor, no es que aquel mal deje de serlo en la moral concreta, lo sigue siendo y sentirá el agente la carga moral, distinta de la culpa pero que puede ser absolutamente insoportable, y por eso hay tragedias morales, las más, seguramente, insertas en situaciones históricas superables, como la extrema de la madre griega a la que los nazis mandaron señalar cuál de sus tres hijos tenía que morir si quería evitar que matasen a los tres; pero otras son propias de la tensión interna al imperativo moral, que exige respeto a la vida y a la dignidad personal basada en la autonomía, principios que pueden chocar sin remedio en ciertos casos de eutanasia o de aborto; imperativo moral que por su exigencia racional de bien y de excelencia o virtud impone un corolario de desigualdad y de asimetría, y, con él, un fermento de discordia inherente al mandato mismo de igualdad y concordia. Hay choques entre deberes cuya resolución positiva es imposible, pero la resolución de las tensiones internas a la razón práctica es, además, moralmente indeseable, y no estaría al alcance de un observador ideal ser más conciliador. De la tradición judía transmite Chaïm Perelmann la siguiente historia: el rabino Samuel, turbado porque la escuela de Hillal y la de Shamaï dan interpretaciones contradictorias de la Biblia, invoca al Cielo para saber quién dice la verdad; una voz de lo alto le responde que las dos tesis expresan la palabra del Dios vivo<sup>45</sup>.

El astrónomo Fred Hoyle dice estos días que Dios está sujeto a las leyes de la termodinámica. A mí no me consta. Pero sí moviliza mi asentimiento el supuesto husserliano de que el espíritu absoluto que conociera la realidad total necesitaría tener alguna relación con lo que los hombres llamamos realidad; el espíritu absoluto y nosotros deberíamos recono-

45. Ch. Perelmann, *Ethique et droit*, Université de Bruxelles, 1990, p. 447.

cernos —decía Husserl— como «dos hombres no pueden reconocerse más que comprendiendo que las cosas que uno ve y las que el otro ve son *las mismas*», de modo que el espíritu absoluto debería ver las cosas a través de las apariencias sensibles, y para ello «debería tener también un cuerpo, lo que llevaría consigo la dependencia respecto a órganos de los sentidos»<sup>46</sup>. Hay una religión que lleva dos mil años enseñando algo parecido.

Para el avance hacia una «comunidad ideal de sujetos encarnados», el pluralismo tomado en serio es condición de posibilidad no menos necesaria que la idea de la verdad, pues la verdad remite a la realidad, y la realidad no se preserva sin el pluralismo. Apel escribe literalmente que, en el marco del discurso argumentativo, la formación del disenso «no puede tener ningún otro sentido» que estar *a priori* al servicio de la formación del consenso<sup>47</sup>. Pero si el inteligir es irrebasablemente sentiente, cualquiera de sus configuraciones será selectiva y operará una sustracción de realidad configurable desde otra óptica, de modo que sin la contienda entre las concepciones rivales, *la realidad quedaría suplantada por una representación*. La otra mitad del problema es que si no tuviéramos la idea de la verdad, cada uno podría quedar hundido en la particularidad de su perspectiva, y tampoco habría rivalidad de las concepciones.

¿Hará falta probar que esta enseñanza no es la exclusiva de ningún autor en particular sino que puede alcanzarse y hacerse valer en clave de muy distintos filósofos contemporáneos, así como que podrá ser desarrollada desde planteamientos nuevos? Fue ya, en todo caso, el centro de una obra de raro valor cuya recuperación devolvería a los debates éticos actuales una dimensión de profundidad que han perdido. Nadie ha visto con la penetración de Jean Nabert que la oposición de contrarios de lo moral y lo inmoral o de lo verdadero y lo falso no surgiría siquiera o, al menos, se resolvería pronto en armonía, si no se produjera y se destacara sobre el fondo de una oposición absoluta entre la exigencia ideal pura y la estructura de lo real, oposición absoluta cuya expresión más próxima se nos da en el ser del yo, que es a la vez acto libre y toma de posesión de ese acto por una conciencia prisionera del mundo<sup>48</sup>. A través de su acción puede el yo empezar a captar cómo su causalidad por libertad no se hace eficaz y real más que haciendo aparecer lo que en ella atestigua, no su subordinación, pero sí su enlace a un fondo oscuro al que habría que llamar una naturaleza si esta palabra no evocara de inmediato al objeto<sup>49</sup>. Una privilegiada experiencia de esta contrariedad la tiene el hombre en aquellos momentos en que alcanza sus fines y el mundo responde a sus votos. Es en el límite positivo de una experiencia en que no tenemos ya el sentimiento de habernos quedado más acá de

46. *Ideen II, Husserliana IV*, p. 85; cit. por M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 216.

47. *Teoría de la verdad...*, p. 69.

48. *Essai sur le mal*, Aubier-Montaigne, Paris, 1970, pp. 51 y 59.

49. *Éléments pour une éthique*, Aubier-Montaigne, Paris, 1962, p. 42.

nuestras posibilidades profundas, cuando, por el sentimiento de impureza que se mezcla a las decisiones mejores, por la melancolía que sigue a nuestros más importantes logros, por la especie de decepción que deja incluso el cumplimiento del deber, por la zona de sombra que se reforma cuando la conciencia cree entrar en una región enteramente luminosa<sup>50</sup>, se abren los ojos a «un fracaso que no es imputable a condiciones contingentes, ni a un desfallecimiento del esfuerzo, sino a la estructura misma del yo, en la oposición permanente y en el enlace de las coimpliaciones que constituyen su ser». Se detiene Nabert a combatir la ilusión que reduce el fracaso a las experiencias en que depende de circunstancias transitorias y relativas, pero no porque crea que debemos permanecer en la conciencia trágica. Al revés, es porque sólo el que se libera del autoengaño recobra la plenitud real de sus posibilidades y de su fuerza. Pues no puede un yo reflexionar sobre la experiencia fundamental del fracaso sin descubrir en su propio principio, sólo por el cual puede ser cuestión de éxitos o de fracasos, el secreto de su fuerza y de su esperanza (*Éléments*, p. 45). Contra cualquier variante de la *felix culpa*, como la del «trabajo de lo negativo» que transmuta el mal en momento del Orden, recomienda Nabert que nos preguntemos «si los más brillantes éxitos de la actividad humana, aunque estuvieran todos orientados hacia el advenimiento del reino de los fines, no harán más sensibles los desfavores de la naturaleza y los desmayos de la libertad, si no harán surgir nuevas fuentes de lo trágico y de lo injustificable, y si, lejos de denunciar como ilusorio el cuidado por la salvación, no aumentarán esos éxitos la fuerza del deseo de justificación», un deseo siempre decepcionado «porque una diferencia se recrea sin cesar entre la idea de una existencia aliviada del mal y nuestra existencia efectiva en el mundo». Ahora bien, únicamente en el acto de su oposición al mundo se capta a sí mismo el yo puro con sus principios ideales, de modo que si le faltase la materia de esta oposición, dice Nabert, se volvería ignorante de sí mismo (*Essai*, pp. 177-178). Por eso nos advierte de que no encontraremos la solución en las ideas, ni en las instituciones que se inspiran en ellas, porque ni unas ni otras tienen realidad independiente: cuando las instituciones se apartan cada vez más de sus fines, y cuando las Constituciones políticas se convierten en letra muerta, se tiende a interpretar esos hechos como señal de fracaso para las ideas de las que querían ser la expresión, «mientras que desde hace mucho tiempo estaban ya esas ideas desprendidas de la conciencia viva y habían pasado al estado de signos» (*Éléments*, pp. 45 y 46). No hay más irracionalismo ni decisionismo en Nabert o en Merleau-Ponty del que pueda haber en la ética discursiva, pero uno y otro aportan remedio a la falacia abstractiva de un cognitivismo que reduce la norma a significación racional y declara exterior a «la voluntad», con el doble riesgo de reeditar la vieja hipóstasis de las facultades separadas y de encubrir que sólo en el acto, en nuestro esfuerzo por existir, se sostiene y se

50. *Ibid.*, p. 43. La opacidad que se reforma sin retroceder, dirá en el *Essai*, p. 60.



recrea la referencia de las ideas o de los ideales a lo real. Por eso, además, puede haber en la comunicación argumentativa un obstáculo antes que una vía hacia el concurso de las conciencias. Pues si bien es por la comunicación socializadora como ha podido el sujeto acceder al control de su propia interioridad, la intensidad del sentimiento de contraste entre lo ideal y lo real no la deberá sobre todo a la comunicación sino a una profundización de la soledad que más bien le habrá exigido el coraje de dejar de hablarse a sí mismo como en prolongación del diálogo con los demás, el coraje de ir hacia sí mismo desposeído de ese bagaje y de la suplencia de existencia que le debe (*Éléments*, pp. 51). El fondo que podemos llamar, con Baroja, insobornable, pero sin olvidar que es también el fondo inhumano «por el que no estamos en el mundo»<sup>51</sup>, no lo alcanza el sujeto más que despojándose de todo lo que ha tomado prestado a la comunicación, y sólo cuando desde la experiencia de la soledad retorne a la comunicación sabrá dar a ésta su profundidad y su precio: «Sólo aquellas conciencias que han atravesado la prueba de la soledad pueden decir con verdad nosotros» (*Éléments*, pp. 48-50). Con esta óptica, sería la extrema penuria de individuos lo que habría que lamentar en las sociedades liberales actuales antes que un exceso de individualismo.

De la resistencia que oponen los éticos discursivos a este reconocimiento del individuo y de lo que en él desborda la comunicación hay una buena muestra en el lecho de Procusto al que han sometido a un autor tan caro para ellos como George Herbert Mead. Las referencias de éste a la «Community of Universal Discours» las ha saludado repetidamente Apel, y Habermas ha dedicado especial atención a la distinción por Mead del yo acuñado por roles sociales (*Me*) y el yo creativo (*I*), iniciador de acciones imprevisibles, con su fondo de naturaleza pulsional<sup>52</sup>, pero el que conozca al pragmatista norteamericano sólo por la mediación de aquéllos no sospechará la función de medio en los cambios morales de la sociedad que atribuye al individuo, por la misma polaridad de lo natural e ideal o puro en el *I*:

El grupo avanza desde viejos *standards* hacia otro *standard*; y lo que es importante desde el punto de vista de la moralidad es que este avance tiene lugar a través del individuo, a través de un nuevo tipo de individuo —uno que se concibe a sí mismo como los individuos no se han concebido a sí mismos en el pasado. [...] El punto que yo quiero subrayar es que este nuevo individuo aparece como el representativo de un orden social diferente. No aparece simplemente como un individuo particular; se concibe a sí mismo como perteneciendo a otro orden social que debe tomar el lugar del viejo. [...] Lo que es justo surge en la experiencia del individuo: él llega para cambiar el orden social; él es el instrumento por el cual la costumbre misma puede ser cambiada<sup>53</sup>.

51. Merleau-Ponty hace suya la expresión de Rimbaud, en *Phénoménologie de la perception*, p. 466.

52. Cf. *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid, 1987, II, pp. 132-160, y *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 188-239.

53. *Mind, Self and Society*, The University of Chicago Press, ed. Ch. Morris, 1962, pp. 386-387.

Este rodeo por Nabert y G. H. Mead ayudará a comprender por qué de la filosofía que nos mantiene conscientes del hiato entre lo existente y la unidad ideal, hiato en el foco subjetivo mismo, pudo decir en síntesis Merleau-Ponty que consiste toda ella en «restituir la potencia de significar» (VI 203).

Aceptar y ensalzar el sentido *positivo* del pluralismo no conduce al escepticismo, ni tampoco al relativismo vulgar; lo que rechazamos o negamos —precisaba Merleau-Ponty— no es la idea de la superación que reúne, es la idea de que desemboque en un nuevo positivo:

En el pensamiento y en la historia, como en la vida, no conocemos más que superaciones concretas, parciales, atestadas de supervivencias, gravadas por déficits; no hay superación en todos los aspectos que guarde cuanto las fases precedentes habían adquirido, le añade mecánicamente algo más, y permita ordenar las fases dialécticas en un orden jerárquico de lo menos a lo más real, de lo menos a lo más valioso. Pero sobre una parte definida del camino puede haber progreso; hay sobre todo soluciones excluidas a la larga (pp. 129-130).

Cuando se trata de existencias y no sólo de ideas, decía también, la opción es un problema de proporción, es un balance entre lo que se gana de un lado y se pierde del otro (136).

*El principio responsabilidad* de Hans Jonas sale hoy al paso de la misma pesadilla del «principio esperanza». El hombre utópico convertido en unívoco, escribe Jonas, no puede ser más que el homúnculo amestrado hasta en su fuero interno para conformarse a las reglas y sentirse bien: he ahí lo que hoy podemos *temer* del porvenir. Lo que tenemos que *esperar*, con esperanza precisamente opuesta a la escatológica, es que también en el porvenir cada satisfacción engendrará su insatisfacción, cada posesión su deseo, cada paciencia su impaciencia, cada libertad su tentación, —e incluso cada felicidad su desdicha; eso sí me parece ser, concluye, el sueño de la autenticidad humana<sup>54</sup>.

La finitud de los fines enfrentados no es, sin embargo, incompatible con la teleología. Lo es, desde luego, con la que traza el rumbo desde una reflexión que desatiende implicaciones esenciales que, sin esperar al filósofo, se da a sí misma la razón existente, subordinando una vez más a lo particular la universalidad que cree fundar. Ahora bien, la única universalidad no reducida, no abstracta, es la de la comunidad ideal-intercorporal, la que desea el Bien, la perfección *ideal*, y ama los valores reales del mundo, la perfección *existencial*; la universalidad que tiene que servir a dos señores *realmente* distintos, y sólo puede servir al uno, o al otro, sirviendo a los dos pero en su *Ineinander*, en su interdependencia. La «teleología de la luz natural», de Merleau-Ponty, no enseña otra cosa. Pues las nociones de Naturaleza y de Razón, cuando se las refiere a principios separados, nos encubren el momento en que una existencia se

54. H. Jonas, *Le principe responsabilité*, Cerf, Paris, 1991, p. 293.

vuelve sobre sí misma y *expresa* su propio sentido. No hará falta aclarar aún que la Naturaleza aquí mentada no es ni puede ser objeto de ninguna ciencia de la naturaleza. Tampoco es la naturaleza que, según Kant, otorga la guía de la razón pura a todos los hombres, pues a ésta suele tomarla Kant como sinónimo de la Providencia. Más tiene que ver con la «naturaleza naturante» que hacía valer Schelling contra el radicalismo por el que Fichte dejaba frente a frente la libertad y la empiria inerte<sup>55</sup>. Es el principio de la no-filosofía que resiste en nosotros a la filosofía, escribe Merleau-Ponty. De esa naturaleza de la que tenemos la experiencia interior, decía Husserl que no es Naturaleza en el sentido de las ciencias de la Naturaleza sino, por así decir, un contrario de la Naturaleza<sup>56</sup>. Nada tan eficaz como esa Naturaleza determinante y no determinable, pre-objetiva, para desactivar los peligros de naturalismo, pues deja en evidencia el reduccionismo que ha tenido que operarse en las cosas para que éstas aparezcan como el polo objetivo del conocimiento. Con buen sentido observa H. Jonas que la imposibilidad de sacar un «debe» de un «es» se aplica solamente a un ser preconcebido con la correspondiente neutralización o exención de valoración, con lo que la no-derivabilidad del deber es una consecuencia tautológica<sup>57</sup>, a lo que Apel asiente en su artículo sobre la crisis ecológica:

El concepto de ser en Jonas es intencionadamente opuesto al concepto moderno de facticidad natural neutra de valor; en consecuencia, el criticismo lógico de la así llamada «falacia naturalista» no puede serle aplicado a aquél<sup>58</sup>.

Ahora bien, a Jonas puede reprochar Apel en este punto un dogmatismo metafísico, pero no al rigor impecable con el que la reflexión trascendental conduce a la espontaneidad del fenómeno de la expresión que reúne en un solo tejido la razón y la naturaleza. Hacerse cargo de esta maravilla era para Merleau-Ponty la ontología misma, y en ella encontraba al mismo tiempo el principio de una ética por realizar (RMM, pp. 408-409).

55. Cf. X. Tilliette, *L'Absolu et la philosophie*, PUF, Paris, 1987, p. 52.

56. *Ideen* II, p. 180, cit. por M. Merleau-Ponty, *Signes*, p. 226 n.

57. *Le principe responsabilité*, p. 70.

58. «The Ecological Crisis as a Problem for Discourse Ethics», p. 31.

## ÉTICA DEL DISCURSO Y BIOÉTICA

Adela Cortina

## I. LA ÉTICA DEL DISCURSO

La ética del discurso, como es sabido, constituye un eje de esa construcción teórica que Apel y Habermas empezaron a pergeñar, sobre todo a partir de los años setenta, y que se compone de una pragmática formal del lenguaje, una antropología del conocimiento, una teoría de la acción comunicativa, una teoría de los tipos de racionalidad, una teoría consensual de la verdad y la corrección y una teoría de la evolución social. Preocupada la *ética* discursiva, como es obvio, antes por la corrección que por la verdad, más por el discurso práctico que por el teórico, cree poder ofrecer hoy en día una fundamentación de lo moral que transforma dialógicamente el principio moral kantiano de la autonomía de la voluntad, de modo que se hace necesario el tránsito del «yo pienso» al «nosotros argumentamos»<sup>1</sup>.

En afirmar que la ética tiene esta misión *fundamentadora* de lo moral —concretamente de su dimensión normativa— coinciden Apel y Habermas. Ambos creen posible y necesaria una fundamentación trascendental de lo moral (aunque con matices diferentes), y en ella ven la tarea central de la ética que, como filosofía moral, no ha de dar contenidos, sino desentrañar las condiciones de racionalidad de *facta* incontrovertibles.

Por lo que hace a Apel, ya desde el capítulo último de *La transformación de la filosofía*, que lleva por título «El *apriori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», intenta fundamentar trascendentalmente lo moral desde el *factum* de la argumentación, y el tra-

1. De tal fundamentación me he ocupado en *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985; *Ética mínima*, Tecnos, Madrid, 1986, y *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.

bajoso intento de desentrañar las condiciones de racionalidad y sentido de este hecho le conduce, entre otros, a un presupuesto, que Apel expresa del siguiente 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 pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión<sup>2</sup>.

Podría decirse, para lo que nos importa, que en este texto Apel reconstruye desde una perspectiva dialógica dos conceptos ya clásicos en la ética occidental: el concepto de *persona* y el de *igualdad*.

La persona se nos presenta ahora como un *interlocutor válido*, que como tal debe ser reconocido por cuantos pertenecen a la comunidad de hablantes. Frente al presunto monologismo kantiano, la categoría de *reconocimiento recíproco*, clave en una pragmática lingüística, y condición básica de racionalidad de la comunicación y la argumentación, explicita la idea de persona en la de un interlocutor válido. De suerte que la categoría última de cualquier tipo de comunicación —incluida la científica— es la categoría hermenéutica expresada en la relación «sujeto-sujeto», y no en la relación «sujeto-objeto», propia de las ciencias, de la racionalidad instrumental y de una filosofía de la conciencia interpretada como observación.

Por otra parte, la idea de igualdad se torna ahora comunicativa, en la medida en que ninguna persona, ningún interlocutor válido puede ser excluido *a priori* de la argumentación, ya que no hay razón alguna para establecer desigualdades *a priori*.

Obviamente, a la fundamentación que la ética discursiva ofrece pueden dirigirse un buen número de críticas, pero en el contexto del tema que nos ocupa yo quisiera más bien formular una pregunta: ¿no cabe a la ética más tarea que la fundamentadora?

Según Habermas, es preciso responder a esta pregunta negativamente, porque para él la ética no puede, en último término, sino esclarecer el significado del término «correcto» cuando se aplica a una norma, mientras que Apel, desde el artículo antes citado, muestra un especial empeño en distinguir dos partes en la ética: la parte A, que se ocupa de la fundamentación racional de la corrección de normas, y la parte B, preocupada por diseñar el marco racional de principios que permiten aplicar en la vida cotidiana el principio descubierto en la parte A.

Ciertamente, la celebridad de Apel en el campo ético se debe en primera instancia al empeño por lograr una *Letztbegründung* de lo moral, pero en los últimos tiempos, tanto él como los que podríamos llamar miembros de su escuela, vienen mostrando un especial empeño en bos-

2. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1973, II, 400 (trad. cast. en Taurus, Madrid, 1985, II, pp. 380-381).

quejar los trazos del marco de aplicación y en averiguar qué rentabilidad ofrece la ética discursiva para orientar la conducta en los distintos ámbitos de la vida social<sup>3</sup>. Y eso es lo que hoy me propongo hacer, en la medida de lo posible, considerando el caso especial de la bioética, y en un punto muy concreto porque el tiempo y el espacio no permiten otra cosa.

Sin embargo, antes de entrar en ello, quisiera hacer una observación que me parece imprescindible. Según Apel, así como la parte A de la ética se orienta por la idea de fundamentación, la parte B se orienta por la de *responsabilidad* y la razón de ello radica en el intento de evitar caer en el utopismo del que a su ética podría acusarse por ser una «ética kantiana».

En efecto, el imperativo kantiano exige cumplimiento incondicionado, es decir, sin atender ni a las consecuencias ni a las circunstancias de la acción, con lo cual podría pensarse que la ética discursiva reconstruye el imperativo en el sentido en que lo formula A.M. Pieper: «¡Obra (siempre) como si fueras miembro de una comunidad ideal de comunicación!»<sup>4</sup>. Atender siempre a tal mandato y seguirlo, sin tener en cuenta circunstancias y consecuencias, sería, según Apel, una irresponsabilidad, porque a estas alturas de nuestro siglo XX deberíamos haber aprendido con Weber que quien tenga en sus manos la conservación de un sistema debe abjurar de todo racionalismo cósmico-ético y mediar el principio ético discursivo por el estratégico. De suerte que la racionalidad comunicativa, expresada en la relación «sujeto-sujeto», venga mediada en el ámbito de la aplicación por la racionalidad estratégica, condensada en el esquema «sujeto-objeto». Sólo que, para no caer tampoco en el nudo pragmatismo, el norte y la guía de las normas tiene que seguir siendo ese presupuesto contrafáctico del habla, que es la comunidad ideal de comunicación, presupuesto que funciona *more kantiano* como idea regulativa.

Nuevamente este planteamiento de una teleología moral históricamente distendida puede recibir un buen número de críticas, pero no voy a referirme a las usuales, sino a una inédita que es, sin embargo, esencial para lo que aquí nos ocupa: ¿es verdad que el marco de la responsabilidad estratégica acuña toda aplicación de la ética del discurso, o hay ámbitos en que la responsabilidad no tiene por qué cobrar ese significado estratégico? Si la respuesta a esta cuestión fuera afirmativa —como creo que lo es— falla la arquitectónica apeliana, porque el marco de aplicación propuesto por Apel no es válido para toda aplicación del principio ético, sino que algunos ámbitos requerirían un tipo de reflexión distinta, como es el caso de la bioética.

3. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988; K.-O. Apel y M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1992.

4. Citado por K.-O. Apel, en «Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en K.-O. Apel y M. Kettner (eds.), *o. c.*, p. 36.

En efecto, la designación de la parte B como ética de la responsabilidad por la comunidad real de comunicación se fortalece a través del diálogo con la Teoría de Sistemas de corte luhmaniano y con la propuesta de H. Jonas de sustituir el blochiano «Principio esperanza» por un ecologista «Principio responsabilidad»<sup>5</sup>. Las éticas kantianas, con su afán de construir la comunidad ideal de comunicación, podrían olvidar la conservación de los sistemas que hoy como nunca la ecología urge, y jugarse la supervivencia de la comunidad real en aras de la ideal.

A mi juicio, cuando Apel incide en la mediación estratégica de la parte B tiene *in mente* la articulación de la habermasiana teoría de la sociedad en *Lebenswelt*, subsistema político y subsistema económico y, aun cuando alude también en ocasiones a la autoconservación de cada organismo, está pensando ante todo en la aplicación del principio ideal a la política —según el modelo weberiano— y a la economía. ¿Se incluye la bioética en este marco de aplicación estratégico? ¿Es necesaria la mediación de la racionalidad estratégica al aplicar el principio ético a las ciencias de la salud, o el *reconocimiento de cada persona como interlocutor válido* es el elemento distintivo en la aplicación a estos saberes?

## II. EL ÁMBITO DE LA BIOÉTICA

Sin duda, la bioética, en ese amplio sentido que coincide en este caso con el etimológico del término, tiene por negocio el fenómeno de la vida en sus diversas manifestaciones. Reuniéndolas bajo su supervisión da buena muestra de que hoy en día resulta imposible reflexionar éticamente sobre un campo vital sin tener en cuenta los restantes, de modo que, de la misma manera que la primera ley del ecologismo consiste en recordar la interdependencia existente entre todos los lugares de la tierra, podríamos decir que la ley primera de la bioética consistiría a su vez en recordar la interdependencia existente entre todas las manifestaciones de la vida. Se erige, pues, este saber —por decirlo con D. Gracia— como una ética civil, que se las ha con toda la rica gama de fenómenos vitales<sup>6</sup>.

Con todo, y con ser esto cierto, no lo es menos que la ética en su tarea reflexiva topa en cada ámbito de aplicación con peculiaridades que le obligan a autodiferenciarse en campos diversos, por muy conectados que se encuentren entre sí. La economía, la política, las ciencias de la salud, la ecología, la información o la genética tienen modos tan específicos de defender la vida que es más prudente reconocer sus peculiaridades y configurar en torno a ellos un modo específico de reflexión ética que aglutinarlos indiscriminadamente en un saber común. Por eso se

5. H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1984; K.-O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva?», Epílogo a A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, cit., pp. 233 ss.; *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 179-216.

6. D. Gracia, *Fundamentos de bioética*, Eudema, Madrid, 1989, p. 12.

viene hoy hablando, más que de un saber ético general, de un «vals de las éticas»<sup>7</sup> aplicadas, en el que se armonizan los esfuerzos de la ética económica y empresarial, de la ética política y de la información, de la eco-ética y de un largo etcétera; tan largo como los distintos ámbitos vitales, en los que, junto a principios comunes, surgen problemas y principios específicos.

En este vals —por lo que en este momento nos importa— caben en suerte a la bioética por pareja aquellos fenómenos de los que se ocupan las llamadas «ciencias de la salud» y las biotecnologías, fenómenos que despiertan un especial interés por serlo, ante todo, de la vida humana. No en vano uno de los primeros libros —si no el primero— que ha llevado el título «Bioética» entiende esta nueva disciplina como un puente entre la cultura de las ciencias y la de las humanidades para contribuir con ello al futuro de la especie humana, asegurando su supervivencia y la mejora de la calidad de vida<sup>8</sup>.

Al hilo del tiempo, la bioética, a diferencia de otras formas de ética aplicada, se ha ido enriqueciendo con unos principios éticos específicos, que van siendo paulatinamente reconocidos universalmente. Se trata de los principios formulados explícitamente por vez primera en el *Belmont Report*, elaborado por la Comisión Nacional para la Protección de personas objeto de experimentación biomédica y que, habiendo nacido con este objeto, han pasado a convertirse en principios de la bioética. El objetivo de su formulación consistía, según afirma expresamente la comisión, en proporcionar unos principios éticos amplios, que proporcionen las bases sobre las que puedan formularse, criticarse e interpretarse reglas más específicas, que puedan entrar en conflicto en el caso de la investigación con humanos. Porque, sin duda, en las decisiones morales concretas pueden entrar en conflicto reglas morales y la Comisión pretende proporcionar unos principios generales meramente orientadores para la toma de decisión.

Tres son los principios allí enunciados, el segundo de los cuales puede, a su vez, desdoblarse en dos:

1) El respeto por las personas, que «incorpora al menos dos convicciones éticas: primera, que los individuos deberían ser tratados como seres autónomos, y segundo, que las personas cuya autonomía está disminuida deben ser objeto de protección»;

2) El principio de beneficencia, según el cual «las personas son tratadas de una forma ética, no sólo respetando sus decisiones y protegiéndolas del daño, sino también haciendo un esfuerzo por asegurar su bienestar». La beneficencia no se entiende aquí como una actitud supererogatoria, sino como una obligación del médico, y en este sentido se explicita en dos reglas: a) el principio hipocrático de no-maleficencia, que es también el segundo de los deberes jurídicos expuesto por Ulpiano en el

7. A. Etchegoyen, *La valse des éthiques*, F. Bourin, Paris, 1991.

8. V. R. Potter, *Bioethics. Bridge to the future*, Prentice-Hall, New Jersey, 1971.



*Corpus Iuris Civilis*, «*neminem laede*» (no dañes a nadie)<sup>9</sup>, y b) la obligación de «extremar los posibles beneficios y minimizar los posibles riesgos».

3) El principio de justicia, que intenta responder a la pregunta «¿quién debe recibir los beneficios de la investigación y sufrir sus cargas?».

Ciertamente, y aunque el *Belmont Report* exponga estos tres principios en el orden en que lo he hecho, su surgimiento histórico en la conciencia médica ha seguido un orden distinto. El principio de no-maleficencia es, al decir de los expertos, el más antiguo y la convicción de que se debe hacer el bien al enfermo ha constituido ese bien interno a la praxis médica que, inveteradamente, le ha dado sentido. Hasta el punto de que la historia de la medicina es en una muy buena medida la historia de un paternalismo, que ha «hecho el bien al enfermo» aun sin contar con la concepción de bien del enfermo.

Las nociones de justicia y autonomía son posteriores, sobre todo ésta última que nace bien tarde, no sólo en la conciencia médica, sino en la historia de la conciencia social. La autonomía, la conciencia de que un individuo es capaz de darse a sí mismo sus propias leyes, es —al menos en su explicitación— un logro ilustrado, que viene a entrar en pugna con cualquier paternalismo político o médico. Incurre un soberano en paternalismo político cuando se empeña en hacer feliz al pueblo según su propio concepto<sup>10</sup>; incurre el médico en paternalismo igualmente cuando se empeña en hacer feliz al paciente según su propio concepto. En ambos casos los *afectados por la acción, sea política o médica*, son tratados como seres heterónomos, incapaces de decidir acerca de su propio bien. ¿Por qué el *Belmont Report* enuncia el principio de autonomía en primer lugar?

A mi modo de ver, porque siendo un informe que pretende orientar la acción médica en relación con la investigación con humanos, intenta recoger fielmente el contenido avanzado por el primero de los códigos elaborado en este sentido: el Código de Núrenberg de 1946. Este código, redactado para juzgar a los médicos y científicos que realizaron experimentos biomédicos en los campos nazis de concentración, se inicia con la siguiente declaración: «1. El consentimiento voluntario del sujeto humano es absolutamente esencial».

No es de extrañar que, posteriormente, cualquier tipo de investigación con humanos requiera, junto a ingredientes de adecuación técnica, el consentimiento informado del paciente. Porque si la aplicación del principio de beneficencia exige evaluar la relación riesgo / beneficio, y el de justicia, adoptar criterios para la selección de sujetos de investigación, la aplicación del principio de autonomía se plasma de modo paradigmático en la exigencia del consentimiento informado del paciente para iniciar la investigación.

9. *Corpus Iuris Civilis*, liber primus, I, 10. D. Gracia, «*Primum non nocere*». *El principio de no-maleficencia como fundamento de la ética médica*, Instituto de España, Real Academia Nacional de Medicina, Madrid, 1990.

10. I. Kant, *Gemeinspruch*, VIII, p. 302.

Por otra parte, esta obligación, que nace en el ámbito de la investigación, se va extendiendo a otros sectores de la práctica médica, distintos al de la comprobación de hipótesis, porque en el caso de determinados tratamientos y en situaciones terminales, el tema del consentimiento informado del paciente va introduciéndose como necesario para superar el paternalismo y la heteronomía. Con lo cual parece que, por fin, un principio descubierto por los filósofos ya hace dos siglos es reconocido por la clase médica; un principio que, a mayor abundamiento, constituyó la vertiente dinámica de esa idea metafísica, desde la que quedaba caracterizado el concepto de persona, y que le dotaba, no de precio, sino de dignidad.

Parece, pero yo diría que no es verdad, al menos por dos razones. En principio, porque cabe dudar de que el concepto de autonomía descubierto por Kant coincida con el expuesto por el *Belmont Report*. Y, en segundo lugar, porque la autonomía descubierta por los ilustrados — y muy especialmente por Kant — y la reconocida por los médicos parecen haber estado jugando al escondite desde hace un par de siglos, ya que, curiosamente, en los escritos kantianos sobre medicina no aparece la menor exigencia de autonomía del paciente<sup>11</sup>, mientras que en la segunda mitad del siglo XX, cuando las comisiones médicas reconocieron tal autonomía, resultó que las corrientes filosóficas dominantes la estaban denunciando como inválida por ilusoria. Cuando los médicos empezaron a reconocer al sujeto autónomo, para los filósofos había muerto. De comentar el primer punto me ocuparé más adelante, en el segundo entramos de inmediato.

### III. NECESIDAD DE UNA NOCIÓN INÉDITA DE SUJETO

En efecto, el concepto kantiano de autonomía del sujeto cayó no hace muchos años bajo las críticas de los adversarios de la llamada «filosofía del sujeto» moderna, es decir, de los autores de inspiración estructuralista y de inspiración heideggeriana que caracterizaban al conjunto de la filosofía moderna como «metafísica de la subjetividad». Según ellos, la Modernidad, que se configura desde Descartes como una «filosofía de la conciencia», hace depender la construcción de lo real de una idea de sujeto teóricamente errónea y prácticamente nefasta.

El sujeto moderno —podríamos decir, resumiendo las críticas de estos autores— se entiende como caracterizado por dos rasgos —la auto-transparencia desde la plena autoconciencia y la plena autodeterminación—, que le llevan a creerse autosuficiente, dominador de la naturaleza externa e interna, plenamente autónomo. Sin embargo, las conquistas de autores como Marx, Nietzsche, Freud, Husserl, Heidegger, Bataille, Wittgenstein han mostrado que tal idea de sujeto es infundada, pero además, es la causante de fenómenos como el fascismo o el estalinismo. Es

11. I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, VII, pp. 95 ss.

menester, pues, arrumbar la noción de «humanismo» que se basa en una idea semejante de sujeto y sustituirla por un «antihumanismo teórico».

Sin embargo, no parece que una sustitución semejante resulte una verdadera ayuda para comprender nuestra realidad social y para intervenir racionalmente en ella. Porque, por mucho que se pretenda sustituir el «yo pienso» por el *ça pense* (Lacan), disolver al hombre en la naturaleza a la que pertenece (Lévi-Strauss), o proclamar, con la muerte del hombre, que no hay autor porque una obra es el producto de un contexto histórico (Foucault), sigue siendo cierto que *contar con sujetos al menos hasta cierto punto autónomos, es condición de sentido y validez de buena parte de nuestra vida*; en el caso que nos ocupa, *de una praxis médica que no sólo atiende al principio de beneficencia*. Y ante estos problemas de la vida cotidiana más le vale —a mi juicio— a la filosofía, en lugar de escandalizarse por su «banalidad», proceder al modo del trascendentalismo que, partiendo de un *factum* irrefutable, intenta «dar razón de él». En este caso «intentar dar razón» significaría tratar de diseñar una figura inédita de sujeto, inmune a las críticas heideggerianas y estructuralistas, que tome de las versiones modernas lo que de ellas pueda resultar adecuado, en la línea de trabajos actuales como *L'ère de l'individu* de A. Renaut<sup>12</sup>, o *El enigma del animal fantástico* de J. Conill<sup>13</sup>.

El primero tiene buen cuidado en mostrar que a lo largo de la Modernidad podemos distinguir diversas concepciones de sujeto, alguna de las cuales conviene recuperar para construir una noción adecuada de sujeto y de humanismo, mientras que otras deberían abandonarse por defender más un individualismo que un humanismo. El individualismo —iniciado por Leibniz, según Renaut— degenera en subjetivismo y entiende por libertad independencia, de modo que resulta difícilmente conjugable con nociones como «alteridad» o «solidaridad»; mientras que un humanismo como el kantiano muestra en la noción misma de *autonomía* exigencias de alteridad e intersubjetividad, porque la autonomía es «trascendencia en la inmanencia»<sup>14</sup>. De ahí que sea necesario recuperar la noción kantiana de sujeto autónomo, asumiéndola en alguna nueva figura de sujeto, que no sea la del individuo presuntamente autosuficiente, pero que también nos permita superar las dificultades que el kantismo pueda representar.

Precisamente porque las dimensiones de *alteridad y autonomía como trascendencia en la inmanencia* se recogen en esa transformación de la filosofía trascendental kantiana que es la filosofía iniciada por Apel y Habermas, propone Renaut acudir a ella en busca de una posible figura de sujeto, adecuada a nuestro tiempo, y superadora a la vez de las lacras del individualismo moderno.

En este mismo sentido se pronuncia J. Conill en *El enigma del animal*

12. A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris, 1989.

13. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

14. A. Renaut, *L'ère de l'individu*, cit., pp. 234 y 256.

*fantástico*, pero atreviéndose a recorrer un buen trecho del camino que Renaut se limita a apuntar al final de su trabajo. En principio propone también Conill recuperar el humanismo ético kantiano, pero en su totalidad y no en la versión alicorta que nos ha llegado habitualmente; se trata de recuperar con Kant las raíces pragmáticas de la razón pura y de adentrarse en un humanismo hermenéutico, que tenga por referencia, no una razón pura, sino una razón experiencial<sup>15</sup>. En este proyecto, partiendo de Kant, nos ayudarán propuestas como las de Gadamer, Lévinas, y, sobre todo, la de Apel, siempre que recuerde que la razón hunde hasta tal punto sus raíces en la experiencia, que incluso las pretensiones de validez del habla, en que la pragmática trascendental cree ver el síntoma de la racionalidad, nacen de la experiencia de la libertad.

De cuanto venimos diciendo, creo que podemos concluir que una figura de sujeto abierto a la alteridad, lugar de una cierta trascendencia, consciente de su finitud, podría encontrarse en esa *transformación pragmático-lingüística* de la filosofía kantiana *de la conciencia* que, según Habermas, nos lleva desde un concepto de razón desarrollado en términos de *reflexión* por la filosofía del sujeto moderno a un concepto de racionalidad, desarrollado en término de *comunicación* por la filosofía de la *intersubjetividad*, desde una razón centrada en el *sujeto* a la *racionalidad comunicativa*, del «paradigma» del *conocimiento* del objeto al del *entendimiento entre sujetos*, capaces de habla y acción<sup>16</sup>.

Y yo añadiría, por mi cuenta y riesgo, de un concepto de persona caracterizado por la *autonomía entendida como autolegislación monológica* a un concepto de persona cuya autonomía se caracteriza por ser un *interlocutor válido*, y que va a tener una especial rentabilidad en el ámbito de la bioética.

#### IV. EL CONCEPTO DE PERSONA COMO INTERLOCUTOR VÁLIDO

Mientras la subjetividad —nos dirá Habermas— se piense desde la *filosofía de la conciencia* como ese espacio interior en que tienen lugar las representaciones y que sólo se abre cuando el sujeto que se representa objetos se vuelve sobre su propia actividad representativa, lo subjetivo sólo le resulta accesible como objeto de la autoobservación o introspección, lo cual conduce a las dificultades clásicas de interpretar la autoconciencia en términos de autorreferencialidad o de familiaridad. Por el contrario, en el *paradigma de la pragmática lingüística* el sujeto no aparece como un observador, sino como un *hablante que interactúa con un oyente*. La apertura a la alteridad y el rechazo del individualismo solipsista son aquí radicales, porque me aparezco como un *alter ego* de otro

15. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, cit., sobre todo cap. 4.

16. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1985 (trad. cast. Taurus, Madrid, 1989, por la que citaré).

*alter ego*, de modo que la categoría básica para interpretar al sujeto no es la de la *conciencia de autodeterminación*, sino la de *reconocimiento recíproco de la autonomía, simbólicamente mediado*<sup>17</sup>. Ello nos permite acuñar un nuevo modo de entender las relaciones entre «yo», «individuo», «sujeto» y «autonomía», de suerte que el sujeto no es la conciencia en general, ni la persona se identifica sólo espacio-temporalmente, ni el individuo es sólo lo indeducible a partir de lo universal.

### 1. *La doble dimensión del sujeto: autonomía y autorrealización*

En efecto, el significado de «yo» en su empleo realizativo es una función de cualesquiera actos ilocucionarios: el hablante se refiere a sí mismo *in actu* como hablante al adoptar la perspectiva del otro y considerarse a sí mismo como *alter ego* de un prójimo, como segunda persona de una segunda persona. El significado realizativo del «yo» ha de poder acompañar a todos mis actos de habla<sup>18</sup>, de modo que el hablante pueda autodenominarse «yo», ya que tal expresión deíctica no tiene sólo el sentido de referirse a un objeto, sino que en una acción comunicativa expresa la actitud pragmática desde la que el hablante se manifiesta.

El significado realizativo de «yo» expresa pragmáticamente *toda una estructura del sujeto* que puede hacer uso de tal expresión, porque al decir «yo» quiero manifestar que, no sólo puedo ser identificado espacio-temporalmente por observación, sino que para mí existen un *mundo subjetivo*, al que tengo un acceso privilegiado, y un *mundo social*, al que pertenezco<sup>19</sup>. Lo cual me abre a la vez una intransferible *dimensión individual* y una *dimensión personal, común a cualquier interlocutor virtual*. Porque quien dice «yo» cree gozar de una identidad como persona; cree ser una clase de persona (no sólo cuantitativa, sino cualitativa) irreductible a otras: yo puedo ser caracterizado *genéricamente* como persona capaz de actuar autónomamente y como *individuo*, que se realiza a través de una biografía única<sup>20</sup>.

Las *dos dimensiones* que constituyen al sujeto que realizativamente se autodenomina «yo» son la *autonomía personal* y la *autorrealización individual*; es decir, precisamente aquellas dimensiones que parecían entrar en conflicto en el seno de la noción kantiana de persona.

En efecto, el concepto de persona ha recorrido ya, como sabemos, una larga historia, pero es la célebre noción de persona sugerida por Boecio —*persona est naturae rationalis individua substantia*— y nacida al calor de las disputas teológicas sobre las relaciones intratrinitarias, la

17. J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988 (trad. cast. Taurus, Madrid, 1990, por la que citaré. La referencia del texto es de la p. 210).

18. *Ibid.*, p. 228.

19. J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981, II (trad. cast. en Taurus, Madrid, 1987, II, pp. 147-150).

20. *Ibid.*, II, p. 146.

que conserva el valor inapreciable de referirse a la vez al carácter racional e individual de la persona: a un ser capaz de *universalidad* desde su irrepetible *individualidad*. Y es a este tipo de ser, caracterizado en diversas versiones, pero siempre *irrepetible en su individualidad* y *capaz de universalidad*, al que hemos ido reconociendo —o confirmando— esa *dignidad*, por la que su vida cobra un rango cualitativamente superior al de cualquier otro ser.

La versión kantiana cree encontrar el fundamento del valor interno de la persona en el hecho metafísico de que sea el único ser capaz de darse leyes a sí mismo, es decir, el único ser capaz de *autonomía*. Lo cual ha desencadenado fundamentalmente dos tipos de críticas: por una parte, las de quienes preguntan qué ocurre entonces con los individuos pertenecientes biológicamente a la especie humana, pero incapaces de autonomía por taras congénitas o adquiridas, y por otra parte, las de quienes consideran que se produce entonces una escisión, propia del Idealismo Trascendental, entre el hombre nouménico y el fenoménico, entre el hombre capaz de una legislación universal y el sometido a sus impulsos individuales, de suerte que una guerra interna parece declararse entre la *capacidad universalizadora* de cada individuo y su *peculiar idiosincrasia*, atribuyéndose la dignidad a la capacidad universalizadora y no al hombre concreto.

Lo cual va a tener una decisiva trascendencia para nuestro tema, porque nos permite reconstruir el concepto de autonomía. Qué significa ahora autonomía es lo que comentaremos brevemente.

## 2. *Un concepto transformado de autonomía*

El concepto kantiano de autonomía ha sido criticado, entre otras razones, por limitarse al ámbito moral. Y es ésta una crítica que la pragmática no empírica supera, porque entiende la autonomía a distintos niveles, el primero de los cuales es pragmático-lingüístico.

En efecto, en la acción comunicativa el oyente presupone al hablante (para que la acción tenga sentido) la capacidad de elevar pretensiones de verdad proposicionales, de veracidad subjetiva y de corrección normativa, como también la capacidad de resolver argumentativamente —en su caso— las pretensiones de verdad y corrección; mientras que el hablante presupone al oyente la capacidad de responder de sus actos, en cuanto le exige tomar postura con un «sí» o con un «no» a la oferta que comporta el acto de habla.

La autonomía, por la que nos reconocemos como personas, es, pues, descubierta en las situaciones concretas de habla, inmanente a la praxis vital, pero trasciende tales contextos concretos en la medida en que las pretensiones de validez los desbordan en su aspiración universalizadora. Los hablantes competentes, *los interlocutores válidos*, son reconocidos como *personas*, porque «en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede

renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión»<sup>21</sup>. De ahí que la categoría básica en el paradigma comunicativo no sea la de sujeto, sino la de «*subjetividad/ intersubjetividad*», que aflora en el reconocimiento recíproco de la autonomía de hablante y oyente. Con ello entramos en un segundo nivel de la autonomía, referido ahora sólo a una de las pretensiones de validez: la de corrección.

En efecto, en uno de sus más recientes trabajos reconoce Habermas que, desde el punto de vista moral, es autónoma la voluntad que se orienta por aquello que todos podrían querer y es práctica la razón que piensa como producto de una voluntad legisladora todo lo que está justificado de acuerdo con un juicio imparcial<sup>22</sup>. Voluntad y razón práctica adoptan, pues, como es costumbre en la tradición kantiana, el punto de vista de la universalidad. Pero ahora el punto de partida no es la noción de sujeto, sino la de *subjetividad/ intersubjetividad*, de tal modo que para comprobar si una norma es universalmente válida o, lo que es idéntico, moralmente correcta, es preciso que todos los *afectados* por ella, como *interlocutores válidos* que son, estén dispuestos a darle su *consentimiento*, tras un diálogo celebrado en condiciones de simetría, porque *autónomamente* reconocen que la norma satisface, no intereses particulares o grupales, sino *intereses universalizables*.

El cambio de paradigma —de la conciencia al lenguaje considerado en su triple dimensión— parece, pues, permitirnos transitar del «yo pienso» al «nosotros argumentamos», con lo que se supera toda tentación solipsista, pero, presuntamente, también la separación kantiana entre los dos mundos, ya que ahora la autonomía no consiste en la represión de los intereses empíricos de cada sujeto, sino que el contenido del discurso práctico son los intereses de los individuos, insertos en la historia y en contextos concretos.

Sin embargo, a mi modo de ver, la situación no ha cambiado tanto como se pretende, en primer lugar, porque ahora las personas —los interlocutores— han de adoptar también una *doble perspectiva*: la de aquellos de sus intereses que no son generalizables y los que sí que lo son, consistiendo la opción moral en pronunciarse por los universalizables; y, en segundo lugar, porque si intentáramos adscribir de nuevo dignidad a las personas, la pregunta que Kant y tantos otros dejan abierta tampoco aquí puede cerrarse: ¿tienen que ser reconocidos como personas los interlocutores por ser *afectados con capacidad de decisión* o porque son *incapaces de asumir la perspectiva de la universalidad*?

Estas cuestiones no son asépticas en relación con nuestro tema, porque la distinción de intereses marca los límites entre aquellos que son defendibles con argumentos y, por tanto, deben ser aceptados por los demás interlocutores, y aquellos que, por pertenecer a la propia idiosin-

21. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, cit., II, pp. 380 y 381.

22. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991.

crasia, no son internamente defendibles con argumentos y, por tanto, no tienen por qué someterse a la prueba del consenso.

Frente a Habermas, para quien «el que juzga y actúa moralmente ha de poder esperar el asentimiento de una comunidad ilimitada de comunicación, el que se realiza en una biografía asumida en responsabilidad ha de poder esperar el reconocimiento de esa misma comunidad»<sup>23</sup> creo que la biografía o, por decirlo con MacIntyre, esa unidad narrativa inserta en tradiciones, a cuya luz cobran sentido acciones y decisiones, no precisa ser justificada con argumentos ante la misma comunidad racional que juzgaría acerca de la corrección de normas. Porque las decisiones biográficas necesitan *sentido*, no argumentabilidad o corrección intersubjetiva, precisamente porque el acceso privilegiado del sujeto a su propio mundo subjetivo excluye la posibilidad de que las elecciones biográficas se sustenten en «mejores razones» en el sentido de la universalizabilidad.

Una biografía necesita sentido para el que la vive, como también la aceptación de aquellos cuya estima le merece crédito por «razones» no universalizables. Y ésta es una parte sustancial del mundo moral del sujeto, del que forman parte el sentido, la valoración y las preferencias. Por eso conviene seguir manteniendo aquella distinción entre *éticas de mínimos normativos universalizables*, que pueden ser defendidos con argumentos alcanzando intersubjetividad o, lo que es idéntico, objetividad, y *éticas consiliatorias de máximos*, referidas a la peculiar idiosincrasia de los individuos y los grupos, que han de ser respetadas en la medida en que no violen los mínimos universalizables<sup>24</sup>. Porque la ética de mínimos, fundada en la noción de *autonomía*, exigirá respetar los ideales de *auto-realización* de los individuos y los grupos, siempre que no atenten contra los ideales de los demás hombres. Y de esto son «merecedores», de esto son dignos como interlocutores válidos.

El concepto de dignidad, nunca trabajado por Apel y Habermas, puede cobrar aquí —creo yo— su sentido literal, al descubrir que cualquier interlocutor válido es digno de ser atendido, merece serlo, en la toma de decisiones sobre normas que le afectan.

#### V. APLICACIÓN AL ÁMBITO DE LA BIOÉTICA DEL CONCEPTO DE PERSONA COMO INTERLOCUTOR VÁLIDO

En el ámbito de la bioética el «nuevo» concepto de persona resulta rentable especialmente en dos aspectos: en cuanto dota de sentido a la idea de dignidad del paciente, mostrando que, como interlocutor válido, tiene derecho a ser escuchado en la toma de decisiones que le afectan, lo cual comporta un buen número de implicaciones; y en cuanto es una exi-

23. J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, cit., p. 231.

24. A. Cortina, *Ética mínima; La moral del camaleón*, Espasa-Calpe, Madrid, 1991, cap. 10.



gencia la creación de comités éticos, tanto clínicos —sea consultivos, sea de investigación clínica— como comités éticos de investigación biotecnológica, en los que los afectados por las decisiones tengan la oportunidad de defender intereses generalizables.

1. Desde el punto de vista médico es cierto que el «descubrimiento» y la creciente aceptación del principio de autonomía han ido sugiriendo tanto la idea de que el paciente es un sujeto capaz de y legitimado para tomar decisiones acerca de cuestiones que le afectan vitalmente, como la idea de que el personal sanitario no tiene derecho a arrebatarle tales decisiones, salvo en los casos en que el grado de autonomía del paciente no sea suficiente como para dejar la decisión en sus manos. De hecho, cuestiones como la del consentimiento informado han venido a concebirse como la expresión médica del principio de autonomía.

Sin embargo, el hecho mismo de hablar de «graduación» nos lleva a sospechar que el segundo concepto de autonomía que acabamos de mencionar no es el mismo que aquel por el que se ha llegado a tener al paciente por un interlocutor válido. Y de hecho el *Belmont Report* dice expresamente:

Una persona autónoma es un individuo capaz de deliberar sobre sus objetivos personales y actuar bajo la dirección de esta deliberación. Respetar la autonomía es dar valor a las opiniones y elecciones de las personas así consideradas y abstenerse de obstruir sus acciones, a menos que éstas produzcan un claro perjuicio a otros.

Por tanto, no se pretende que el paciente indique qué normas tiene por correctas —por consensuales por todos los afectados—, o qué máximas tendrá por leyes morales —por universalizables—, sino que *tome una decisión única en un contexto irrepitable*. Las normas y las leyes pretenden valer para regular acciones semejantes, mientras que la decisión que ha de tomar el paciente corresponde a *su caso* concreto, depende de su biografía, de su *pathos* actual, de su relación con el entorno, de su jerarquía de valores, de su noción de lo que para él es el bien, y es, por la concurrencia de éstos y otros factores, única.

«Autonomía» en este caso significa, a mi modo de ver, madurez psicológica y ausencia de presiones externas (sociales) o internas (el dolor mismo), suficientes como para decidir de acuerdo consigo mismo. Y este «consigo mismo» puede precisarlo en primer lugar el paciente, en una situación psicológica adecuada, porque él tiene un acceso privilegiado a su propia subjetividad, a sus *proyectos de autorrealización*. Por eso creo necesario precisar este concepto médico de autonomía como una articulación de las dos nociones de autonomía y autorrealización a las que antes me he referido: lo universalizable es aquí el derecho del paciente a tomar decisiones porque tiene un acceso privilegiado a su subjetividad, a sus propios ideales de autorrealización. Y tiene derecho a ello porque *desde una autonomía dialógicamente entendida, el paciente «es digno de», tiene derecho a ser tratado como un interlocutor válido*.

En efecto, la relación personal sanitario-paciente se entiende como una relación dialógica, como una relación *entre sujetos*, en virtud de la cual es preciso ir averiguando paulatinamente desde el comienzo qué idea de vida buena tiene el paciente, cómo concibe su felicidad. Si esta relación dialógica es la usual, cobrarán una nueva luz problemas como el de la información al paciente en caso de enfermedades irreversibles —el paciente tiene derecho a vivir, si así lo quiere, su propia muerte— o el problema de la eutanasia, porque la relación del personal sanitario con el paciente no es entonces la paternalista de un sujeto con un objeto al que se desea hacer el bien desde la concepción de bien del sujeto, sino una *relación entre sujetos*, que dialogan en torno a su idea de autorrealización. El tradicional paternalismo médico queda, pues, abolido y en su lugar entra como principio la relación dialógica entre sujetos autónomos.

2. Ahora bien, si la estructura del sujeto a la que nos hemos referido —estructura en la que se articulan autonomía y autorrealización— nos obliga a considerar al paciente como un interlocutor válido, la noción de autonomía moral según la cual es moralmente correcta una norma sólo cuando defiende intereses universalizables, hace especialmente urgente la creación de comités de investigación clínica, comités consultivos en hospitales y comités de investigación biotecnológica<sup>25</sup>. Porque las decisiones acerca de qué normas satisfacen intereses universalizables no pueden tomarlas sólo los expertos, ni tampoco los políticos, sino que han de ser los afectados, con el asesoramiento de los expertos, quienes decidan qué tienen por universalizable.

Y en este caso debemos recordar que afectados no son sólo los directamente implicados en cada decisión concreta, sino aquellos miembros de la sociedad a los que la decisión también afecta de una manera indirecta y que son igualmente interlocutores válidos. Por eso creo que al menos dos de los principios de la bioética «promulgados» en el *Belmont-Report*, el de autonomía y el de justicia, reconstruidos desde el paradigma pragmático-trascendental, pueden reformularse en el sentido de que cada persona es un interlocutor válido, lo cual le hace «*digno de*», le faculta para codecidir en las cuestiones que le afectan, tanto directa como indirectamente.

Por tanto, si es de ley reconocer que en ciertos problemas de bioética la ética discursiva no puede decir gran cosa (como sería el caso del estatuto del embrión), sí ofrece una valiosa ayuda para aclarar qué se entiende por «persona» desde una filosofía que ha asumido las críticas a la idea moderna de sujeto y, en consecuencia, cómo se debe tratar a las personas, a qué son acreedoras, de qué son dignas en un buen número de campos, entre ellos, el de la bioética<sup>26</sup>.

25. M. J. Bertomeu, «La ética en los comités de ética»: *Quirón* 19 (1988).

26. De las implicaciones de este concepto de persona para la política y para la fundamentación de los derechos humanos me he ocupado en *Ética sin moral*, cit., parte III.

## UNIVERSALIDAD Y PLURALISMO EN LA ÉTICA DISCURSIVA

*José García Leal*

La ética del discurso establece distintos principios normativos. Aunque tal vez sea más apropiado hablar de diversas manifestaciones del mismo principio o, de acuerdo con Apel, de diversas «explicaciones»; teniendo además presente que tales explicaciones del principio ético «acentúan aspectos muy diferentes y son, por tanto, incompletas y, por ello, revisables»<sup>1</sup>.

De ahí que pueda decirse, en cierto sentido, que la normatividad fundamental está por entero condensada en el *principio de universalización*. Un principio que, tal como se da en la ética discursiva, corresponde a la transformación dialógica del imperativo categórico kantiano en su primera formulación, la que nos dice que hemos de actuar siempre según aquella máxima que pudiéramos querer que se convirtiese en ley universal.

Pero por otro lado, el principio de universalización, dentro ya de la coherencia interna de la ética discursiva, parece presuponer algún otro principio ético y además se prolonga en otros dos. Aunque a este respecto las posiciones de Apel y Habermas no son del todo coincidentes. En efecto, Habermas distingue entre el *principio del discurso* y el *principio de universalización*, considerando que el primero es el fundamento del segundo. Por su parte, Apel aúna el contenido de ambos principios en uno solo. Aunque lo más significativo es que mientras que para Habermas con ellos se completa y limita el alcance de la ética del discurso, Apel cree necesaria su prolongación en dos más, el *principio de conservación* y el *principio de complementación*. Por medio de estos últimos —que aquí no serán objeto de comentario— la ética discursiva plantea la dialéctica entre comunidad real y comunidad ideal y, al mismo tiempo, asume las exigencias de una ética de la responsabilidad referida

1. K.-O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva?», Epílogo a A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 244.

a la historia: un tema predominante en los últimos textos de Apel y que marca sus diferencias más relevantes con respecto a Habermas.

Las páginas que siguen van a estar dedicadas al análisis de los principios del discurso y de universalización. En ese marco, las cuestiones centrales que abordaremos serán la de la facticidad e idealidad del consenso y la de las relaciones entre universalidad moral y pluralismo valorativo. Antes de nada, comenzaremos recordando el procedimiento de fundamentación de los principios éticos normativos.

### I. UNA FUNDAMENTACIÓN PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL

En su polémica con el escepticismo y el relativismo, y para justificar la universalidad de la moral, Apel necesita una fundamentación última de las normas. ¿De qué tipo ha de ser esta fundamentación?

No una fundamentación entendida como *deducción lógica*. Si la fundamentación consistiese en deducir una norma a partir de otra norma, nos enfrentaríamos inevitablemente (en eso tiene razón H. Albert) al conocido trilema de Münchhausen: estaríamos abocados a un «regreso al infinito» en la búsqueda de la norma primera, a una «petición de principio» en la que, según una circularidad viciosa, se presuponga lo que justamente hay que fundamentar o a una interrupción dogmática de la fundamentación en una norma axiomática.

Por otro lado, la fundamentación tampoco puede consistir en derivar normas de algún hecho empírico (o metafísico), con lo que incurriríamos en la falacia naturalista.

La exclusión de estos dos procedimientos ayuda a perfilar el carácter de la fundamentación que se busca. Será, en línea con lo intentado inicialmente por Kant, una fundamentación trascendental. Sin embargo, Apel tiene presente «el círculo que obliga a Kant, en el comienzo de la *Crítica de la razón práctica*, a renunciar a la fundamentación *trascendental* de la validez de la ley moral, que previamente aún exigía —en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*—, y a conformarse, en cambio, con el mero establecimiento de un “*factum* de la razón” evidente»<sup>2</sup>. Tal renuncia está provocada, siempre según Apel, por la inadecuación del punto de partida kantiano. En efecto, aparte de los supuestos metafísicos a los que tiene que recurrir Kant (el reino de los fines, una libertad y una autonomía de la voluntad metafísicas...), la clave última de sus dificultades con la fundamentación radica en el solipsismo metódico, propio de toda la filosofía de la conciencia, que le hace situar el inicio de la reflexión trascendental en el «yo pienso». Ese será para Kant el punto irrebalsable, más allá del cual no se puede ir y al cual no se puede renunciar.

2. «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, p. 153.

La alternativa de Apel es bien conocida: una transformación semiótica de la filosofía trascendental hará que ésta adquiera una dimensión pragmática e intersubjetiva. El diálogo público ocupará el lugar del monólogo interior, la razón práctica se mostrará como comunicación racional, el punto de irrebasabilidad no estará en el «yo pienso» sino en el «nosotros argumentamos». De este modo, la fundamentación última de la norma moral queda definitivamente perfilada; será una fundamentación *pragmático-trascendental*.

(Como es obvio, varios de los puntos que hacen referencia a la fundamentación, además de estar aquí muy someramente resumidos, plantean demasiadas cuestiones, a las que ahora no podemos referirnos. En esta parte sólo nos interesa destacar la línea argumentativa que conduce a la exposición de los principios normativos, así como apuntar el surgimiento de algunas discusiones interrelacionadas con otras que aparecerán posteriormente.)

La fundamentación tiene pues que partir, como punto irrebasable, de la comunicación racional entre los hombres y de su manifestación reflexiva, el discurso argumentativo. Conviene subrayar que el discurso argumentativo no es un añadido ocasional a la comunicación sino, antes bien, su sustento último. Toda comunicación racional, y por tanto, orientada a la búsqueda de la verdad o a la justificación de pretensiones normativas, es una comunicación que ha de recurrir a la exposición y confrontación de las distintas opiniones, es decir, a la argumentación. El desarrollo efectivo de la racionalidad, a través del encuentro intersubjetivo (que excluye la hipótesis idealista de una razón ya conformada al margen de la historia), hará surgir inevitablemente puntos de vista enfrentados sobre las cuestiones del sentido y de la valoración. De ahí que inexorablemente haya de sustentarse en el discurso argumentativo, en la búsqueda del acuerdo a través de la argumentación. Somos racionales, o mejor, construimos dialógicamente la racionalidad, en la medida en que argumentamos, en que nos comunicamos mutuamente las razones de nuestros respectivos puntos de vista. La argumentación es lo irrebasable.

A partir de aquí se establece la que podemos considerar tesis central de la ética discursiva: *siempre que argumentamos presuponemos las condiciones normativas de un discurso ideal*. Es decir, hay ciertas normas, éticamente relevantes, que forman parte de la propia estructura del discurso argumentativo. Por ello, todo el que argumenta con propiedad está ya presuponiendo siempre y necesariamente tales normas, de modo que no puede negarlas sin autocontradicción performativa. Los presupuestos de la argumentación constituyen por tanto el fundamento pragmático-trascendental de la ética, al que nos veníamos refiriendo: la labor del filósofo de la moral consistirá en descubrir reflexivamente esos presupuestos y tematizarlos.

En el párrafo anterior hemos hecho una pequeña reserva: nos hemos referido a lo que presupone el que argumenta «con propiedad». Conviene pues aclarar, en sentido contrario, que quien no argumenta con propie-

dad es aquel que sólo utiliza estratégicamente la argumentación, o sea, quien se sirve de ella para imponer sus intereses o pretensiones, unos intereses que no se ajustan ni son asumibles por el discurso argumentativo. Además de que probablemente esté instalado en una posición asimétrica, tal individuo viola la regla de oro del discurso, la que nos obliga a tener en cuenta tan eficazmente las razones de los demás como las propias. Por eso no argumenta con propiedad. Una «argumentación» con tales características no es la propia de aquel dialogo, antes aludido, en el que se construye la racionalidad práctica. Tampoco es la que considerábamos como punto irrebalsable. En este sentido, lleva razón Apel cuando rechaza algunas objeciones a su empresa de fundamentación porque no han delimitado con claridad la argumentación que es irrebalsable.

Cuando en verdad se argumenta, se está aceptando que el discurso «es la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de resolver sin violencia los conflictos acerca de las pretensiones de validez. Y, naturalmente, también se presupone que todos los participantes en el discurso están interesados, en principio, en la solución de todas las cuestiones imaginables sobre la validez»<sup>3</sup>. Se trata pues de un discurso sin restricciones, ilimitado por principio, a través del cual los hombres buscan resolver mediante el acuerdo los conflictos entre pretensiones enfrentadas, adoptando decisiones vinculantes sobre la legitimidad de tales pretensiones. En tal medida, es éste un discurso que tiene como *telos* interno el consenso. Un discurso, además, que no sólo presupone las condiciones normativas del discurso ideal, sino que anticipa contrafácticamente una comunidad ideal de comunicación, en la que se reafirmarían con plenitud dichas condiciones.

Tal vez convenga recoger aquí unas precisiones aportadas por W. Kuhlmann<sup>4</sup> respecto a si este discurso es teórico o práctico. Se entiende por discurso teórico aquel en el que sólo está en juego la búsqueda de la verdad. Mientras que discurso práctico es aquél en el que se ponen en juego los diversos intereses de los participantes (unos intereses que eventualmente pueden entrar en conflicto), somete a discusión los problemas de legitimidad y busca el establecimiento de normas. Esta distinción de ámbitos del discurso viene a cuento de un posible oponente escéptico que objetase lo siguiente. De acuerdo, concedo que para comunicarme racionalmente con otros hombres, y en tanto participante en un discurso *teórico*, tengo que haber aceptado ya los presupuestos normativos y no puedo negarlos sin contradicción performativa. Pero eso es algo muy distinto del hecho de participar en un discurso *práctico*. No hay ninguna razón, aparte de mi propio interés o conveniencia, que me fuerce a participar en discursos en los que se decida vinculantemente sobre legitimidad de normas. Si participo es por un acto libre de mi voluntad.

3. *Ibid.*, p. 155.

4. «Acerca de la fundamentación de la ética del discurso», en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, pp. 118-131.

Como puede verse, esta objeción niega que los presupuestos del discurso teórico sirvan como fundamento último de las normas morales; deja a la moralidad sin fundamentación última y la hace depender finalmente de la voluntad. La respuesta de Apel, precisa Kuhlmann, es la de que las normas morales están presupuestas también en el discurso teórico. En efecto, el discurso sobre la legitimación de normas es un discurso teórico:

Las preguntas principales: ¿hay deberes obligatorios?, ¿son susceptibles de fundamentación última?, son de naturaleza teórica; los participantes tienen un interés común en la verdad —interés que es constitutivo para el discurso [...]; pero, por otro lado, se trata de un tipo de discurso teórico que tiene gran afinidad con cuestiones prácticas y que reviste una particular importancia para éstas<sup>5</sup>.

Por todo ello, para quien se interese en cuestiones prácticas, el discurso, con sus presupuestos normativos, es también lo irrebalsable.

Más allá de estas precisiones, queda claro en términos generales que el lugar originario de la fundamentación es el discurso racional en sí mismo, independientemente de sus contenidos. En otras palabras, lo irrebalsable es la estructura procedimental del discurso. Ahora bien, todo discurso es discurso sobre algo. Y es lógico que la fundamentación moral se sitúe en aquel discurso que versa sobre cuestiones prácticas. Más que respecto a esto, la duda que queda tras la objeción anterior, y otras similares, es la de si la fundamentación discursiva resuelve o no el problema de la voluntad moral: ¿por qué un individuo decide comportarse moralmente?

E. Tugendhat<sup>6</sup>, por ejemplo, ha reprochado a Habermas (y podría extenderse a Apel) el haber descuidado el factor volitivo. Y aunque él también juzga que la dimensión comunicativa es irreductible, opina que es en clave volitiva y no cognitiva como, en último término, habría que entender la comunicación que se da en el proceso de fundamentación moral. Por mi parte, creo que la observación de Tugendhat es coherente con el tipo de fundamentación que él a su vez propone. Pero si adoptamos el punto de vista interno de la ética discursiva, la cuestión aparece del siguiente modo. La ética del discurso, en tanto ética cognitiva que es, da razones suficientes de por qué un individuo ha de comportarse moralmente, explica los motivos de una decisión racional a favor de la moralidad. Y lo hace a través de su programa de fundamentación, cuando descubre reflexivamente el principio (o principios) normativo presupuesto en el discurso. En este sentido, no deja a la voluntad moral abocada a un decisionismo irracional. Pero otra cosa es que el individuo no ya que tenga razones, sino que quiera de hecho comportarse moralmente. O, como dice Apel, que quiera *ratificar voluntariamente* el prin-

5. *Ibid.*, p. 127.

6. *Problemas de la ética*, Crítica, Barcelona, 1988, pp. 138 ss.

cipio normativo. En este otro sentido, «la ética discursiva tiene que reconocer —como ya hiciera Kant— como límite suyo (si queremos decirlo así) el “misterio” de la libre decisión de la voluntad (¡también para el mal!)». Aunque eso sí, es muy importante para Apel precisar que el posible rechazo de la ratificación voluntaria del principio «no es un problema de *fundamentación de la ética*. Por tanto, tampoco cabe considerarlo *como un argumento* que pudiera obligar a proseguir la fundamentación»<sup>7</sup>.

Apel parece llevar razón doblemente. En primer lugar, parece cierto que el problema de la decisión de la voluntad moral no es un problema de fundamentación, al menos tal como en él se plantea ésta. En segundo lugar, el que la decisión quede como un «misterio», sobre el que no se puede añadir nada, es en verdad un límite (y yo añadiría que una limitación) de la ética discursiva. Ambos aspectos son complementarios. La reflexión trascendental establece y legitima racionalmente los principios del deber ser, da cuenta de lo que es moralmente justo: con ello se cumple la labor de fundamentación. Y hay que dar la razón a Apel en que tal fundamentación no necesita contar con el factor volitivo: le basta con descubrir lo que está presupuesto *necesariamente* en todo discurso. Las normas éticas presupuestas podrán ser ratificadas voluntariamente, o no serlo. Pero incluso cuando no se ratifican, están ya dadas y actúan como condiciones de posibilidad de la comunicación racional, independientemente de la decisión de los individuos.

Por otra parte, la ética discursiva, como sabemos, es una ética deontológica. No intenta resolver los problemas de la «vida buena»; no responde a cuestiones como la autorrealización personal, la búsqueda de la felicidad, etc. Y si algo cabe decir sobre el tema de la decisión de la voluntad, ¿no habrá para ello que entrelazarlo con estos últimos temas? Ahora bien, todo eso cae fuera de los límites de la deontología, siendo más bien terreno propio de las éticas teleológicas. En las páginas siguientes volverán a aparecer algunos de tales límites.

## II. EL PRINCIPIO DEL DISCURSO

A la hora de especificar los presupuestos del discurso argumentativo, Habermas ha sido más explícito que Apel. Y así, distingue tres esferas de presupuestos<sup>8</sup>:

En primer lugar, una esfera integrada por *reglas lógicas y semánticas* (por ejemplo, el deber de no contradecirse), siendo lo más significativo el que dichas reglas no tienen contenido ético. Una segunda en la que se hallan *los presupuestos pragmáticos*: se trata de las exigencias que condu-

7. «¿Límites de la ética discursiva?», cit., pp. 234 y 235, nota 4.

8. «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, especialmente, pp. 110-116.



cen a la «búsqueda cooperativa de la verdad», al acuerdo sobre los temas suscitados. Poseen ya un claro contenido ético, en la medida en que implican el reconocimiento recíproco de los interlocutores. Por otro lado, podría precisarse que la búsqueda cooperativa de la verdad y del acuerdo implica el cumplimiento de las «pretensiones de validez del habla», analizadas por Habermas en distintos textos: inteligibilidad (que se pueda entender al que habla), veracidad (como actitud del hablante), verdad (respecto al contenido proposicional) y rectitud (o corrección respecto al sistema normativo). En la tercera esfera se encuentran *las determinaciones de una situación ideal de habla*: aquí aparecen fundamentalmente las condiciones de la simetría y la exclusión de toda coacción, lo que se traduce en reglas como la de que todos sin excepción puedan participar en el discurso, que puedan hacerlo en igualdad de oportunidades, etc. El reconocimiento de que todas estas cláusulas no se cumplen en los discursos reales hace que esa situación ideal tenga que ser anticipada contrafácticamente.

Más allá de la terminología, la comprensión de Apel de los presupuestos del discurso es básicamente igual a la Habermas. Para ambos autores, los presupuestos con alcance ético son, en resumen, *la búsqueda del acuerdo, que lleva aparejado el reconocimiento recíproco de los interlocutores, y la anticipación contrafáctica de la comunidad ideal*.

Una vez que tales presupuestos han sido descubiertos por la reflexión trascendental y reconocidos por el individuo, éste no puede negarlos sin autocontradicción performativa: no le queda más opción que la de ratificarlos voluntariamente, en el orden práctico, y la de asumirlos racionalmente, en el orden intelectual. Anteriormente nos referíamos al problema de la voluntad moral. Aunque se establezca un paralelismo (según es lógico en una ética cognitiva como la que nos ocupa) entre el desarrollo de la voluntad y el despliegue de la racionalidad, lo que ahora nos importa destacar es este último aspecto. Pues bien, puede decirse que con la asunción de los presupuestos del discurso lo que está en juego para el individuo, es sin más, el permanecer dentro de la racionalidad. No cabe proseguir coherentemente el discurso sin aceptar los presupuestos de éste: la consistencia performativa de quien argumenta impide que pueda negar lo que presupone y hace posible su propia argumentación. Y como ya sabemos, sólo quien se mantiene en el discurso participa de esa búsqueda cooperativa de la verdad en la que los hombres se juegan su condición de seres racionales. Quien se excluye de la argumentación dialógica, dice Apel, quien «ya no está dispuesto a hablar y responder, inicia una vía patológica al final de la cual tiene que encontrarse la “idiotez” —es decir, la pérdida de la propia identidad, que siempre es proporcionada dialógicamente»<sup>9</sup>.

A partir del reconocimiento de los *presupuestos del discurso*, y cuan-

9. «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, pp. 167-168.

do han sido explicitados y tematizados sistemáticamente, éstos dan lugar a los *principios éticos normativos*. El tránsito de los primeros a los segundos está exigido, para el individuo, por la consistencia performativa, y comporta, en un plano objetivo, lo que en alguna ocasión Apel llama un «autoesclarecimiento de la razón».

El primer principio normativo que aparece es el *principio del discurso*. Habermas lo resume en lo siguiente:

*Sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico*<sup>10</sup>.

Lo que queda precisado en este principio es que la búsqueda del acuerdo, contenida ya en los presupuestos del discurso, se aplica en el ámbito moral a la justificación de normas. Nos referíamos anteriormente a que el discurso en el que se busca la fundamentación ética es el discurso sobre cuestiones prácticas: la formulación que ahora se ofrece del *principio del discurso* así lo confirma. El discurso de orientación ética atiende a las exigencias de los individuos concretos y ha de afrontar los conflictos de intereses que son habituales en la vida práctica. Y así, tiene que regular tales conflictos a través del establecimiento de normas. Unas normas que sólo estarán legitimadas si pueden lograr el asentimiento de todos los afectados.

Las formulaciones del principio por parte de Apel comparten lo esencial del planteamiento, aunque son más explícitas. Por ejemplo, la citada formulación de Habermas no hace mención al «reconocimiento recíproco» de los participantes en el discurso, aunque creo que lo supone al referirse a la necesidad del «asentimiento de todos» (además de que ya vimos que ese reconocimiento era uno de los presupuestos pragmáticos comentados por Habermas). En alguna ocasión Apel ha expresado así el principio:

*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 pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión*<sup>11</sup>.

Bien entendido que ese reconocimiento, tal como se explica a lo largo del mismo texto, está dirigido a posibilitar la comunicación y, con ella, la búsqueda del acuerdo sobre las necesidades prácticas que se exponen argumentativamente. Reconocimiento y acuerdo son las dos ver-

10. «¿En qué consiste la “racionalidad” de una forma de vida?» y «¿Afectan las objeciones de Hegel a Kant también a la ética del discurso?», ambos textos en J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 68 y 101, respectivamente. También: «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», cit., p. 117.

11. «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía II*, Taurus, Madrid, 1985, p. 380.

tientes del mismo principio normativo. Con todo, la formulación más completa del principio que ha ofrecido Apel es la siguiente:

*El argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la razón es práctica, o sea, es responsable del actuar humano; es decir, que las pretensiones de validez ética de la razón, al igual que su pretensión de verdad, pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos; o sea que las reglas ideales de la argumentación en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas que se reconocen recíprocamente como iguales, representan condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso y que por ello, con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso que respete las reglas de la argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso*<sup>12</sup>.

Como puede verse, en estas formulaciones Apel hace referencia a la búsqueda del consenso, pero sin una alusión expresa a la legitimación de normas. Sí lo hará ya, por ejemplo, en *¿Límites de la ética discursiva?*<sup>13</sup>, y además, incluyendo tanto las normas éticas como las jurídicas. No pienso, sin embargo, que éste sea un matiz decisivo. En definitiva, lo que legitima a las normas es su capacidad de provocar el consenso.

Ahora bien, ahí se sitúa alguna de las objeciones a las que se enfrenta la ética discursiva. Se trata de la cuestión del consenso sobre las normas, que constituye el contenido esencial del principio ético que venimos comentando. Aunque hasta ahora no lo hemos hecho, es necesario distinguir entre el *acuerdo fáctico* (según el modelo de la teoría del contrato) y el *consenso racional* (que se sustenta en las condiciones ideales de la comunidad de comunicación). ¿Cuál de ambos es el que da validez a las normas? Según la ética del discurso, es evidente que no pueden ser, en último término, los acuerdos fácticos, pues en ellos, dicho sea brevemente, no se suelen cumplir los presupuestos pragmáticos del discurso ni las condiciones de una situación simétrica de los participantes, igualdad de oportunidades, etc.; y, además, en proporción a tales incumplimientos los acuerdos no obligan moralmente. Por tanto, únicamente el consenso racional está capacitado para una legitimación última de las normas. Pero a su vez, dicho consenso, en sentido pleno, sólo podría tener lugar en la contrafáctica comunidad ideal de comunicación. Y así, aun aceptando en principio la diferencia de *status* entre el acuerdo fáctico y el consenso, ¿qué operatividad tiene de hecho tal diferenciación? ¿qué problemas concretos soluciona, ya sea en el orden ético o en el político?

La respuesta de la ética discursiva sería que debemos participar en los acuerdos fácticos, pero teniendo como idea regulativa el consenso. O sea, que debemos procurar, dentro de tales acuerdos, el mayor grado posible de consenso racional, de forma que los primeros se aproximen en la

12. «Necesidad, dificultad y posibilidad...», cit., p. 161.

13. Cit., p. 246.

mayor medida posible al segundo. Y esto, tanto en las condiciones en que se efectúan (simetría, igualdad de oportunidades, búsqueda cooperativa de la verdad, etc.) como en los contenidos normativos que de ellos resulten.

Podemos, no obstante, seguir insistiendo acerca de las soluciones específicas que ese planteamiento aporta, en particular, al ordenamiento político. ¿Qué añade a la idea de una democracia progresiva, una democracia que intente perfeccionar gradualmente sus propios procedimientos y principios? Y sabemos que ésta es una idea de democracia perfectamente asumible por las teorías contractualistas. En caso de que no se vea con claridad lo que el consensualismo añade al procedimiento democrático de legitimación de normas políticas, lo que finalmente es cuestionable es si existe una alternativa real entre el convencionalismo (que propugna los acuerdos fácticos) y el consensualismo ideal. En esta línea de discusión, comparto la postura de J. Muguerza, cuando afirma:

Si a los acuerdos fácticos logrados a través del discurso entre los hombres les es dado ser alguna vez que otra racionales, mientras ningún acuerdo racional puede alcanzar a serlo con carácter definitivo, la propia distinción entre consensualismo y convencionalismo vendría a desvanecerse en buena parte y perdería todo interés para nosotros<sup>14</sup>.

En un plano más general, que afecta tanto al orden ético como al político, lo que parece estar en juego es la función y posibilidad del consenso. O más en concreto, la relación existente entre el diálogo (o la comunicación racional) y el consenso. En concordancia con su afirmación que acabamos de citar, el propio Muguerza ha contrapuesto al consenso discursivo los rasgos del diálogo socrático, que ni está necesariamente abocado al consenso ni por él se justifica:

Uno puede hallarse convencido no sólo de la posibilidad del diálogo racional, sino de la insoslayable necesidad de recurrir a él si desea alcanzar algún acuerdo genuino; pero sin que, no obstante, esto le lleve a sostener que dicho acuerdo tendría que estar asegurado por adelantado para que quepa hablar de auténtico diálogo.

Y en otra ocasión señala:

Ni tan siquiera está muy claro que de un tal diálogo haya de resultar ningún consenso. Después de todo, y por acudir a la instancia paradigmática de los diálogos platónicos, no es infrecuente el caso del diálogo del que no se concluye nada; y hasta cabría decir que, en ocasiones, nos impresiona más la racionalidad de aquel diálogo en que la discusión queda abierta que no la de aquel otro que se cierra con un acuerdo de las partes<sup>15</sup>.

14. *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid-México, 1990, p. 315.

15. *Ibid.*, pp. 291 y 125, respectivamente.

Sin embargo, tal como interpreto la ética discursiva, no creo que ésta considere que el consenso sea lo que justifique o dé sentido al diálogo. El diálogo se justifica por sí mismo: es simplemente una exigencia ineludible del desarrollo de la razón práctica. Lo que le da sentido no es el consenso que de él pudiera resultar, sino su propio ejercicio, como procedimiento en el que se despliega la racionalidad ética. Y ya veíamos lo que comporta para Apel la renuncia al diálogo o a la argumentación.

Tampoco parece que Apel o Habermas supongan que el diálogo tenga que concluir necesariamente en el consenso. Aunque eso sí, aun cuando no se logre, desde un punto de vista moral no se puede renunciar a su búsqueda. E incluso desde la propia lógica de la argumentación, el consenso constituye el objetivo último del diálogo: quien argumenta lo hace para convencer de sus razones a los demás, dejarse convencer y lograr el consenso sobre algún punto de vista. Pero una cosa es tener un objetivo y otra muy distinta es alcanzarlo necesariamente. En la última formulación que hemos recogido del principio normativo, Apel dice que «es posible, en un discurso que respete las reglas de la argumentación de la comunidad ideal de comunicación, llegar, en principio, a un consenso y que, en la praxis habría que aspirar a este consenso». Como puede verse, no es sólo que aquí el consenso no aparezca como necesario, sino que incluso su posibilidad está fuertemente condicionada: únicamente será posible cuando se cumplan las condiciones ideales de la comunicación. Ahora bien, tal como hemos venido reiterando, esas condiciones no se cumplen de hecho ni es razonable suponer que alguna vez vayan a cumplirse totalmente. Mientras existan conflictos de intereses, mientras unos grupos sociales acumulen más recursos que otros, mientras los individuos no tengan el mismo poder o capacidad de decisión, etc., difícilmente se darán las condiciones ideales de simetría e igualdad de oportunidades: ni todas las opiniones contarán lo mismo, ni se emitirán desde una misma posición de fuerza. En tales condiciones, a lo más que puede llegarse es a acuerdos fácticos.

Por todo ello, la lógica última debería llevar a plantear el consenso tan sólo como una aspiración, algo a lo que se tiende, pero *tan contra-fáctico como* esa comunidad ideal de comunicación cuyas reglas ideales son las únicas que lo harían posible. Sin embargo, ocurre que la ética discursiva necesita que el consenso sea una idea regulativa, pero también algo más. Necesita que el consenso pueda fundamentar normas concretas, vigentes en sociedades históricas. Y ahí radica, en mi opinión, la insuperable ambigüedad del *status* del consenso: es simultáneamente idea regulativa y procedimiento constitutivo de la legitimación de normas, una doble vertiente difícilmente conciliable. Quizás pueda apuntarse que en tanto consensos reales (o procedimientos de legitimación) sólo parcialmente son consensos, pues sólo en parte se atienen a las reglas de la comunidad ideal. Pero con esto se mantiene la ambigüedad, puesto que ¿en qué se distinguirían de hecho los consensos parciales de los acuerdos fácticos?

Por lo demás, aun si fuera posible, ¿el consenso pleno sería deseable? ¿lo sería en el ámbito de la política? Antes de responder, convendría tener en cuenta que el consenso sobre cuestiones prácticas (a diferencia en principio de los acuerdos fácticos) no equivale a un pacto entre intereses que siguen siendo divergentes, sino que busca su generalización: pretende establecer unos intereses universales en la que todos los individuos estarían comprometidos. El consenso *pleno* comportaría una universalización *total y efectiva* de los intereses. Y a su vez, esto supondría la desaparición de cualquier conflicto de intereses y, en último término, la total homogeneización de éstos. La sociedad que lo lograra acaso sería ya una sociedad no humana.

Las cuestiones ahora suscitadas se prolongarán en términos similares al ocuparnos del universalismo ético.

### III. EL PRINCIPIO DE UNIVERSALIZACIÓN

Como ya dijimos, Apel no diferencia expresamente este principio normativo del anterior: su formulación (citada en último lugar) del *principio del discurso* incluye también el *principio de universalización*. Habermas sí los distingue, definiendo al segundo en estos términos:

*Toda norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y efectos laterales que del seguimiento general de la norma previsiblemente se sigan para la satisfacción de los intereses de cada uno, puedan ser aceptados sin coacción por todos los afectados*<sup>16</sup>.

Sin entrar en los matices en que se sustenta la diferenciación de ambos principios, lo que parece aportar de novedoso el *principio de universalización* es la idea de que las normas válidas han de establecerse a través de *discursos reales*, pues sólo en éstos pueden adecuadamente expresarse e identificarse los intereses de cada uno de los posibles afectados por la normas. No basta con que alguien, monológicamente y desde su perspectiva, considere deseable que cierta norma entre en vigor; ni tampoco basta con que, siempre desde su perspectiva, suponga que los demás también lo considerarán deseable. Es necesario que todos se reconozcan recíprocamente como interlocutores con igual derecho a expresarse y que *de hecho* cada uno ponga de manifiesto cuáles son sus intereses, ya que «cada uno constituye la última instancia que ha de juzgar lo que verdaderamente son los intereses propios»<sup>17</sup>. De este modo, a través de un diálogo que efectivamente tiene lugar, es posible establecer una perspectiva común, en la que todos participan. Y cuando esa perspectiva

16. «¿En qué consiste la "racionalidad" de una forma de vida?», cit., p. 68; y en páginas correlativas de los otros textos citados en nota 10.

17. *Ibid.*, p. 88.

de todos se plasme en una norma, cada uno de los afectados por ella podrá aceptar sin coacción las consecuencias que resulten para sus propios intereses, que es lo que trata de asegurar este principio.

A la hora de imaginar en qué pueden traducirse concretamente tales discursos reales, a uno sólo se le ocurre que sean las deliberaciones del Parlamento en las sociedades democráticas, donde todos los ciudadanos se expresan a través de sus representantes libremente elegidos. Esto nos remite a la cuestión anterior sobre las diferencias entre consenso y acuerdos fácticos. Pero ahora no volveremos sobre ella.

Es importante destacar que con la introducción de los discursos reales, se consuma para Habermas la reformulación dialógica del imperativo categórico kantiano, uno de los recursos fundamentales de la ética del discurso. La diferencia respecto a Kant puede concentrarse en lo siguiente:

En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal<sup>18</sup>.

Por lo dicho hasta ahora, el *principio de universalización* queda establecido como una *forma procedimental* para la *legitimación de normas*. Por lo que respecta al procedimiento, hemos visto, en resumen, que la universalización no puede lograrse (en diferencia con Kant) a través de un monólogo interior por el que el individuo en la soledad de su conciencia delibera sobre las máximas que todos aceptarían. El procedimiento exigible es la participación en discursos reales. Ahora bien, ¿dicho procedimiento se aplica *únicamente* para legitimar normas concretas en situaciones históricas determinadas? Esta es una pregunta realmente decisiva, pues en caso de respuesta afirmativa resultará que la ética discursiva (reducida a una ética de las normas) no tiene nada que decir sobre lo concerniente a las acciones morales y sobre lo que a ellas está vinculado: voluntad, autorrealización, virtud, felicidad, etc. Eso es lo que parece pensar Habermas, y lo que Apel no acaba de aceptar.

En esa medida, Apel se opone a que la fórmula habermasiana del *principio de universalización* sustituya, sin más, al imperativo categórico kantiano, pues reconoce que, de ser así, «tendrían razón cuantos ven los límites de la ética discursiva en el hecho de que ella no pueda decirme si yo como individuo tengo una obligación moral —por ejemplo, frente a un tío enfermo y senil, que ya no puede hablar— y, en caso de que sí pueda, en qué consiste esa obligación»<sup>19</sup>. Así, en vez de *sustitución*,

18. Esta fórmula concreta es de T. McCarthy, y Habermas la da explícitamente por buena: *Ibid.*, p. 88.

19. «¿Límites de la ética discursiva?», cit., p. 251.

propone una *transformación* del imperativo categórico «en relación con las máximas de acción», que daría lugar a lo siguiente:

*Obra sólo según una máxima, de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias, que resultarán previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, pueden ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real; si pudiera ser llevado a cabo con todos los afectados*<sup>20</sup>.

Sin embargo, esta versión de Apel, aparte de complicar las cosas, no parece que aporte auténticas soluciones. Por un lado, no parece que solucione el solipsismo (atribuido a Kant) que se trataba de corregir, pues seguimos estando ante un experimento mental en el cual es el individuo quien finalmente decide lo que ha de hacer, sin contrastar de hecho en ese momento su opinión con la de los demás. Por otro lado, en dicho experimento mental se ha de tener en cuenta, por medio de una suposición, lo que los otros aceptarían en un discurso real. Pero esto último, que tiene pleno sentido si se trata, como en Habermas, de dar validez a normas situacionales, se hace mucho más problemático si se aplica a las acciones morales, ya que los discursos reales (por las condiciones tantas veces señaladas de asimetría y coacción) no pueden generar una aceptación moral incondicionada. ¿Por qué habrían de obligar moralmente las máximas cuyas consecuencias pudiesen ser aceptadas en discursos reales? ¿Dejan de ser moralmente justas unas máximas por el hecho de no ser aceptadas en tales discursos? Los discursos reales pueden llegar a conclusiones inadecuadas desde el punto de vista moral. Y, además, si vinculasen siempre moralmente se perdería con ello la autonomía moral del individuo, esa dimensión a la que ninguna ética puede renunciar sin negarse a sí misma. El cruce en la propuesta de Apel de experimento mental y discursos reales, no hace sino poner de nuevo de manifiesto la ambigüedad que atraviesa la noción de consenso cuando se pretende hacerla operativa.

En otra ocasión, afrontando una vez más el dilema de si hay que atenerse a lo que se decide en los discursos reales o a lo que decide la propia conciencia en un experimento mental, Apel hace una nueva propuesta que, según él, pretende zanjar la cuestión y mostrar que el dilema es sólo aparente:

El individuo puede y debe comparar y, posiblemente cuestionar en el experimento mental, cada resultado fáctico de una formación real de consenso con respecto a su concepción de un consenso ideal. Sin embargo, el individuo no puede, por otro lado, renunciar al discurso para la formación real de consenso, ni tampoco interrumpirlo apelando al punto de vista subjetivo de su conciencia<sup>21</sup>.

En definitiva, la decisión última corresponde a la conciencia, pero sin que eso exima de participar en los discursos reales. Podemos estar de

20. *Ibid.*, p. 251.

21. «La ética del discurso como ética de la responsabilidad», cit., p. 162.



acuerdo en que éste es un criterio razonable. Pero lo que no acaba de verse es en qué se ha superado ahí a Kant ni, tampoco, cuál es la operatividad del consenso.

Volviendo en términos generales a la cuestión de lo que puede decir la ética del discurso sobre las acciones morales, no se ve cómo ésta puede librarse enteramente de ciertas acusaciones, cómo por ejemplo la que le ha hecho entre nosotros Adela Cortina: al haberse desentendido de la dimensión interior de las acciones, acaba por reducir la razón moral a razón jurídica. Así, «prescindir de la *bondad de la intención*, desinteresarse de *qué hace moralmente bueno un móvil* —que le convierte en móvil moral— y desplazar el interés ético exclusivamente hacia *qué hace correcta una norma* sitúa —a mi juicio— a la ética y a la moral en un lugar bien precario. Parece que la interioridad del formalismo no se supera, conservándola, sino que se abandona en aras de la exterioridad del procedimentalismo». Y añade posteriormente:

Puede ocurrir, dada esta modestia en el tratamiento de los temas, dado este abstraccionismo extremo, que [la ética del discurso] degenerare en una ética no valorativa, de igual modo que los cientifistas radicales desearon una ciencia libre de valor<sup>22</sup>.

La dimensión interna de la conducta moral —su constitución específica, motivaciones y objetivos— es lo que tradicionalmente se asocia al desarrollo de la *vida buena*. Ahora bien, el *principio de universalización*, que es un principio estrictamente procedimental, no pretende responder directamente a las cuestiones de la vida buena. Apel ha sido muy explícito a este respecto. Y lo ha sido, teniendo como trasfondo otro tipo de acusaciones: las que manifiestan que el universalismo discursivo abocaría a una homogeneización de las voluntades individuales. Eso supondría que todos los individuos tienen en cada momento que querer moralmente lo mismo que los otros quieren y comportarse siempre en cada ocasión del mismo modo que los demás. En definitiva, se abocaría a la anulación total del pluralismo valorativo. Frente a las posiciones éticas posmodernas, neoaristotélicas y neohegelianas, Apel considera un malentendido fundamental la creencia de que con el principio del universalismo ético se pretende dar respuesta a la problemática prekantiana de las éticas de la felicidad y la virtud<sup>23</sup>. Más allá de como lo entendiera el propio Kant, la ética del discurso lo que establece es una *relación de complementariedad* entre el criterio de universalidad formal y los problemas de la eticidad personal y colectiva; es decir, los problemas de la autorrealización personal en el contexto de las formas colectivas de vida.

Los individuos y los pueblos deben originalmente poner en práctica

22. *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990, pp. 199-202 y 208.

23. «Der postkantische Universalismus in der Ethik im Lichte seiner aktuellen Missverständnisse», en *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, pp. 154-178.

sus concepciones de la vida buena, y deben dotarse de normas que sean acordes con tales concepciones. En este primer estadio no pretende intervenir la ética discursiva, pues ella no se considera generadora de normas éticas materiales. Ahora bien, la aplicación de las concepciones de la vida buena dará lugar a formas de vida diversas. Y ese es el momento en el que se hace operativa la complementariedad señalada. El *principio de universalización* es complementario, en la medida en que fija el criterio procedimental para buscar el acuerdo entre las diferentes formas de vida, siempre que surjan conflictos entre ellas; y, así mismo, establece también como criterio que una forma particular de vida será rechazable en tanto en cuanto entre en conflicto con principios universales sobre los que hay un consenso generalizado (tales como los derechos humanos). En esta perspectiva de complementación es donde muestra sus virtualidades el discurso argumentativo orientado al consenso.

Ciertamente, de este modo se superan las acusaciones sobre la homogeneización de las voluntades morales. Y queda restablecido el pluralismo valorativo, así como el insoslayable factor de la autonomía moral. Pero al mismo tiempo se confirma lo poco que aporta la ética discursiva sobre el tema de la dimensión interior de las acciones. Es verdad que, así configurada, esta ética ya no se ocupa exclusivamente de la legitimación de normas, eficaz sobre todo en el plano jurídico, sino que también incorpora criterios para la preferencia, en caso de conflictos, entre un modelo u otro de vida buena (ejemplos de tales criterios tal vez podrían ser los siguientes: será preferible aquel modelo sobre el que se acuerde, tras ser expuesto discursivamente, que atienda mejor a las aspiraciones de todos, sin merma de las libertades individuales; o aquel modelo que generalice en mayor medida los derechos humanos; o el que pueda obtener un mayor reconocimiento supranacional).

Sin embargo, dentro del contexto no conflictivo de un determinado modelo de vida buena, ¿es también capaz la ética discursiva de aportar criterios para el rechazo o la aceptación reflexiva de ese modelo? No parece que sea así: más bien parece dejar entregada cada forma de vida buena al seguimiento acrítico de su propia racionalidad inmanente<sup>24</sup>. Y ello, porque no introduce principios que atiendan a la dimensión interior de la conducta moral. Ahora bien, una ética que no haga esto último es, en mi opinión, una ética incompleta además de autolimitada. Para decirlo con palabras de M. Foucault:

Para que se califique de «moral» una acción no debe reducirse a un acto o a una serie de actos conformes a una regla, una ley y un valor [...]. No hay acción moral particular que no se refiera a la unidad de una conducta moral; ni conducta moral que no reclame la constitución de sí misma como sujeto moral, ni constitución del

24. A. Honneth va más lejos a este respecto e intenta mostrar que «la ética discursiva se comporta de forma estrictamente neutral no sólo ante cuestiones de la vida buena, sino también ante cuestiones de justicia» («La ética discursiva y su concepto implícito de justicia», en K.-O. Apel y otros [eds.], *Ética comunicativa y democracia*, p. 168).

sujeto moral sin «modos de subjetivación» y sin una «ascética» o «prácticas de sí» que los apoyen<sup>25</sup>.

A este respecto, Habermas es mucho más concluyente que Apel. Y pone en evidencia que aquí están en juego dos comprensiones alternativas del cometido de la ética que resultan muy difícilmente conciliables: nos vemos en gran parte forzados a optar por una u otra. La problemática que Foucault suscita no es en modo alguno contemplada por la ética de Habermas. Este autor concluye:

La cuestión de si la forma de vida de un colectivo o la biografía de un individuo, consideradas en conjunto, es más o menos «reconciliada», más o menos «lograda», de si una manera de vida, considerada en conjunto es «alienada», no es una cuestión a la que quepa dar una respuesta moral. Se asemeja a la cuestión *clínica* de cómo hay que enjuiciar el estado corporal o anímico de una persona, más que a la cuestión *moral* de si una norma o una acción son correctas<sup>26</sup>.

En el origen de tal conclusión está la premisa:

El formalismo ético actúa, en efecto, como un corte: el principio de universalización funciona como un cuchillo que establece un corte entre «lo bueno» y «lo justo», entre los enunciados evaluativos y los estrictamente normativos.

Y como segunda premisa tal vez valga lo siguiente:

La práctica de la vida cotidiana se descompone en normas y valores, es decir, en ese componente de lo práctico que puede ser sometido a las exigencias de una justificación moral en sentido estricto, y en otro componente distinto que no es susceptible de moralización, que abarca las orientaciones valorativas particulares integradas en formas de vida individuales o colectivas<sup>27</sup>.

En resumen: hay un corte entre lo bueno y lo justo, los elementos de la vida buena no son susceptibles de moralización y, por tanto, el problema concreto de la autorrealización personal es antes de índole *clínica* que *moral*.

Lo decisivo en este planteamiento es la idea de que no se puede moralizar una forma de vida buena. Por lo que nos corresponde, decíamos antes que la ética del discurso no aporta criterios por los cuales alguien pueda pronunciarse críticamente acerca del modelo de vida buena dentro del que vive. Para Habermas, no se trata ya de que no se aporten criterios. Más radicalmente, ocurre que el modelo de vida buena forma tan intrínsecamente parte de la identidad de cada individuo o grupo, que las cuestiones concretas sobre la vida buena sólo se pueden discutir dentro de la lógica del propio modelo, o sea, dentro del marco de racionalidad

25. *Historia de la sexualidad II*, Siglo XXI, Madrid, 1987, p. 29.

26. «¿En qué consiste la "racionalidad" de una forma de vida?», cit., pp. 93-94.

27. *Ibid.*, pp. 73 y 79.

en el que está situado el individuo o el grupo, y que es el que conforma la personalidad individual o colectiva. La vida buena se entiende aquí en el sentido de la «eticidad existente»; y ninguna problematización puede llegar al extremo de ponerla en peligro. Las normas que la configuran son las normas encarnadas en la realidad socio-histórica que sustenta a los individuos y grupos. Las orientaciones valorativas correspondientes están integradas en la personalidad propia de tales individuos o grupos. Por ello es por lo que la discusión únicamente es posible dentro de los patrones de la racionalidad inmanente al grupo, a la que corresponde la presuposición necesaria de determinadas normas y orientaciones valorativas. La *complementación* del discurso argumentativo, como procedimiento para solucionar los conflictos entre modelos enfrentados de vida buena, inaugura con él la posibilidad de una justificación moral en sentido estricto.

Sin embargo, no deja de resultar sorprendente la *excentricidad* que de ese modo se establece entre, por un lado, las prácticas de la vida buena y, por el otro, el discurso universalizador que media entre las formas de vida enfrentadas. Por un lado etnocentrismo de la vida buena, por otro lado universalidad discursiva. En el primer ámbito, el individuo está necesariamente identificado con la forma de vida en que se personaliza. En el segundo ámbito, el individuo puede acceder a la universalización: para ello, ese mismo individuo tiene que desdoblarse (¿sin desgarramiento?) entre su realidad vivida, apegada al modelo de vida buena, y su abstracta capacidad racional, que es la que le orienta al discurso. Ahora bien, no se da ninguna solución de continuidad entre ambas vertientes. Esa capacidad racional no está engarzada en una motivación moral específicamente determinable.

Por mi parte, no entiendo por qué alguien no ha de poder problematizar su propia forma de vida, aun antes de haber entrado en conflicto con otras. Parece estar claro que la actitud moral supone *siempre* una tensión entre lo que fácticamente es y lo que se piensa que debe ser. Y si ello es así a la hora de preferir entre formas de vida enfrentadas, ¿por qué no debería también aplicarse a una reflexión crítica sobre la propia forma de vida? Quizás se nos recuerde que el individuo no puede distanciarse de su mundo vivido, que no puede cuestionar el modelo de vida buena que forma parte de su misma personalidad. Pero en tal caso no se ve cómo podría hacerlo cuando dicho modelo se torne conflictivo. Si no ha sido capaz de problematizar previamente su «eticidad espontánea», ¿de dónde va a sacar fuerzas e inspiración racional para adentrarse en discursos argumentativos que le comprometen moralmente, y acaso en sentido contrario al de su eticidad anterior? Si no se empieza moralizando la propia forma de vida difícilmente se podrá moralizar ninguna otra cosa.

La excentricidad comentada a propósito de Habermas, no es en la misma medida aplicable a Apel. Este último, en referencia a la distinción habermasiana —que hemos visto— entre la perspectiva deontológica

de universalización y la perspectiva evaluativa de la vida buena, ha precisado en una intervención reciente:

Comparto el motivo de la distinción habermasiana [...], pero no creo que se pueda radicalizar la distinción de estas perspectivas en el sentido de una disyunción completa. [...] La distinción habermasiana de las perspectivas podría, creo yo, fundamentar una total disyunción en el caso, y sólo en el caso, de que se pudiera fundamentar satisfactoriamente la filosofía moral deontológica abstrayendo totalmente de la relación histórica. Por así decirlo, sin tener que tener en cuenta para su aplicación una responsabilidad, referida a la historia, de esa filosofía moral<sup>28</sup>.

El reconocimiento de la dualidad de perspectivas y de la especificidad propia de cada una de ellas va unido, para Apel, al reconocimiento de que ambas se condicionan recíprocamente y están de algún modo interrelacionadas. En esa medida, tiene que «ser pensable», en principio, que la deontología incorpore valoraciones y orientaciones de finalidad. Y así mismo, que la eticidad de la vida buena incluya, dentro del desarrollo de la autorrealización personal, exigencias que apunten al universalismo deontológico (e incluso a la realización de la comunidad ideal). Otra cosa distinta es que todo esto, de lo cual se dice que «es pensable», haya sido efectivamente pensado y explicado por el propio Apel. Aunque quizás lo haga en el futuro.

En términos generales, queda claro que no hay por qué prescindir de ninguna de las dos perspectivas. No sólo no se excluyen o no son contradictorias, sino que se necesitan mutuamente. Lo incorrecto sería tanto absolutizar alguna de ellas, con la consiguiente anulación de la otra, como el negar su respectiva especificidad, es decir, el confundirlas entre sí, de forma que una invadiera el campo de aplicación de la otra.

Apel es especialmente sensible a los peligros de universalizar la vida buena. Ello comportaría la pérdida —o al menos, el estrechamiento— de las libertades individuales: la negación del derecho de los individuos y los pueblos a poner en práctica sus diversos proyectos de vida buena. Por el contrario, la gran virtualidad del deontologismo universalista es que permite una fundamentación universal de normas, en cuyo marco se asegura efectivamente la diversidad de modelos de autorrealización. La deontología sólo se orienta a aquellas normas mínimas que hacen posible la coexistencia no conflictiva de distintas realizaciones de la vida buena.

Ahora bien, la inevitable tensión que puede preverse entre el dominio de la eticidad concreta, con prácticas diversamente orientadas, y el dominio del deontologismo universalista, no hace sino confirmar la necesaria *prioridad* de este último, la primacía moral de los principios universales sobre las prácticas de la autorrealización personal. Justamente porque la deontología es prioritaria, es por lo que puede mediar entre

28. «Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano desde el punto de vista de la ética discursiva»: conferencia pronunciada por K.-O. Apel en la Universidad de Granada el 6 de noviembre de 1992 y recogida en este volumen, *supra*, pp. 15-32.

formas enfrentadas de vida buena, estableciendo criterios para la superación de los conflictos entre éstas. Por no hablar de otro tipo de razones que actualmente avalan, según Apel, la primacía de la perspectiva deontológica. Son las que tienen que ver con la internacionalización a que hoy han llegado diversos problemas, tales como los de la conservación ecológica, el crecimiento demográfico, las grandes migraciones, etc. Problemas que sólo pueden tener solución desde una perspectiva universalizadora.

Hay, por tanto, una prevalencia de lo justo (en sentido kantiano) sobre lo bueno, pero asumiéndose que cada uno de esos órdenes tiene un campo específico de aplicación. Algunas cuestiones de la praxis tendrán que ser afrontadas desde ambas perspectivas; pero otras, se supone que la mayoría, caerán exclusivamente dentro de una problemática de lo bueno sustentada en alguna eticidad concreta. La prevalencia de los principios de lo justo no obsta para que sea en el ámbito de lo bueno donde se generan las primeras opciones que conforman la identidad de los individuos y grupos.

Apel, al igual que Habermas, entiende que la identidad personal se alcanza originalmente a partir de ciertos condicionamientos comunitarios. El individuo, «para poder decidir autónomamente sobre cuestiones prácticas, tiene que enlazar siempre con una comprensión previa del mundo y, en este sentido, también con normas convencionales y —en la moral vivida— con una “cultura de máximas”. Aquí se trata, como se puede ver con facilidad, del *a priori* de facticidad de una tradición particular»<sup>29</sup>. Así pues, al enraizarse en una comunidad particular, el individuo está ya presuponiendo en sus actos ciertas normas convencionales y nociones de la vida buena. Esto es tan incuestionable en cuanto punto de partida como insuficiente desde la perspectiva deontológica: de ahí la necesidad de complementación tantas veces comentada. En lo que concierne a las «normas convencionales» (o dadas por la tradición), está claro que la perspectiva deontológica exige someterlas al criterio de la capacidad de consenso para que puedan considerarse universalmente válidas y obliguen moralmente. Con ello se produce en principio un trascendimiento de la facticidad comunitaria. Por otro lado, hemos hecho también alguna referencia a la necesidad de adoptar el punto de vista de una moral universalista para hacer frente a ciertos problemas que hoy han alcanzado una dimensión internacional. Aquí se produce asimismo un trascendimiento del horizonte particularista de una comunidad concreta. Pero en lo concerniente a las diversas prácticas de la vida buena, ¿en qué se traduce la complementación de la deontología?

No parece que sobre este último aspecto la postura de Apel sea muy distinta a la de Habermas: la perspectiva deontológica sólo interviene cuando las distintas formas de vida buena han entrado en conflicto (irresoluble desde ellas mismas), o cuando violan ciertas normas mínimas

29. *Ibid.*



## II. DISCURSO Y VERDAD





## LA RECEPCIÓN DE LA FILOSOFÍA ANALÍTICA POR APEL: EL SIGNIFICADO Y SU VALIDEZ\*

*Juan José Acero*

La principal herencia dejada por los filósofos de los siglos XVII y XVIII a la filosofía del lenguaje es la doctrina de que los mecanismos que subyacen a las palabras y a sus usos son derivativos de los principios de la mente humana. El que podamos referirnos a las cosas, el que seamos capaces de describir no sólo los hechos del mundo, sino también situaciones meramente posibles no se debería a una capacidad intrínseca al lenguaje mismo. Son nuestros conceptos y nuestros pensamientos los que propiamente poseen ese poder. La intencionalidad del lenguaje, diríamos hoy con el término acuñado por Brentano, es prestada; la intencionalidad de la mente es originaria. Si se asiente a semejante concepción de las relaciones entre lenguaje y pensamiento, la conclusión es inequívoca: la filosofía del lenguaje es un capítulo de la filosofía de la mente.

Como filósofo del lenguaje, la labor de Apel se ha caracterizado por su cerrada oposición a la conclusión citada y a la premisa en que se sustenta. Esa oposición apunta en particular a la doctrina del *solipsismo metodológico*, según la cual, primero, la función de las palabras es la de dar expresión pública a conceptos y otros contenidos de nuestros estados mentales; y segundo, la función de nuestras preferencias es la de traducir al exterior nuestros actos internos de aseverar, dudar, ordenar, preguntar, suplicar, etc. La oposición de Apel al solipsismo metodológico se origina en la convicción de que éste fuerza «la reducción del lenguaje a una función secundaria (es decir, instrumental) de designación o comunicación» (TF II, 317). Tal reducción es culpable de cometer una falacia abstractiva, pues se hace posible por el olvido de que

\* Agradezco a mis colegas de la Universidad de Granada Domingo Blanco, Tomás Calvo y Aurelio Pérez Fusteguerras los comentarios y sugerencias que hicieron a la primera versión de este ensayo, a la vez que les exonero de cualquier responsabilidad sobre sus contenidos.

... el lenguaje es una magnitud trascendental en el sentido kantiano; más exactamente: es una condición de posibilidad y validez del acuerdo y del auto-acuerdo; y, con ello, a la vez del pensamiento conceptual, del conocimiento objetivo y del obrar con sentido (*TF* II, 318).

Pues bien, los ingredientes de la concepción del lenguaje que resumen estas palabras —que es la que el propio Apel abandera y a la que da el nombre de *hermenéutico-trascendental*— fueron por vez primera apuntados, a lo largo de dos fases distintas, por filósofos de ese movimiento del pensamiento contemporáneo al que Rorty ha dado el nombre de «giro lingüístico». En un período comprendido entre la segunda década del siglo y el final de los años sesenta, autores como Wittgenstein, Schlick, Carnap, Austin o Searle dieron los pasos oportunos para poner fin al primado de la intencionalidad de la mente sobre la intencionalidad del lenguaje, al primado del *a priori* de la conciencia sobre el *a priori* del lenguaje. Pues bien, en estas páginas describiré, en un primer momento, la interpretación que hace Apel del giro lingüístico para analizar después dos aspectos de la propia posición filosófica de este autor.

#### I. LOS ELEMENTOS TRASCENDENTAL Y HERMENÉUTICO DEL «GIRO LINGÜÍSTICO»

Es sabido que en el *Tractatus Logico-Philosophicus* Wittgenstein se planteó el objetivo de diagnosticar la peculiar naturaleza de los problemas filosóficos. El dictamen final es que estos problemas los causa una interpretación errónea de la lógica de nuestro lenguaje de la que son responsables los filósofos, una interpretación que se produce al confundir las propiedades y relaciones materiales de los ingredientes del mundo con sus propiedades y relaciones formales. Esta confusión no distingue, entonces, dos ámbitos: el del discurso (o del pensamiento) que dice (respectivamente, representa) *cómo* son las cosas y el del que dice *qué* son las cosas (la «armazón» del mundo): el de lo que puede decirse —es decir, el ámbito del lenguaje, o conjunto de las proposiciones con sentido, y el de la ciencia natural, o conjunto de proposiciones verdaderas— y el de lo que únicamente se muestra en el lenguaje —es decir, el ámbito de las propiedades formales, los límites o condiciones de posibilidad del lenguaje, la ciencia y el mundo—. Este último es el lugar de la *lógica* (en el sentido que concede Wittgenstein a este término). En el *Tractatus* se sostiene que el lenguaje (y el pensamiento) es, como le gusta decir a Apel, irrebasable; que sus límites no tienen naturaleza discursiva y que, por ello, todo intento de *decir* dónde están y cómo son esos límites se traducirá en sinsentidos. A esto añadió Wittgenstein que esos límites están lejos de ser una ficción: no pueden ser objeto de estudio científico, pues pertenecen, no al *cómo* de la realidad, sino a su *qué*. Sin embargo, aunque a esos límites sólo se los pueda experimentar —nuestra experiencia de ellos no es

legítimo catalogarla de científica (Wittgenstein, 1921/1957, 5.552, 6.124)—, están ahí. La lógica es trascendental porque sus proposiciones muestran diversos aspectos de lo que, metafóricamente hablando, Wittgenstein describe como una red infinitamente delicada, el gran espejo, la imagen refleja del mundo (Wittgenstein, 1921/1957, 5.511, 6.13). Estas dos tesis, que sostienen respectivamente la imposibilidad de describir los límites del lenguaje y su carácter trascendental, tienen para Apel categoría de principio, habiendo escrito de ellas que «[las] considero un canon irreversible de la filosofía de este siglo y un criterio por el cual se define parte al menos de la significación del llamado giro lingüístico» (Apel, 1987, 4).

Este juicio aparece en un escrito de Apel de 1987, pero su claro tono aprobatorio se detecta también en un ensayo sobre lenguaje y orden, escrito casi treinta años antes, en el que examina una concepción del lenguaje que fue defendida en la segunda parte de la década de los años veinte y principios de la de los treinta por Moritz Schlick y Rudolf Carnap<sup>1</sup> (cuando ambos estaban bajo la influencia tractariana). En esa concepción ve Apel una confirmación del principal hallazgo expuesto por Wittgenstein en el *Tractatus*: a saber, que «el lenguaje no es *medium quod*, sino *medium quo* del conocimiento» (TF I, 176). La demostración de ello emerge con claridad, piensa Apel, en la obra de Schlick, para quien la esencia del lenguaje estribaba en la disposición u orden de combinación de sus signos constituyentes. La esencia del lenguaje se contiene en su estructura o forma. Como Wittgenstein, también Schlick y Carnap aceptaron que el sistema de propiedades y relaciones formales se imponía sobre la materia lingüística hasta dar lugar a la constitución del significado. Bajo las mismas estructuras o principios de orden puede disponerse de diferentes contenidos (o materias). Eso explicaría por qué una diferencia en las experiencias cualitativas de dos sujetos —un ciego y una persona con visión normal, por ejemplo—, que sin embargo compartan un mismo *sistema* conceptual y lingüístico, no es impedimento para que se comuniquen con éxito a propósito de alguna cualidad cromática de un objeto. Cuando ambos dicen, o piensan, que una hoja es verde ambos juzgan que la hoja de un árbol tiene un color que ocupa un lugar bien definido dentro de un sistema de relaciones cromáticas *internas* (o formales<sup>2</sup>). De forma análoga, al afirmar que el valor de tal o cual magnitud física para un determinado objeto en una situación es éste o aquél, nuestra afirmación tiene algún significado objetivo en la medida en que exista una escala métrica o una relación de orden que se tome

1. El texto clásico es de M. Schlick, 1979. Por otra parte, es menos obvio que también Carnap adoptara la dicotomía de la estructura y el contenido que es explícita en algunos escritos de Schlick. A mi juicio, sin embargo, es imposible entender cabalmente a Carnap sin pensar que ese dualismo ocupó un lugar central en su pensamiento filosófico durante muchos años. Expongo mis razones en J. J. Acero, en prensa.

2. M. Schlick, 1979, II, 293 s. Schlick se atiene al mismo concepto de propiedad (y relación) interna que Wittgenstein. Compárese el texto de Schlick con L. Wittgenstein, 1921/1957, 4.122-4.125.

como punto de referencia. Ese sistema de relaciones internas, ese orden, contiene precisamente lo único comunicable, lo que hay de objetivo o lo que tiene valor científico en nuestra afirmación. Por oposición al sistema, a la estructura u orden lingüístico, el contenido material es idiosincrásico y, por ello infirieron Schlick y Carnap, imposible de ser expresado. Ahora bien, puesto que ese orden, ese sistema de relaciones internas trasciende al individuo y cristaliza en un lenguaje común a los diversos interlocutores, Apel concluye que «Schlick no se equivocó cuando, buscando las condiciones de posibilidad de la validez universal intersubjetiva en los juicios científicos, expuso la tesis de que su comprensión y comunicación sólo pueden fundarse en la forma u orden estructural de los signos» (TF I, 183). También Schlick reconocía la naturaleza trascendental del lenguaje.

A juicio de Apel, por consiguiente, la primera fase del «giro lingüístico» que caracterizó a la filosofía analítica introdujo un correctivo al solipsismo metodológico que había dominado la filosofía occidental desde Descartes. El atomismo lógico wittgensteiniano y la concepción estructural del lenguaje asumida por los neopositivistas Schlick y Carnap rechazaron la prioridad de la intencionalidad mental sobre la intencionalidad lingüística e introdujeron una alternativa a la teoría kantiana de la mente. No sólo se cuestionaba esta prioridad, sino que se introducía una significativa variación en la idea misma de sujeto trascendental: de desempeñar la mente una función así, ésta se pasaba a asignársela al lenguaje. Ahora bien, semejante maniobra es insuficiente para Apel. De ahí su insistencia en que la primera fase del «giro lingüístico» de la filosofía analítica cometiese la falacia<sup>3</sup> de considerar tan solo la función representativa de las expresiones lingüísticas, haciendo caso omiso de los principios de su empleo por los usuarios del sistema lingüístico. A esto se debe que Apel valore en extremo dos de las aportaciones de la segunda fase del «giro lingüístico», fase a la que Apel da el nombre de «giro pragmático». De una parte, la aportación del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, que fue el promotor de la sustitución del modelo lingüístico de la designación —en general, de la representación interna por el signo público— por el modelo del uso y el juego de lenguaje y quien primero vio que la representación y la descripción de un estado de cosas no es sino un uso, un juego de lenguaje, entre otros. Así, frente a lo que Apel piensa que es una unilateral orientación de la filosofía del lenguaje de Occidente, orientación que ha primado en éste sus funciones lógicas y epistemológicas (véase TF II, 330), Wittgenstein supone para Apel la apertura de una vía del todo distinta. El lenguaje se nos aparece ahora como una forma de conducta —mejor, de conductas— caracterizada por el seguimiento *público* de *reglas*. A esto hay que añadir, también en su opinión, la aportación de Austin y Searle, los cuales han sistema-

3. Apel la denomina «la falacia abstractiva del semanticismo» (Apel, 1987, p. 8). Cf. también Apel, 1980, p. 392.

tizado los principios de ese seguimiento de reglas y defendido que la unidad de significado no es tanto la proposición cuanto el *acto* de habla<sup>4</sup>.

Ahora bien, aunque Apel reconozca que el paso de una fase a otra de la filosofía analítica ha significado el hallazgo de nuevos problemas y dominios para la investigación lingüística —por ejemplo, el descubrimiento del continente de la pragmática—, el principal valor que le asigna a ese hallazgo es de otra índole. Lo que propiamente tiene importancia para Apel en el reconocimiento de la dimensión pragmática del lenguaje es que la comprensión del significado de una expresión deja de verse como la captación de una representación mental asociada o como el conocimiento de un código que empareja signos con entidades mentales y que concede a éstas valor semántico originario. (Lo que aquí entraría en crisis es la denominada teoría del «código interno».) En lugar de ello, tanto los significados como su comprensión se originarían en el contexto del diálogo y del intercambio lingüísticos. Por sacarle partido a un término que apareció en un texto citado más arriba, el descubrimiento de la dimensión pragmática supone la irrupción del ingrediente *hermenéutico* del lenguaje en la filosofía del lenguaje<sup>5</sup>. Ése es precisamente para Apel el hallazgo central de Gadamer: que «la comprensión del significado de un texto o de [un acto de] habla tiene que concebirse primariamente como una *respuesta a una pregunta* dentro de un diálogo» (Apel, 1981, pp. 230 s.). Con ello emerge a la superficie el error cometido tanto por el primer Wittgenstein como por Schlick y Carnap. Si bien acertaron al subrayar que el lenguaje es el tema y el medio de la reflexión trascendental del lenguaje, se mostraron ciegos para con su naturaleza hermenéutica: no prestaron la atención debida al hecho de que el lenguaje es el más sutil y poderoso medio en el que se produce la interacción humana y, por ello, en el que también cristalizan las decisiones y los *acuerdos* relativos a la interpretación de la experiencia, la emergencia de conceptos y la constitución de nuestra imagen del mundo. Este último punto es especialmente importante porque, en la medida en que el significado depende de decisiones y acuerdos, en la medida en que el contenido de nuestros conceptos está sujeto a estos factores, la idea de que la intencionalidad mental es originaria resultará, cree Apel, hartamente cuestionable. Su insistencia en la necesidad de darle a la filosofía trascendental un talante hermenéutico apunta en esta misma dirección. A ello se debe que Apel piense que el elemento esencial de una concepción hermenéutica del lenguaje lo constituye el «concebir la “conciencia” de los sujetos humanos como producto de la milenaria intercomunicación humana» (TF II, 310).

4. Véase Apel, 1989, p. 107; 1991, p. 37. El texto culminante de Searle es la sección 1.4 de Searle, 1969.

5. Así, escribe Apel que «[l]a teoría wittgensteiniana de los juegos lingüísticos, que concede en cierto modo un valor *pragmático-trascendental* al entretimiento entre trabajo, interacción y comunicación, se ajusta mucho más al enfoque *hermenéutico-lingüístico* en este punto» (TF II, 309).

## II. LA SÍNTESIS HERMENÉUTICO-TRASCENDENTAL Y LA COMUNIDAD IDEAL DE ARGUMENTACIÓN

Precisamente, justo lo contrario fue, a juicio de Apel, lo que le sucedió al segundo Wittgenstein, que acertó a dar con el factor hermenéutico, pero que olvidó (o minimizó) el trascendental. El estudio de los usos lingüísticos, de los juegos de lenguaje y de las formas de vida de las que éstos son inseparables puede, a lo sumo, arrojar luz sobre la pluralidad de prácticas lingüísticas y su relación con las necesidades, intereses y costumbres de las comunidades de hablantes. Sin embargo, esto incide en una cuestión *de hecho* —una cuestión que competería a la lingüística empírica—, pero nada dice sobre la cuestión *de derecho*, que es la que realmente importa a Apel. El que los miembros de un grupo utilicen las palabras de esta o de aquella manera no da cuenta «del postulado normativo, ínsito sin duda en todo uso de las palabras» (TF II, 333) <sup>6</sup>. Ignora, por tanto, la cuestión de cómo es posible que un hablante que participe en un juego de lenguaje puede hacerlo bien, de forma correcta o *válida*, o mal (es decir, *inválida*). Una cosa es la descripción de los múltiples juegos de lenguaje y otra muy distinta la fundamentación de éstos. No puede haber uso válido sin que el seguimiento de reglas sea objetivamente distinguible de un comportamiento lingüístico arbitrario. Pero, al mismo tiempo, la separación de norma y arbitrariedad «depende *constitutivamente* de que los otros puedan controlar el sometimiento a dicha norma» (TF I, 355. La cursiva es mía, J.J.A.). Hay conducta lingüística normal —es decir, ajustada a reglas—, cuando ésta se somete a lo prescrito por una instancia pública o comunitaria de control. Éste es, entiendo, el paso crucial del argumento, un paso que Apel da siendo consciente de que los casos de acuñadores de nueva terminología, los introductores de algún aparato conceptual inédito, de nuevas ideas y métodos y los inductores de nuevas normas sociales representan otras tantas pruebas de casos de introducción y seguimiento (novedoso) de reglas en ausencia de una instancia efectiva de control. La aparente paradoja a la que así se llega la resuelve Apel de una forma que se inspira en ideas de Peirce y Royce: la validez (o invalidez) del seguimiento de reglas se seguiría del hecho de que no sólo en ese tipo extremo de situaciones, sino también en el usual, su autor *anticiparía* el acuerdo de una comunidad ideal de interpretación de signos, de comunicación y argumentación. Puesto que, por su propia naturaleza y por el momento, indefinido, en que operase, esa comunidad contaría con toda la información sobre el mundo natural y sobre la experiencia humana y social y no estaría sujeta a las contingencias y limitaciones de las comunidades históricas, los acuerdos a que llegasen sus miembros llevarían por principio el sello de la

6. Apel caracteriza también este ingrediente describiéndolo como «una *dimensión normativa unitaria* que ha de presuponerse en nuestra comprensión del significado y del entendimiento» (Apel, 1981, p. 106). Véase más abajo.

validez. A diferencia de Peirce, sin embargo, Apel no sólo entiende la comunidad ideal de comunicación como un punto de referencia asintótico o como un *ideal regulativo*. La ve también como principio *constitutivo* del contenido de conceptos, del significado de las palabras y, en general, de la validez de las normas sociales<sup>7</sup>. Es decir, que los miembros de una comunidad lingüística histórica sigan adecuadamente reglas es un hecho que presupone, es decir, que tiene como condición de posibilidad, los dictámenes de esa comunidad ideal. En el consenso de semejante comunidad de intérpretes de signos encuentra el significado su fundamentación trascendental (Apel, en prensa, p. 25). Ahora bien, puesto que el medio en que se adoptarían sus acuerdos sería el lenguaje y puesto que esos dictámenes determinarían el contenido de muchos de nuestros conceptos, la relación entre mente y lenguaje resulta ser la inversa de la propugnada por el solipsismo metodológico. La mente y sus actividades son funciones dependientes del lenguaje. La intencionalidad de la mente no es originaria.

### III. EL ARGUMENTO DE LOS INCOMPRENDIDOS

Dos cosas llaman poderosamente la atención en el argumento de Apel al que acabo de referirme. Una de ellas tiene que ver con la limitación de su alcance; la otra afecta a las premisas en las que se apoya. Me referiré a cada una de ellas por separado.

En primer lugar, obsérvese que el argumento de los incomprensidos resulta pertinente para una gama de conceptos o términos muy específica, conceptos como «justicia», «masa inerte», «eventos simultáneos» o «significado»<sup>8</sup>, términos que podríamos denominar de género natural y género socio-ético. Lo propio de ellos es que su referente es una cualidad o una relación cuya naturaleza puede ser parcial o totalmente desconocida e ir desvelándose conforme nuevos hechos salgan a la luz o viejos hechos lleguen a conocerse mejor. Dicho sea con un término de gran tradición, se trata de conceptos que tienen como contenido una esencia objetiva, una esencia que una comunidad de investigadores, que actuase en condiciones ideales tanto argumentativas como de experimentación, acabaría determinando. La idea da expresión a lo que podría denominar *teoría asintótica de la referencia*: «masa inerte» y «justicia» refieren *ahora* a lo que quiera que diga una teoría última y verdadera del mundo natural y del mundo social sobre la masa inerte y la justicia, respectivamente. Creemos en lo que dicen Einstein y Rawls —por volver sobre los ejem-

7. La alternativa de fundamentación propuesta por Habermas, que ve en las funciones de las normas el factor determinante de su validez, es rechazada por Apel con el argumento de que ésta es culpable de cometer *petitio principii*. Cf. Apel, 1991, p. 52. Por otra parte, Apel ha acabado finalmente reconociendo que Peirce no otorgó a la comunidad ideal de argumentación un rol trascendental. Véase Apel, en prensa, p. 29.

8. Ésta es la lista más larga que Apel da. Véase Apel, en prensa, p. 22.



plos del propio Apel— en la medida en que sus análisis nos parecen (más) próximos a lo que esa teoría última diga; es decir, en la medida en que creamos que quedarían incorporados en esa teoría final.

Ahora bien, comenzaré mi análisis, no combatiendo las bases de esa teoría asintótica, sino señalando el limitado alcance de la propuesta. Ciertamente es que el *leit-motiv* de la esencia subyacente, la dialéctica de lo real y lo aparente, lo oculto y lo manifiesto, sitúan a algunos de nuestros conceptos o términos en un apartado especial. Sin embargo, no es menos cierto que muchos otros —mejor, que muchos más conceptos— son del tipo de los que o bien poseen definiciones analíticas o bien su referencia no está a expensas ni de nuevos hallazgos teóricos ni de precisiones conceptuales o bien no refieren a nada que tenga una esencia en sentido estricto. Las propuestas de Apel podrían valer para palabras como «simultaneidad» y «justicia»; pero son del todo ociosas para ejemplos como «español», «río», «botella», «peseta», «caminar», «mucho» o «eficazmente». En ninguno de estos casos un mejor conocimiento del mundo físico y biológico o de la naturaleza humana y social se traduciría en una mejor determinación de una esencia difícil de sacar a la luz. Aquí la norma explícita, la tradición o la mera moda pasajera imponen su ley. Esto significa que, aun si el argumento de los incomprensidos fuese un argumento correcto y concluyente, de él no sería lícito extraer una moraleja acerca de la totalidad del lenguaje. En particular, el argumento no avalaría una concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje *en su conjunto*, sino tan solo de aquella parte de él que se caracteriza por su mayor contenido teórico. Sucede, sin embargo, que el argumento apeliano de los incomprensidos tampoco es en sí mismo concluyente. La conclusión podría quizás seguirse de las premisas —es ésta una cuestión en la que no entraré—. Pero dos de sus premisas están, a mi juicio, lejos de ser verdaderas.

El argumento de Apel tiene la siguiente forma. Apel enuncia cinco tesis (o premisas). El conjunto formado conduce a una contradicción aparente, aunque las premisas parezcan ser, una por una, verdaderas. La aparente paradoja se resuelve con la introducción de una nueva tesis, la conclusión del argumento, la cual hace explícito que el conjunto de premisas es consistente a fin de cuentas. Eso acontece porque esa conclusión contribuye a precisar el significado de alguna de las premisas iniciales. Las premisas aludidas en el argumento de los incomprensidos son éstas:

[P<sub>1</sub>] En el estudio del significado hay que distinguir una cuestión *de hecho* de una cuestión *de derecho*. La cuestión *de derecho* es la de cómo es posible que los hablantes usen expresiones del lenguaje de forma *válida*. La cuestión *de hecho* es la de cómo *de hecho* usan los hablantes las expresiones que usan.

[P<sub>2</sub>] No puede haber un uso válido, un seguimiento correcto de reglas, sin que ello sea objetivamente distinguible de un comportamiento lingüístico arbitrario.

[P<sub>3</sub>] El concepto de *comunidad* es un ingrediente constitutivo del de regla<sup>9</sup>.

[P<sub>4</sub>] Los incomprensidos siguen correctamente reglas.

[P<sub>5</sub>] El estudio empírico de los usos lingüísticos no puede proporcionar nunca evidencia concluyente para decidir la cuestión de *derecho*.

La conclusión del argumento es la siguiente:

[C] Un hablante seguiría correctamente una regla en un uso suyo de una expresión si dicho uso anticipase el que acordara al respecto una comunidad ideal de argumentadores.

El argumento de Apel puede reconstruirse así. Comencemos aceptando tanto la legitimidad de la cuestión *de jure*, es decir, la existencia de «una *dimensión normativa unitaria* que ha de presuponerse en nuestra comprensión del significado y de la comprensión» (Apel, 1981, p. 106), como el principio de que el seguimiento correcto de una regla y su violación son objetivamente distintos del comportamiento lingüístico arbitrario o azaroso. (Es decir, comencemos aceptando [P<sub>1</sub>] y [P<sub>2</sub>].) Ya la fase delicada del argumento comienza con [P<sub>3</sub>], con la tesis de que la noción de regla es esencialmente *social*. De acuerdo con esto, el seguimiento de una regla por parte de un hablante exige su convergencia con la comunidad en los aspectos oportunos. En este punto, Apel repetidamente se remite a Wittgenstein: no se puede seguir una regla a solas. (Pero véase la nota 13.) Pues la conjunción de [P<sub>3</sub>] y [P<sub>4</sub>] nos induce a concluir que la figura del introductor de un nuevo significado o de una nueva regla es, en definitiva, implausible. La paradoja a la que parecemos abocados se resuelve tan pronto como la corrección o incorrección en el seguimiento de reglas se juzga en términos de lo que acordaría al respecto una comunidad ideal de intérpretes de signos. Los incomprensidos no son, entonces, excepciones a lo exigido por la premisa [P<sub>3</sub>], sino figuras cuya conducta se juzga a la luz del mismo patrón, pues su conducta acuerda o discrepa del diagnóstico potencial de semejante comunidad.

Con esto, sin embargo, se ha dejado un fleco sin rematar: ¿Por qué no podría el estudio de las cuestiones *de hecho* iluminar las *de derecho*? ¿Por qué no cabría descubrir las reglas que siguen de hecho los miembros de una comunidad lingüística y si lo hacen de forma válida o inválida al modo en que transcurren las investigaciones empíricas? ¿Por qué el transcurso de los hechos no podría acabar constituyendo las normas? Este camino está cerrado para Apel y [P<sub>5</sub>] expresa tal convicción: Simplemente, «dentro del discurso de la ciencia [y] de la filosofía no es posible, ni siquiera en principio, explicar satisfactoriamente los significados problemáticos en términos de esos usos prácticos que han sido ya seleccionados dentro del marco de las formas exitosas de vida» (Apel, en

9. La forma más exacta de formular esta idea es en términos del concepto de *superviniencia*: las propiedades semánticas relativas al seguimiento de reglas supervienen de propiedades relativas a la comunidad lingüística. Cf. McGinn, 1984, p. 67. Sobre el concepto de superviniencia, véase Kim, 1984; 1987; 1990.

prensa, p. 12). La razón es, entiendo, que ninguna cuestión *de hecho* puede bastar para decidir sobre la corrección o incorrección de una respuesta a una cuestión *de derecho*.

En este argumento encuentro dos fallos: ni la premisa [P<sub>3</sub>] ni la premisa [P<sub>5</sub>] me parecen verdaderas. [P<sub>3</sub>] da expresión a la llamada en la actualidad interpretación *comunitaria* del seguimiento de reglas. Esa interpretación, que ya Peter Winch atribuyó a Wittgenstein, ha sido analizada pormenorizadamente durante la pasada década. El resultado de ese análisis demuestra fehacientemente que ni hay razones definitivas para atribuírsela a Wittgenstein ni, lo que es más importante ahora, es correcta. Comencemos considerando las razones por las que imputo a Apel la premisa [P<sub>3</sub>]. Las palabras de Apel al respecto son éstas:

Quien para expresar los datos de la experiencia sólo a él accesibles (por ejemplo, dolores) pretendiera introducir un lenguaje *sólo inteligible para él* (es decir, un lenguaje que no estuviera regularmente en conexión con el lenguaje público ni, en consecuencia, fuera traducible) no podría disponer de ningún criterio para el empleo correcto de tal lenguaje. No podría establecer distinción alguna entre norma y arbitrariedad, puesto que toda norma efectiva proveedora de criterios distintivos depende constitutivamente de que *los otros puedan controlar el sometimiento a dicha norma*» (TFI, 355. Las cursivas son mías, J. J. A.).

Este texto es fiel a la formulación que dió Wittgenstein de sus ideas en las *Investigaciones filosóficas*: no se puede seguir una regla privadamente, si ello significa seguir una regla que a los demás resulta imposible entender<sup>10</sup>. El adverbio «privadamente» se opone a «públicamente»<sup>11</sup>, «de forma manifiesta». Basta un momento de reflexión para reconocer que no es éste el sentido de «privado» en el que la premisa [P<sub>3</sub>] excluiría un seguimiento privado de reglas. Por el contrario, el sentido de «privado» que resulta pertinente para la premisa citada no se opone a «público», «abierto» o «manifiesto», sino a «comunitario». Es decir, «privado» es aquí sinónimo de «individual». No afirmo necesariamente que Apel cometa un desliz terminológico. Lo único que quiero decir es que Apel parece optar por una interpretación comunitaria del seguimiento de reglas<sup>12</sup>. De hecho, es esta interpretación la que cuadra con el desarrollo

10. Véase PI ## 243, 246, 248, 262, 265, 269. Lo que viene justamente a continuación debe mucho al contenido de A. García Suárez, 1989, pp. 187 ss.

11. Se me ha sugerido que el término «público» no es una buena elección para explicitar el juego de oposiciones que expongo de inmediato, ya que su significado tiene como parte el de comunidad. A causa de ello, esas oposiciones —especialmente la primera de ellas— corren el peligro de no trazarse con la debida nitidez. Esta observación, muy pertinente, abre dos posibilidades. La primera, recordar que hay usos de «privado» que no transmiten ni dependen de la idea de comunidad. Así, por ejemplo, cuando se sostiene que los datos de los sentidos son privados, es decir, no-públicos, lo que se quiere decir es que no son *observables*, como lo son las piedras o los árboles. Ni veo ni creo razonable entender que aquí se efectúa una referencia a la idea de comunidad. La segunda, optar por que el término «público» entre también en el mismo juego de oposiciones que «privado». Una y otra salidas dejan intacto el argumento que expongo a continuación.

12. Eso es comprensible, pues Apel sigue la lectura que hizo de Wittgenstein Peter Winch y esta

del argumento de los incomprensidos. Efectivamente, si Apel se limitase a rechazar la existencia de un seguimiento puramente individual de reglas, dejaría abierta la posibilidad de que un solo individuo pudiera seguir una regla de manera manifiesta. Entonces, por ejemplo, Robinson Crusoe podría regirse por normas que nadie más respetaría de hecho. Pero tal posibilidad colapsaría el argumento de los incomprensidos al poner fin a la tensión que existe en el conjunto de premisas. La amenaza de paradoja emerge, sin embargo, cuando se entiende que  $[P_3]$  es la interpretación que hace Apel de la tesis de que no hay seguimiento de reglas a menos que a éstas pertenezca como principio constitutivo la exigencia de que la comunidad pueda controlar ese seguimiento. Sólo entonces puede desempeñar la figura del incomprensido una función en el argumento de Apel<sup>13</sup>.

He indicado, así, pues, la vía que sigue Apel para construir una situación cuasi-paradójica. Lo que resta es mostrar que esa vía está en realidad cerrada, pues la premisa  $[P_3]$  ofrece una imagen errónea del seguimiento de reglas. Los argumentos ofrecidos en esta dirección han sido frecuentes en los últimos tiempos, por lo que no me detendré a repetirlos de manera detallada<sup>14</sup>. La idea básica es, en cualquier caso, simple y, según los intérpretes recientes, fue anticipada por el propio Wittgenstein: no parece haber duda ninguna en cuanto a que Robinson Crusoe sigue reglas al hacerse su propio calzado y que esas reglas son de su propia invención; y también parece de todo punto razonable admitir que un individuo solo pueda adoptar una línea regular de conducta en situaciones tipificadas (más o menos nítidamente). Lo esencial para que digamos de él que sigue una regla es que su comportamiento no sea inexorablemente arbitrario, sino que constituya una práctica estable. Esto quiere decir que una regla ha de *poder* cristalizar en una costumbre, aunque *de hecho* sólo se siga una vez. Entonces, como ha escrito A. García Suárez, «[l]a noción de seguir una regla conlleva ... la necesidad de una *pluralidad de usos* de esa regla. Pero no requiere en cambio una *pluralidad de usuarios*» (García Suárez, 1989, p. 190). Si esto es así, la interpretación comunitaria del seguimiento de reglas no es la adecuada. En consecuencia, el argumento de los incomprensidos podría ser formalmente válido, pero

interpretación sigue con claridad la dirección citada. Véase Winch, 1958, cap. 1, §§. 8-9. No sólo Winch y Apel han optado por la interpretación comunitaria del seguimiento de reglas. En tiempos más recientes ha sido propuesta también en el conocido ensayo C. Peacocke, 1981.

13. Esto explica que Apel se refiera a «la concepción del *carácter* básicamente *público* de todo *seguimiento de reglas* pensable con sentido» (TF II, p. 330) y también que defienda que en los casos de los innovadores (o incomprensidos) «tampoco pod[am]os hablar de un “lenguaje privado” (es decir, de un seguimiento privado de reglas)» (TF II, p. 331). Asimismo, uno puede entender por qué Apel atribuye a Wittgenstein la afirmación de que ningún hombre puede seguir una regla para él solo (TF I, p. 355) cuando lo que en realidad dice Wittgenstein es que «[n]o puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla... Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones)» (PI, # 199).

14. McGinn, 1984, pp. 184 ss.; Blackburn, 1984; García Suárez, 1989. Véase también PI §§ 198, 207, 208.

no es materialmente concluyente. La necesidad de apelar a una comunidad ideal de argumentación no está demostrada.

IV. ¿ES NECESARIO UN SUJETO TRASCENDENTAL?  
LA ESTRATEGIA DEFLACIONISTA

Imagino que sé cuál sería la respuesta de Apel al comentario crítico que acabo de desarrollar: una regularidad en la conducta (y las creencias) no puede ser una regla. Una regularidad es una mera pluralidad de usos; una regla contiene, además, un elemento normativo. La identidad de reglas y regularidades es imposible. Como puede verse, esta respuesta no es sino la premisa [P<sub>5</sub>], la cual es el segundo aspecto del argumento de los incomprendidos del que discrepo.

Para empezar, algo debe andar mal con esta premisa, pues frecuentemente pasamos de regularidades a normas y a la inversa sin mayores problemas. Es de lamentar que muchas personas hayan perdido extremidades u otras partes de su cuerpo; y es aleccionador comprobar que sienten dolores *en* esas mismas partes. En casos así, puede legítimamente defenderse que los sujetos afectados tienen representaciones de partes de su cuerpo doliéndoles, aunque carezcan de ellas. Caigamos en la cuenta de que una representación es algo —lo que quiera que sea— que posee un cierto significado, algo tocado con el don de la intencionalidad. Y allí donde hay intencionalidad hay una regla. Pues bien, esta clase de casos son llamativos porque la *incorrección* de la representación se establece haciendo constar pura y simplemente el hecho de que la parte doliente del cuerpo no existe. Y a la inversa, frecuentemente también basta con que nos cercioremos de que un sujeto se hallaba en el lugar y el momento propicio y de que sus sistemas cognitivos funcionaban normalmente para acabar concluyendo que su representación de un objeto o de una situación era la adecuada. No puedo extenderme en estas observaciones, que apuntan a temas centrales de la filosofía del lenguaje y de la filosofía de la mente recientes, pero a mí me parece que sientan el principio de que el paso de la norma a la regularidad es mucho más directo y legítimo de lo que [P<sub>5</sub>] asegura.

Sea como fuere, [P<sub>5</sub>] es la premisa que confiere al argumento de los incomprendidos su carácter trascendental. Con las diferencias oportunas, la premisa ilustra la maniobra característica de la epistemología kantiana. Kant trató de hacer ver la necesidad de ciertos conceptos y principios *a priori* —es decir, de lo que llamó sujeto trascendental— como condición sin la cual no cabía explicar la posibilidad de nuestra experiencia cognitiva: en ausencia de semejante sujeto nuestra capacidad de representarnos *correctamente* objetos, situaciones y estados de cosas es todo un misterio. El enigma derivaba, sin embargo, de una premisa deflacionista —y [P<sub>5</sub>] lo es en el argumento de los incomprendidos—: a saber, que el sujeto de los procesos psicológicos no recibe más noticia del

mundo que un flujo de sensaciones particulares, dispersas y desordenadas<sup>15</sup>. Como uno puede suponer, si lo que Kant llamó datos de la intuición son algo tan pobre, la idea de que podrían ser vehículos de información acerca del mundo externo pierde todo su crédito. O hay algo más que el sujeto empírico —y el sujeto trascendental es el complemento necesitado, que es lo que cabría esperar— o el hecho mismo de la representación conduce a una paradoja flagrante. La estrategia kantiana es obvia. Una premisa sienta ciertos hechos acerca de la necesidad o normatividad de nuestra experiencia cognitiva. Luego esa premisa se combina con otra, inequívocamente deflacionista, relativa a las limitaciones de nuestros sistemas sensoriales. Esta combinación hace, entonces, necesario postular una instancia trascendental. La estrategia de Apel no es otra en líneas generales: [P<sub>5</sub>] es su premisa deflacionista y la conjunción de [P<sub>3</sub>] y [P<sub>4</sub>] es lo que da lugar a la irrupción del sujeto trascendental. Mi objeción a esta estrategia es siempre la misma: la premisa deflacionista sigue sin haber sido debidamente justificada. Por asombroso que ello pueda parecer, la *Estética Trascendental* no fundamenta en absoluto este aspecto de la teoría de la sensibilidad. Y en la medida en que se me alcanza, tampoco toma Apel una sola medida que respalde [P<sub>5</sub>].

En definitiva, la invocación de una instancia trascendental, como la comunidad ideal de argumentación de Apel y el lenguaje en el que sus miembros se comunican, no ha sido justificada de forma suficiente. Esto no obsta para que, sin embargo, pueda aceptarse que el lenguaje no es sólo un medio de *expresión*, sino también un medio de *constitución* del pensamiento. Si esto es contrario al solipsismo metodológico, entonces opino que la filosofía de orientación analítica no ha sido solipsista desde hace mucho tiempo. (En cualquier caso, la confluencia entre esta tradición filosófica y el pensamiento apeliiano sería algo digno de mencionar.) Strawson, por ejemplo, ha escrito en uno de sus ensayos más celebrados que «la posesión de un lenguaje incrementa la mente, que hay creencias que uno no podría expresar sin un lenguaje que las exprese, pensamientos que uno no podría considerar sin un sistema de expresiones gobernado por reglas que los articulen» (Strawson, 1971, p. 187). Sólo en tanto que usuarios de un lenguaje, en tanto que miembros de una co-

15. En efecto, Kant puso en tela de juicio la cognoscibilidad del mundo externo mismo al afirmar que «... sólo nos ocupamos de lo diverso de nuestras representaciones y ... que la X que a ellas corresponde (el objeto [representado] no es ... nada para nosotros» [I. Kant 1787/1978, A 105]. Se me ha sugerido que en el *Opus postumum* Kant dio un paso significativo en la dirección de admitir una cierta forma peculiar de naturalismo al admitir la existencia de una materia —estofa— cósmica primordial que jugaría un papel decisivo en la explicación de la posibilidad misma de las capacidades cognitivas del sujeto de conocimiento, especialmente las perceptivas, así como de su ejercicio. Los principios de tal estofa serían responsables de la complejidad y organicidad del ámbito natural y del flujo de la información a través suyo. Ello parece subrayar no sólo la base física de esas capacidades, sino sugerir, además, su sintonía y su cerrada vinculación con el mundo natural. A título ilustrativo, véase Kant, 1983, XXI, pp. 213-217, 551, 574; XXII, pp. 550 s. Admitiendo esto, he de insistir también que ello no lleva a Kant a renunciar al punto de vista trascendental. Para él, la existencia y propiedades de esa materia son ahora principios *a priori* de la razón.

munidad lingüística, emerge para nosotros la posibilidad de acceder a, tener y expresar ciertos pensamientos<sup>16</sup>. Esta tesis de Strawson, incontestable como creo que es, presupone sin embargo que se cumplen aquellas condiciones que permiten el aprendizaje del lenguaje y la entrada de pleno derecho en la comunidad de hablantes. Y entre esas condiciones ha de hallarse la de la posesión de ciertos pensamientos, de formas de intencionalidad prelingüística, por básicas que hayan de ser esas formas. En las respuestas a Habermas y Apel dadas por John Searle, en un reciente volumen de homenaje a este último autor, se formula esta idea de un modo que me parece paradigmático:

La imagen que tengo es ésta: un niño comienza con formas prelingüísticas de Intencionalidad. A través de una especie de efecto de auto-estiramiento de orejas el niño adquiere expresiones lingüísticas primitivas de esa Intencionalidad. Pero un poco de lenguaje hace mucho camino, y el niño desarrolla una Intencionalidad más rica que no podría haber desarrollado sin formas lingüísticas. Esta Intencionalidad más rica hace posible un más rico desarrollo ulterior que, a su vez, permite una Intencionalidad más rica. Y así, adelante del todo hasta llegar al adulto, hay una serie compleja de interacciones lógicas y de desarrollo entre la Intencionalidad y el lenguaje. La mayoría de formas de Intencionalidad adulta son esencialmente lingüísticas. Sin embargo, la totalidad del edificio descansa en formas biológicas primitivas de Intencionalidad prelingüística (Searle, 1991, p. 94).

En sentido estricto, por lo tanto, ni el lenguaje *en bloc* es una magnitud trascendental ni tampoco lo es el pensamiento en su totalidad. El pensamiento hace posible el lenguaje, que hace posible el pensamiento, que hace posible el lenguaje, y así sucesivamente. Pero no se trata ni del mismo lenguaje ni del mismo pensamiento en dos momentos sucesivos de esta serie. Son estadios diversos de uno y el otro que se constituyen en otros tantos escalones que conducen a un nivel más elevado. A mi juicio, el edificio de nuestras capacidades cognitivas se erige así.

16. Casi a la par que Strawson, formuló también esta idea D. Armstrong (en Armstrong, 1971). Es de aquí de donde la toma J. Bennett para hacer de ella la línea directriz de su Bennett, 1976, una obra tan importante como insuficientemente reconocida.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acero, J. J., en prensa: «El boicot de Carnap a la semántica», en *Rudolf Carnap & Hans Reichenbach, In Memoriam*, Siglo XXI, Madrid.
- Apel, K.-O., 1980: «C. S. Peirce and the Post-Tarskian Problem of an Adequate Explication of the Meaning of Truth: Towards a Transcendental-Pragmatic Theory of Truth» (Part I): *The Monist*, vol. 63, pp. 386-407.
- Apel, K.-O., 1981: «Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding in Hermeneutics and in Analytical Philosophy of Language», en H. Parret & J. Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding*, Walter de Gruyter, Berlin.
- [TF =] Apel, K.-O., 1985: *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Taurus, Madrid.
- Apel, K.-O., 1987: «Linguistic Meaning and Intentionality», en D. Welton y H. J. Silverman (eds.), *Critical and Dialectical Phenomenology*, State University of New York Press, Albany, NY.
- Apel, K.-O., 1989: «Linguistic Meaning and Intentionality: The Relationship of the *A Priori* of Language and the *A Priori* of Consciousness in Light of a Transcendental Semiotic or a Linguistic Pragmatic», en H. A. Durfee y D. F. T. Rodeir (eds.), *Phenomenology and Beyond: The Self and Its Language*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
- Apel, K.-O., 1991: «Is Intentionality More Basic than Linguistic Meaning?», en E. Lepore y R. van Gullick (eds.), *John Searle and His Critics*, Basil Blackwell, Oxford.
- Apel, K.-O., en prensa: «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy», en K. L. Ketner (ed.), *Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech. Univ. Press.
- Armstrong, A., 1971: «Meaning and Communication»: *Philosophical Review*, vol. LXXX, pp. 427-447.
- Blackburn, S., 1984: «The Individual Strikes Back Again»: *Synthese* n. 58, pp. 281-301.
- Bennett, J., 1976: *Linguistic Behaviour*, Cambridge University Press.
- García Suárez, A., 1989: «Seguir una regla: Wittgenstein y Kripke sobre escepticismo semántico», en C. M. Vide (ed.), *Lenguajes naturales y lenguajes formales* IV.1, PPU, Barcelona.
- Kant, I., 1787/1978: *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas.
- Kant, I., 1983: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física*, Nacional, Madrid, edición preparada por F. Duque.
- Kim, J., 1984: «Concepts of Supervenience»: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLV, pp. 153-176.
- Kim, J., 1987: «“Strong” and “Global” Supervenience Revisited»: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XLVIII, pp. 315-326.
- Kim, J., 1990: «Supervenience as a Philosophical Concept»: *Metaphilosophy*, vol. 21, pp. 1-27.
- McGinn, C., 1984: *Wittgenstein on Meaning*, Basil Blackwell, Oxford.
- Peacocke, C., 1981: «Rule-Following: The nature of Wittgenstein's Arguments», en S. Holtzman y C. Leich (eds.), *Wittgenstein: To Follow a Rule*, Routledge & Kegan Paul, London.



- Schlick, M., 1979: «Form and Content. An Introduction to Philosophical Thinking», en *Philosophical Papers*, D. Reidel, Dordrecht. Versión original en alemán en *Gesammelte Aufsätze 1926-1936*, Wien.
- Searle, J., 1969: *Speech Acts. An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge University Press, trad. castellana Cátedra, Madrid, 1972.
- Searle, J., 1991: «Response: Meaning, Intentionality, and Speech Acts», en E. Lepore y R. van Gulick (eds.), *John Searle and His Critics*, Basil Blackwell, Oxford.
- Strawson, P., 1971: *Meaning and Truth*, Oxford University Press. Trad. castellana en *Ensayos lógico-lingüísticos*, Tecnos, Madrid, 1983.
- Winch, P., 1958: *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Routledge & Kegan Paul, London. Trad. castellana, con el título de *Ciencia social y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires, 1972.
- Wittgenstein, L., 1921/1957: *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge & Kegan Paul, London. Versión inglesa de D. F. Pears y B. F. McGuinness; trad. castellana de E. Tierno Galván, Madrid, 1957.
- [PI =] Wittgenstein, L., 1958/1988: *Philosophical Investigations*, 3ª edición, Basil Blackwell, London. Trad. castellana Crítica-UNAM, Barcelona-México, 1988.

## HERMENÉUTICA ANTROPOLÓGICA DE LA RAZÓN EXPERIENCIAL

*Jesús Conill*

En esta exposición intentaré mostrar que es posible y necesario proyectar un concepto de «razón experiencial», que pueda evitar por un lado los peligros del nihilismo y por otra parte los del primado de la epistemología. Con este propósito utilizo la hermenéutica ontológica de Gadamer principalmente como una teoría de la experiencia. Por medio de este análisis hermenéutico de la experiencia intentaré rebasar los límites de la filosofía formal de la reflexión y acentuar especialmente el momento referido a la realidad en el pensamiento hermenéutico. Aquí me tomo la libertad de pensar «con Apel contra Apel», en la medida en que, en primer lugar, intento proseguir su «antropología del conocimiento» en forma de una *antropología de la experiencia* y, en segundo lugar, intento mostrar las raíces hermenéuticas de la presunta razón pura formal poniendo de relieve las estrechas conexiones entre *logos* y *experiencia*.

Comenzaré con una constatación: hoy en día domina el primado de la experiencia, nos encontramos en el camino de la experiencia<sup>1</sup>. Prácticamente hasta hoy estábamos inmersos en una filosofía del *logos*, en que dominaba el principio-razón. Ahora se nos propone el camino abierto de la experiencia. En realidad siempre fue así, porque —como advirtió Zubiri— «toda filosofía tiene a su base, como supuesto suyo, una cierta *experiencia*»<sup>2</sup>. «La filosofía no nace de sí misma», sino de la experiencia, que es «el lugar natural de la realidad».

1. Cf. J. Conill, *El enigma del animal fantástico*, Tecnos, Madrid, 1991.

2. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid, 1963, p. 153. En el apartado sobre «los supuestos de una filosofía» Zubiri entiende la experiencia como «algo adquirido en el transcurso real y efectivo de la vida», que tiene un peculiar «contenido», surge gracias a una «situación» y se constituye en un «horizonte».

Pero hoy parece irse más lejos: se quiere abandonar la razón que busca el «fundamento» (*Grund*), para entregarse a una «filosofía experimental»<sup>3</sup>. Antes, los principios del pensamiento parecían ser irrebasables, pero ahora surge un nuevo principio, el principio «experiencia», que tiene la peculiaridad de ser *abierto*, por tanto de renunciar a toda instancia firme, a todo punto fijo; irrumpe un nuevo principio que conduce a un abismo peligroso.

En el contexto actual del pensamiento se ha asumido sobre todo la profundidad del tiempo y de la historia. El pensamiento no puede prescindir de lo que da que pensar: «lo grave», el «símbolo», la «realidad» o la experiencia misma de caos, de perdimiento, de naufragio y desorientación vital. Lo importante ahora es haber asumido el pensamiento que incorpora la temporalidad, historicidad y facticidad en toda su crudeza.

Hoy en día vivimos de modo acentuado el sentido desasosegado e incierto que la experiencia temporal representa desde antiguo. En el clima cultural denominado «posmoderno» tiene primacía la experiencia, se prescinde de aquella razón que buscaba el fundamento, y la entrega al puro «experimento» vital nos sumerge en un abismo lleno de incertidumbres y riesgos.

Así pues, nuestra experiencia radical es hoy la del *nihilismo*. La vivencia de la nihilidad del ser, la superfluidad de los valores últimos, la crisis del humanismo y la denominada «posthistoria». Todo esto implica, se ha dicho, la *Verwindung* (superación, retorsión) de la metafísica desde la experiencia posmoderna. Vivimos el acontecimiento del nihilismo como fenómeno cultural y esta experiencia no puede someterse a los cánones de la razón lógica, porque éstos han estallado por exigencias del tiempo. Con lo cual hemos pasado de hecho desde una razón *conceptual* a una razón *experiencial*, que ya no está determinada por la lógica ni la metodología. De este modo, tras haber renunciado a los ideales y principios de la razón pura, nos abrimos a una radical y profunda experiencia; donde el ser deja de ser fundamento, no hay verdades últimas y se consume «la desvalorización de los valores supremos». Esto significa a la vez un tránsito desde una experiencia básica de *orden* a una experiencia de *caos*: no hay garantía de estabilidad, todo está supeditado a circunstancias azarosas, sin que sea fiable finalidad alguna.

En estas condiciones es preciso pasar de un modelo metafísico (lógico) de pensar a uno experiencial. El agotamiento y fracaso de la razón impulsan hacia un nuevo modo de pensar vivificado desde la experiencia. Esta urgencia en favor de la experiencia, esta intromisión de la experiencia en el concepto de la razón, se ha reflejado en la filosofía de la vida, en la fenomenología, en la dialéctica negativa, pero de modo especial en la hermenéutica y en la noología.

3. F. Kaulbach, *Nietzsches Idee einer Experimentalphilosophie*, Köln/Wien, 1980; V. Gerhardt, «Experimental-Philosophie», en M. Djuric y J. Simon, *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg, 1986, pp. 45-61.

Por eso me parece oportuno recurrir a las aportaciones de los enfoques ya existentes que ponen de relieve la importancia de la experiencia en la configuración de la razón.

Una parte de la hermenéutica actual entiende *el camino de la experiencia* como *camino hacia el nihilismo*, dado que la superación del pensamiento fundamentador como único camino posible del pensamiento conduce directamente hacia el nihilismo. El pensamiento hermenéutico, en el sentido de una búsqueda del sentido del ser, se representa hasta ahora en gran parte como un pensamiento que está caracterizado por la superación del fundamento e, irremediabilmente, conduce a la aceptación del nihilismo. De este modo el nihilismo parece ser un «destino», nuestra única oportunidad. Vivimos así el acontecimiento histórico de la «muerte de Dios» y de su larga sombra. El «mundo verdadero», en terminología de Nietzsche, se ha convertido en una fábula. Y esta «experiencia fabulizada de la realidad» constituye «nuestra única posibilidad de libertad», ya que la razón metafísica se ha vivido a veces como una opresión. Pero por el camino de la experiencia se vislumbran nuevos mares de libertad, más allá de las coerciones o imposiciones de la razón. A partir de la experiencia hermenéutica, en su versión nihilista, parece posible superar la presunta opresión de la metafísica.

No obstante, no todo tipo de hermenéutica tiene necesariamente las consecuencias nihilistas antes aludidas. *El camino de la experiencia no tiene por qué ser necesariamente nihilista*. De ahí que una tarea importante de la filosofía actual consista en aceptar el primado de la experiencia, pero sin asumir sus posibles consecuencias nihilistas. Esto supone llevar a cabo un análisis hermenéutico, genealógico y noológico de la experiencia como facetas básicas de una *crítica de la razón impura*.

Por este camino prosigue la «crítica de la razón» como tarea permanente de la filosofía, que no se rige básicamente por la lógica o por la metodología, sino que arranca del espesor de la experiencia; una crítica, por tanto, que, a mi juicio, debería entenderse como *hermenéutica antropológica de la razón experiencial*. Porque, bien mirado, nosotros no nos encontramos ya siempre sólo y exclusivamente en la razón reflexiva, o en el diálogo y en la argumentación, sino *estamos ya siempre y primordialmente en la experiencia*. Por eso el pensamiento contemporáneo reclama una filosofía integral de la experiencia, que dilucide si el camino de la experiencia implica necesariamente saltar al abismo nihilista.

A pesar de la apariencia no debe creerse que la superación del pensamiento fundamentador y la aceptación del nihilismo constituyen la originalidad específica de la hermenéutica. Pues, a mi juicio, el pensamiento hermenéutico no elimina toda estructura de la razón. Las pretensiones de la razón se pueden conciliar con la experiencia hermenéutica; así lo muestra la Fenomenología de la percepción de Husserl y Merleau-Ponty, igualmente la hermenéutica de Gadamer, Apel, Habermas y Ricoeur; asimismo la teoría crítica de Adorno y Wellmer, y, finalmente, el racionalismo de Ortega y la noología de Zubiri. Todos estos enfoques filo-

sóficos abogan de diverso modo por el camino de la experiencia, pero sin compromisos nihilistas.

Sin embargo, ante el abismo nihilista estos enfoques corren el peligro de caer, por otra parte, en un «cartesianismo gnoseológico» (epistemológico). Contra la autodestrucción nihilista de la razón, contra la denominada «crítica total de la razón»<sup>4</sup>, se mantiene una posición filosófica, que, en conexión con el espíritu moderno de la filosofía trascendental kantiana, quiere salvar de algún modo a la razón. Pero con el peligro de supeditarse a la coerción epistemológica del metodologismo moderno.

Ahora bien, la hermenéutica ha intentado desde hace tiempo superar el punto de vista epistemológico, como puede apreciarse en la famosa crítica diltheyana del sujeto meramente gnoseológico: «por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental»<sup>5</sup>. Sin embargo, superar este «cartesianismo epistemológico» no es nada fácil; porque con él se cree justamente poder evitar la autodestrucción de la razón crítica, como muestran los ejemplos de Dilthey y Husserl: la crítica de la razón histórica en el primer caso y la «genealogía “fenomenológica” de la experiencia» a partir del mundo de la vida, en el segundo. Ambos oscilan todavía entre el enfoque epistemológico y una decidida remisión al mundo de la vida histórico.

Resumiendo: entre el peligro de la autodestrucción de la razón en la hermenéutica nihilista, por un lado, y el peligro de la coerción epistemológica del metodologismo en una hermenéutica trascendental, por otro lado, por tanto, entre el nihilismo y el primado de la epistemología, hay —a mi juicio— todavía una tercera posibilidad, la que media Logos y experiencia. Denomino esta posición intermedia con el concepto de «razón experiencial».

A continuación, intentaré mostrar que es posible desarrollar este concepto de una razón experiencial, que está entre los dos peligros señalados, un tipo de razón, por tanto, que concede la primacía a la experiencia. Esta razón experiencial se dirige contra el dominio total del método, contra la «burocratización epistemológica» de la razón, pero sin caer en la autodestrucción de la razón, que hoy cabe observar en ciertas declaraciones de moda. Porque, a mi juicio, es posible y necesaria una autoafirmación crítica de la razón en virtud de la experiencia.

Para lograr este propósito se requiere una intensa investigación hermenéutica de la experiencia, en cuyo marco habrá que incluir la genealogía de Nietzsche y que cabría completar con la noología de Zubiri.

4. K.-O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen»: *Concordia* 11 (1987), pp. 2-23; *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1988; J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a. M., 1985.

5. W. Dilthey, *Introducción a las ciencias del espíritu*, Revista de Occidente, Madrid, 2<sup>a</sup> 1966, p. 31.

Porque las irrenunciables aportaciones de la hermenéutica dejan desatendido un aspecto importante que la noología analiza: la elucidación del momento de realidad en la experiencia. Tal vez encontremos así el quicio del pensamiento en la experiencia de la realidad; una experiencia corporal que depende de la intelección sentiente. La razón experiencial, hermenéutica y sentiente, puede reconocerse en la experiencia humana, histórica y corporal.

Una filosofía integral de la experiencia revelaría que es insuficiente una mera disputa de racionalidades, ya que por debajo de toda racionalidad late una experiencia, que no puede reducirse ni someterse a los cánones epistemológicos, ni puede ser sustituida por la reflexión.

La nueva filosofía de la experiencia no ha de confundirse con una mera «teoría del conocimiento» o epistemología, que busque críticamente el fundamento gnoseológico. Este aparente criticismo sería un subjetivismo ingenuo, ya que limitarse a planteamientos epistemológicos es insuficiente. El conocimiento no flota en el vacío, ni es autosuficiente, sino que se funda en la experiencia vital. Diversas perspectivas filosóficas, como la filosofía de la vida, el pragmatismo, la hermenéutica, la fenomenología, las antropologías<sup>6</sup>, etc., han descubierto dimensiones irreductibles al enfoque epistemológico y que remiten al problema fundamental de la *experiencia*, sea a través del estudio de la *percepción* o mediante una teoría de la *comprensión*.

Este es el caso de la teoría gadameriana de la comprensión. Su hermenéutica ontológica consiste principalmente en una teoría de la experiencia, que no conduce al abismo nihilista, ni al primado de la epistemología, ni tampoco retrocede a una ontología prekantiana<sup>7</sup>. El propósito de Gadamer es plantear una cuestión filosófica, que se refiere a «la totalidad de la experiencia humana del mundo y la praxis vital»: «¿Cómo es posible la comprensión?». Esta cuestión hermenéutica, que remite a la experiencia histórica, supera tanto el enfoque epistemológico como la filosofía de la reflexión, al elaborar una «teoría de la experiencia real».

El sentido de la investigación de Gadamer es descubrir lo común de todas las formas de comprensión y mostrar que la comprensión pertenece a la historia efectual, es decir, al ser de lo que se comprende. La comprensión es experiencia en sentido enfático.

Gadamer ha conservado el concepto de «hermenéutica», pero no en el sentido de una doctrina del método o de una ontología prekantiana, sino en el sentido de una *teoría de la experiencia real*.

Para superar el planteamiento epistemológico (que todavía persiste en Dilthey, Husserl e incluso en Apel) Gadamer recurre a la fenomenología hermenéutica de Heidegger y su «giro ontológico», que no debe enten-

6. Cf. J. Lorite Mena, *La filosofía del hombre o el ser inacabado*, Verbo Divino, Estella, 1992.

7. En contraposición a la interpretación de Apel (K.-O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung», en *M. Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Forum für Philosophie, Frankfurt a. M., 1989, p. 154).

derse en sentido prekantiano, sino que tiende a una teoría de la experiencia hermenéutica. Se trata de una «hermenéutica de la facticidad» del estar-ahí, que no es fundamentable, ni derivable, sino sencillamente un presupuesto *irrebasable*.

Y, aun cuando el proyecto heideggeriano de *Ser y tiempo* no logra desembarazarse totalmente del ámbito de la problemática de la reflexión trascendental, Heidegger transforma indudablemente la fenomenología en una *ontología*, que nos abre a la experiencia del ser: al ser, no ya como fundamento, sino como algo temporal: *el ser es tiempo*. La transformación de la fenomenología en ontología se revela como una *teoría de la experiencia*. (Experiencia [comprensión] del ser como tiempo).

La trascendencia de esta *ontología fundamental como teoría de la experiencia* se mostró en que el *pensamiento de la fundamentación* sufrió una completa *transmutación*<sup>8</sup>. Lo que significa el ser, debía determinarse desde el horizonte del tiempo. El ser mismo es tiempo. Con lo cual salta por los aires todo el subjetivismo de la filosofía moderna. La inspiración de la posición heideggeriana en la *cuestión del ser como cuestión de la experiencia* (*Seinsfrage* como *Erfahrungsfrage*), como apertura de la razón hermenéutica al tiempo y a la genealogía del pensamiento, proviene de Nietzsche.

Gadamer quiere proseguir el camino emprendido por Heidegger, pero sin abandonar del todo el planteamiento trascendental. El comprender es para Gadamer la forma originaria de realización del estar-ahí. El concepto del comprender no es el concepto de un método, sino el de la experiencia. El comprender constituye el modo de ser del estar-ahí, algo originario en la vida humana. Es imposible retroceder por detrás de esta facticidad, tras esta estructura existencial del ser-ahí (la comprensión como experiencia).

Gadamer ha aprovechado este descubrimiento heideggeriano de la preestructura de la comprensión para su propia teoría de la experiencia hermenéutica. En ella Gadamer ha elevado la historicidad del comprender en principio hermenéutico y así ha superado el enfoque epistemológico. De donde se sigue que la razón experiencial no puede ser más que real e histórica. De modo que la hermenéutica tendrá que mostrar en la comprensión la realidad (el poder) de la historia, por tanto, su carácter procesual histórico. En eso precisamente consiste la dinámica de la razón. El comprender es un proceso, un «acontecer», y no meramente una acción individual de la subjetividad. De ahí deriva también el *significado racional de la distancia temporal* en el sentido hermenéutico de Gadamer. Se comprende de manera *diferente*, cuando se comprende, porque estamos bajo los efectos del «poder de la historia»; y este *significado* cambiante en el proceso de la comprensión puede incluso convertirse en *validez*. A través del significado como producto de la expe-

8. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1977, p. 322.

riencia histórica se logra validez racional. He aquí la interpenetración de tiempo y razón desde la experiencia hermenéutica.

La noción, que me he permitido introducir, de «razón experiencial» posibilita, por consiguiente, la mediación interna entre génesis y validez, entre significado y validez, entre tiempo y razón. El proceso por el que el significado se convierte en validez, es histórico. La *razón necesita tiempo* para conformarse como tal (para formarse a sí misma). Esto lo denomino la *estructura dinámica de la razón*. El proceso que va del significado a la validez pertenece a la dinámica de la razón. Se puede distinguir, pero no separar, significado y validez; entre ambos existe una tensión, pero no separación. Por ejemplo, cuando en la ética discursiva se habla de «coexistencia con igualdad de derechos», de «corresponsabilidad solidaria», es patente que la razón aquí no funciona meramente en sentido formal, sino que su fuerza postuladora y regulativa cuenta ya con ciertos contenidos. Y estos contenidos, ínsitos en las pretensiones de validez racionales, sólo son comprensibles en conexión con categorías del «acontecer» propias del mundo histórico de la experiencia. Así pues, mediante la construcción de un concepto como el de «razón experiencial» puede pensarse una *conciliación entre tiempo y razón*. Porque las estructuras históricas y temporales de la facticidad, es decir, de la experiencia, pertenecen al carácter procesual de la razón, a su estructura dinámica.

Por consiguiente, no sólo el ser es tiempo, sino también *la razón es tiempo*. Si se entiende la razón como *razón experiencial*, entonces no hay oposición fundamental alguna entre razón y tiempo. El tiempo no es enemigo de la razón. Y en este punto tan delicado me pregunto si el *Selbst-einholungspostulat* de Apel, referido como está a la historia, no contiene efectivamente una posible conciliación del lado *fáctico* y del lado *ideal* de la razón. ¿No podría entenderse este postulado o principio como una mediación de las dos dimensiones de la razón experiencial, como mediación histórica entre *realidad e idealidad*?

Ya según la «historia efectual» de Gadamer una adecuada hermenéutica tendría que poner de relieve en la comprensión misma la realidad de la historia. Porque a la reflexión precede la experiencia histórica. La comprensión es un proceso de historia efectual, un «acontecer». En todo comprender está operando el efecto de la historia. Y, como dice Gadamer, «*el poder de la historia efectual no depende de su reconocimiento. Tal es precisamente el poder de la historia sobre la conciencia humana limitada: que se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad*»<sup>9</sup>.

La conciencia de la historia efectual es, en primer lugar, la conciencia de la *situación* hermenéutica, cuya iluminación es una tarea de la filosofía. Pero «*ser histórico quiere decir no agotarse nunca en el saberse*»<sup>10</sup>.

9. *Ibid.*, p. 371.

10. *Ibid.*, p. 372.



Porque «todo saberse procede de una determinación histórica». La tarea de la hermenéutica filosófica se puede caracterizar como sigue: tiene que rehacer *el camino de la experiencia* hasta llegar a aquellos contenidos que constituyen la base de la reflexión formal.

La razón experiencial se muestra y se sabe como un efecto histórico; es consciente de la *vinculación* de todo pensamiento a las situaciones y a horizontes. Pero posee además una dinámica histórica, dado que el comprender es siempre un proceso de «fusión» de horizontes.

Mediante el análisis hermenéutico de la reflexión histórico-efectual, Gadamer intenta determinar y rebasar los *límites* de la denominada «filosofía de la reflexión». Pues es característico de la misma lo siguiente: que no puede haber ninguna posición que no esté ya implicada en el movimiento reflexivo de la conciencia. Y Gadamer se pregunta si su hermenéutica es capaz de liberarse de la pretensión de la filosofía de la reflexión y de justificar la legitimidad de la experiencia hermenéutica.

En primer lugar se ha de reconocer la fuerza de la filosofía de la reflexión. Pero frente a su primacía y omnipotencia, Gadamer abre un camino para «pensar la conciencia de la historia efectual de manera que, en el efecto, la inmediatez y superioridad de la obra que lo provoca no vuelva a resolverse en una simple realidad reflexiva»<sup>11</sup>.

La presunta superioridad de la filosofía de la reflexión consiste en su carácter formal: que no puede haber ninguna posición, que no esté inserta en el movimiento de la reflexión. Pero los argumentos reflexivos, por ser formales, no dicen nada; su formalismo no toca la realidad, carece de verdad objetiva y no produce más que una apariencia formal (sin fuerza experiencial real). De ahí que su validez sea sólo aparente. Porque, al menos desde Platón, estamos avisados de las insuficiencias de la razón lógica y formal, ya que la refutabilidad formal no excluye necesariamente la verdad.

Ahora bien, esto plantea un problema filosófico muy grave, a saber, si es posible o no superar el *formalismo* de la filosofía de la reflexión. Estamos ante un asunto crucial del pensamiento, uno de esos nudos en los que se atasca reiteradamente la discusión filosófica.

¿Qué validez tienen los argumentos formales? ¿Es posible pensar una razón, que se fundamente a sí misma y, a la vez, se eleve por encima del formalismo? ¿Es pensable una razón que supere el formalismo o con el formalismo hemos alcanzado la cumbre, más allá de la cual sólo se abre un abismo?

En este punto es obligado recordar el intento de Hegel de superar el formalismo kantiano. Hegel pensó a tal efecto la dimensión histórica de la razón, en la que tiene sus raíces el problema de la hermenéutica. Por eso, Gadamer determina la *estructura de la conciencia de la historia efectual* en confrontación con Hegel.

11. *Ibid.*, p. 417.

El espíritu tiene que aprender, según Hegel, a reconciliarse con lo «positivo» (con lo extraño, con lo otro). Este comportamiento histórico del espíritu es, para Gadamer, «una *experiencia*, que experimenta realidad y es ella misma real»<sup>12</sup>.

El análisis gadameriano de la reflexión historico-efectual revela por tanto la estructura de la *experiencia* y, a mi juicio, también la estructura histórica de la razón experiencial, de la que aquí estamos hablando para reconciliar tiempo y razón.

Si queremos rebasar los límites de la razón reflexivo-formal, no nos queda más remedio que afrontar los peligros de una razón histórica, de una razón que experimenta realidad.

¿Es una teoría de la experiencia o de la razón experiencial capaz de superar el formalismo o no tiene más remedio que reconocer algún principio formal, por ejemplo, el principio de la consistencia pragmático-formal de la razón o el principio de la no-autocontradicción performativa (pragmática) de la argumentación?

¿Se trata de un principio meramente formal dentro de una filosofía de la reflexión o constituye la expresión de una *necesidad* de la razón, de una coerción de la voluntad de razón, por consiguiente, de una experiencia vital? ¿Tiene que pensarse, pues, que este principio está sometido a la estructura de la experiencia hermenéutica?

Este principio no es lógico-semántico, sino pragmático, de tal modo que puede reconocerse la autorrelación reflexiva del sujeto en este peculiar formalismo. Pero ¿no está conectada esta autorreflexividad como estructura pragmático-formal a una relación vital, donde entra en juego la experiencia vital del sujeto? ¿no pertenece la autorreflexión como estructura pragmático-formal a la experiencia hermenéutica? ¿no se puede formular la autorreflexividad en la estructura dialógico-experiencial del preguntar siempre abierto? ¿o la experiencia hermenéutica rebasa también la formalidad pragmática?

Tenemos, pues, que preguntarnos aquí qué hay de *experiencial* por debajo del principio *formal*. ¿Es lo formal sólo «pura» formalidad o se apoya la formalidad de la razón en la experiencia? No sería descabellado pensar que tanto la formalidad como su «autoridad epistemológica» provienen de un trasfondo experiencial. Tal vez la determinación formal de la razón sea la expresión de una voluntad de resistencia, de una rebeldía<sup>13</sup>, de la necesidad sentida de libertad, de no querer someterse a contenidos dados. El deseo de libertad, que surge del mundo experiencial, estaría a la base de las pretensiones (de verdad y validez) de la razón formal. La distinción entre *forma* y *contenido* de la razón hace posible una cierta autonomía de la razón, hace posible su independencia respecto de lo dado.

El formalismo confía en la forma, como si a su través quedara sal-

12. *Ibid.*, p. 421.

13. Tal vez quepa entender así el espíritu de disidencia propio del «individualismo ético» que J. Muguerza propone en *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid-México, 1990.

vaguardada con seguridad una instancia crítica de la razón frente a todo lo dado. Pero entonces el fondo de la estructura formal de la razón se encuentra en la experiencia de la libertad y en la experiencial pretensión o exigencia de liberación frente a todo posible contenido que obturara la iniciativa innovadora.

El concepto de la razón experiencial afirma, por tanto, un contenido experiencial en la formalidad, a la que ulteriormente se le atribuye un peculiar rango epistemológico. Pero la fuerza de la formalidad proviene propiamente de la experiencia que la alimenta y sostiene. La base y sustento último de la formalidad estaría en la *experiencia de la libertad*. ¿No era esto lo que expresaba la negatividad hegeliana como principio de la lógica y de la experiencia? Lo que ocurre es que en Hegel el camino de la experiencia estaba prefijado, cuando en realidad se trata de algo radicalmente abierto. De manera, pues, que apertura y libertad pertenecen a la estructura de la razón.

Una expresión del propio Apel indica, a mi juicio, que tenemos que rebasar el puro formalismo: «la razón es a la vez voluntad de razón»<sup>14</sup>. ¿De dónde surge esta voluntad de razón? ¿de la formalidad lógico-formal? ¿no es, en último término, la experiencia la matriz de la razón?

El análisis hermenéutico de la razón ha revelado la temporalidad e historicidad como un momento, por el que la experiencia no sólo tiene un sentido epistemológico, sino también un significado *antropológico* más allá de la esquematización gnoseológica. La experiencia pertenece a la esencia histórica del hombre y por tanto a su razón histórica. Porque «a nadie le puede ser ahorrada»: «aprender del padecer» (*páthei máthos*). (El desarrollo de esta experiencia de la finitud e historicidad conduciría a una antropología hermenéutica de la experiencia.)

La *lingüisticidad* constituye una concreción de la conciencia de la historia efectual: cada lenguaje es una experiencia del mundo, una perspectiva, pero esto no significa ningún perspectivismo excluyente, ya que por principio podemos participar de cualquier otra experiencia del mundo.

Precisamente mediante la consideración de la mediación lingüística de la comprensión del mundo quiere Apel evitar la reducción de la validez de la experiencia del mundo. A mi juicio, la pretensión de validez es compatible con la experiencia histórica y lingüística e incluso surge de la razón experiencial. Porque la constitución del sentido y las pretensiones de validez son ya siempre relevantes en el plano de la experiencia. La experiencia temporal y la validez presuntamente intemporal no pueden separarse. La experiencia es ya un producto de la razón experiencial, en la que *la razón también es tiempo*. Y no es que el tiempo, por eso, venza a la razón<sup>15</sup>. Hay una tensión, pero no una separación o incompatibilidad entre razón y tiempo, dado que el concepto de una razón experien-

14. K.-O. Apel, *Transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, p. 141.

15. En confrontación con la tesis de Apel (K.-O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrecht-fertigung», pp. 153-154).

cial posibilita su conciliación. Tiempo y razón no son necesariamente enemigos. El logos de la razón comunicativa consta de experiencia histórica y pretensiones de validez, entre las que existe una dependencia. La conciliación entre historia y razón era un propósito de la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental de Apel, que no conduce a la destrucción de la razón. Por tanto, sería conveniente proseguirla en forma de una «antropología de la experiencia», más allá del primado de la epistemología y no meramente como antropología del conocimiento. En esta antropología de la experiencia se tienen que investigar las «raíces desconocidas» pragmáticas y hermenéuticas de la razón trascendental en el mundo de la experiencia.

¿Es realmente necesario en la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental que el tiempo se oponga a la razón, aun cuando se trata de una razón transformada hermenéutica y pragmáticamente, por tanto, de una razón experiencial e histórica?

Para responder a esta cuestión se necesita llevar a cabo una crítica de la razón impura (experiencial), que incluye también tiempo, historia y facticidad.

Por último, quiero dar todavía un paso más en mi intento y aludir a un último punto: el momento de realidad en la experiencia, que es utilizado en la hermenéutica, pero demasiado irreflexivamente. Los análisis hermenéuticos de la experiencia remiten sólo a dos dimensiones, a saber, *historicidad* y *lingüisticidad*. Pero olvidan que la hermenéutica misma ha tenido que recurrir a una noción de *realidad*, que supere los argumentos reflexivos presuntamente formales y la mera «realidad reflexiva». ¿Cómo podría, si no, el análisis hermenéutico aludir a una «experiencia», que «experimenta realidad y es ella misma real»<sup>16</sup>? ¿A una experiencia, que nos enseña a «reconocer lo real» y «el poder de la historia efectual»? Ya desde la perspectiva hermenéutica, la experiencia no consta sólo de interpretaciones, sino también de un momento, que no se deja reducir a pura interpretación. Precisamente éste es el momento de la realidad en la experiencia. El «giro hermenéutico» insiste en la historicidad y lingüisticidad de la experiencia, pero tiene que incorporar además la dimensión de la realidad. Porque junto a la dimensión interpretadora existe todavía otra, la dimensión de la presencia dinámica de la realidad, del poder de lo real. Pero hasta hoy la hermenéutica ha pasado por encima de esta importante dimensión.

La noología de Zubiri llama la atención precisamente sobre este olvido de la realidad en la hermenéutica. Mi introducción del concepto de la razón experiencial tiene también el propósito de completar la hermenéutica con la noología. El análisis noológico zubiriano de la intelección sentiente y de la razón sentiente puede contribuir al análisis de la razón experiencial<sup>17</sup>.

16. H.-G. Gadamer, *Verdad y método*, p. 421.

17. Cf. D. Gracia, *Voluntad de verdad*, Labor, Barcelona, 1986; A. Pintor-Ramos, «El lenguaje en Zubiri», *Cuadernos salmantinos de Filosofía* XIV (1987), pp. 93-133.

Zubiri ha descubierto una formalidad no-lógica. Ésta es un ingrediente esencial de la experiencia. Zubiri, en sus tres volúmenes de *Inteligencia sentiente*, analiza la formalidad de realidad. Desde su perspectiva no hay separación alguna entre formalidad y realidad: la formalidad fundamental y originaria es la, por Zubiri, denominada «formalidad de realidad». Los análisis de Zubiri, a mi juicio, completan los de Gadamer, porque también en Zubiri se encuentra un momento en la experiencia, que no vuelve a «resolverse en una simple realidad reflexiva» y que limita la «omnipotencia de la reflexión». Zubiri no habla de una realidad en la reflexión sino de una realidad en impresión, de una realidad en la sensación.

Se podría incluso conectar este momento de la formalidad de realidad con el fenómeno del poder en Nietzsche. De este modo podría tener lugar una conexión —por supuesto que polémica— entre pretensiones de validez y pretensiones de poder dentro de la razón experiencial.

Tal vez sea la prosecución de la antropología del conocimiento de Apel mediante la aquí propuesta «antropología de la experiencia» un prometedor plan de trabajo, a fin de lograr una mediación y reconciliación de los diferentes momentos de la razón experiencial.

Un ejemplo especialmente adecuado a tal efecto es el, por Apel, denominado *Leibapriori* (*apriori* corporal), que, a mi juicio, en modo alguno debería identificarse con el *apriori* lingüístico. La ampliación gnoseoantropológica o, mejor, la transformación del enfoque gnoseológico mediante la antropología de la experiencia, nos ofrecerá un nuevo acceso a la relación corporal con el mundo a través de los sentidos, más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje. Porque las condiciones de posibilidad y validez de cualquier constitución del sentido no pueden referirse sólo a las funciones lógicas de la conciencia y del lenguaje, sino que están mediadas por la participación (el compromiso) corporal. La intervención activa en la naturaleza, en el mundo, remite a un *apriori* corporal de la experiencia. Esta experiencia corporal tiene que ser aceptada como un ingrediente de la razón experiencial, de modo que estamos legitimados para hablar de una *razón en el cuerpo*.

Creo haber puesto de manifiesto suficientemente que el plano de la experiencia se tiene que convertir en objeto de investigación principal. Esta propuesta se refuerza por el pensamiento de Apel sobre la inclusión de la evidencia fenoménica en la teoría discursiva de la verdad<sup>18</sup>. Las investigaciones fenomenológicas y phaneroscópicas, según Apel, remiten a donaciones de la experiencia, a aquel momento de la realidad dada, que —antes de la producción categorial— hace posible que captemos algo.

El puro ser-así de los fenómenos en el sentido de *primeridad* se encuentra antes de las distinciones categoriales habituales y subyace como «fenómeno originario» a todas las producciones categoriales ulteriores.

18. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, 1991, pp. 37-145. Cf. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988.

La evidencia experiencial se basa en último término —a pesar de toda interpretación— en el encuentro con el ser-así de la realidad. Apel ha introducido así la *evidencia fenoménica referida a la realidad* en la teoría discursiva de la verdad.

Por mi parte deseo proponer algo parecido en el campo de la razón práctica. En lugar de evidencia se tiene que hablar de *sentimientos* y *valoraciones* morales como precondiciones dadas en la experiencia de todos los principios éticos. Sería conveniente, por tanto, ocuparse de la *experiencia moral*, porque la razón práctica se basa en ella. Las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* de Husserl están a disposición<sup>19</sup>; como asimismo entre nosotros la propuesta de una «antropología axiológica» por parte de Adela Cortina<sup>20</sup>, que constituye una prosecución de la antroponomía kantiana y una complementación de la ética discursiva de Apel y Habermas.

Mi concepto de razón experiencial pretende proseguir la transformación apeliana de la filosofía. La razón experiencial es una razón, preñada de tiempo, historia y de lenguaje, de realidad, de sentimientos y valores. La razón experiencial no conoce cesura alguna entre sentir y concebir. En ella se centra una nueva «crítica» de la razón impura, una vez transformada hermenéutica y noológicamente.

Por este camino podrá evitarse el nihilismo reactivo, pero también el epistemologicismo en que, a mi juicio, están cayendo algunos hermenéuticos, como el mismo Apel, en contra de su propio *pathos* hermenéutico. Porque defender el formalismo no significa, a mi modo de ver, repudiar el tiempo y la experiencia, sino descubrir la doble raíz de lo formal, precisamente en el tiempo y en la experiencia de libertad.

Para dar cuenta de esta doble raíz era oportuno asumir la hermenéutica ontológica de Gadamer, principalmente como teoría de la experiencia, transitar a la «antropología del conocimiento» apeliana y prolongarla en una «antropología de la experiencia», que descubra las raíces hermenéuticas de la presunta razón pura formal.

Se mostrará entonces que el tiempo no es enemigo de la razón, como se ha llegado a afirmar por defender el formalismo, sino que *la razón es tiempo*; pero también que la razón formal no es enemiga de la experiencia, sino fruto principalmente de la experiencia de libertad y del sufrimiento.

Y, además, el análisis del *Selbsteinholungspostulat* de las ciencias re-constructivas muestra que las pretensiones de validez del habla, en las que alienta el mínimo de metafísica preciso para arrumbar la metafísica dogmática, hunde sus raíces en esa experiencia de libertad que despierta a la vez un renovado deseo de libertad: *enérgeia eleutherías*.

19. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* [1908-1914], ed. de U. Melle, Bd. XXVIII Husserliana, Dordrecht, 1988. Y además los trabajos de Max Scheler.

20. A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990; «Estudio preliminar» a I. Kant, *Metafísica de las costumbres*, Tecnos, Madrid, 1989, XV-XCI.

TEORÍA DE LA VERDAD CONSENSO-EVIDENCIAL  
Y TEORÍA DE LA VERDAD FENOMENOLÓGICO-REAL

*Juan A. Nicolás*

I. LUGAR DE LA TEORÍA CONSENSUAL DE LA VERDAD EN LA PRAGMÁTICA  
TRASCENDENTAL DE APEL

En la teoría consensual de la verdad concurren muchos de los presupuestos y desarrollos de la pragmática trascendental. Poniéndolos de manifiesto van a salir a la luz algunas de las limitaciones del pensamiento apeliano, y se van a proponer vías para cumplimentar dichas carencias.

Apel sitúa todo su discurso en el nivel que él considera específicamente filosófico, a saber, el nivel trascendental<sup>1</sup>. Para alcanzar dicho nivel aplica el método de la reflexión trascendental sobre un hecho de carácter intersubjetivo. Este hecho constituye su punto de partida, y a la vez, determina todo el desarrollo posterior. El *factum* que sirve de piedra angular de toda su reflexión filosófica es el hecho del uso argumentativo del lenguaje. Sobre él se aplica la estrategia trascendental preguntándose acerca de las condiciones racionales que hacen posible el hecho en cuestión. Para la recepción-interpretación del punto de partida, Apel utiliza, entre otros, el arsenal conceptual que le proporcionan la teoría de los juegos lingüísticos y la teoría de los actos de habla, enmarcados en la tradición filosófica wittgensteiniana, por un lado, y por otro, la teoría de la triple dimensionalidad del signo lingüístico y la teoría de las categorías, procedentes de Peirce. Con ello, incardina el objeto de la reflexión filosófica en el ámbito de lo que él llama los «enunciados filosóficos», a diferencia de los enunciados de las ciencias empíricas de la naturaleza y de

1. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía* [1972-1973], Taurus, Madrid, 1985, I, p. 65, nota 115.

los de las ciencias hermenéuticas sociales. Frente a ambos tipos de enunciados, los «filosóficos» se caracterizan por que «son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez y deben ser incluidos en el ámbito de validez de su pretensión universal de validez»<sup>2</sup>. La autorreflexividad es la característica específica de los enunciados estrictamente filosóficos, junto a la exigencia de universalidad (a diferencia de los enunciados de carácter empírico-general propios de las ciencias). En ellos, la dimensión pragmática se torna determinante de la totalidad de la acción comunicativa<sup>3</sup>. Con ello se quiere expresar por parte de Apel que el objeto de análisis y reflexión no es la estructura sintáctico-semántica del lenguaje, sino que es la relación hermenéutica S-S presente en la actividad humana que es el uso argumentativo del lenguaje. Bajo esta perspectiva subyace una concepción del hombre como animal semiótico. Desde ella, lo que interesa a Apel, *prima facie*, no es la verdad de las proposiciones (dimensión sintáctico-semántica), sino la validez intersubjetiva de los argumentos. Con esto abandona Apel el paradigma monológico de la conciencia e ingresa en el del lenguaje. Pretende rebasar así los problemas inherentes a las gnoseologías centradas en la subjetividad y en la evidencia de conciencia<sup>4</sup>. En su lugar introduce la intersubjetividad proporcionada por el hecho «objetivo» (= público) del diálogo.

La verdad se incardina en el ámbito de la validez intersubjetiva del discurso. Constituye una de las pretensiones trascendentales de validez (junto a la inteligibilidad, veracidad y rectitud) contenidas en el uso argumentativo del lenguaje. A raíz del socialismo científico de Peirce, para quien la comprobabilidad de la verdad ha de ser necesariamente pública, Apel concibe la verdad en el marco de una teoría consensual. Conviene, en primer lugar, precisar la noción de consenso.

Este concepto es utilizado al menos en dos sentidos: como presupuesto trascendental y como idea teleológicamente reguladora. En un primer sentido, puede hablarse de consenso en cuanto al acuerdo *a priori* acerca de todo aquello que es presupuesto necesario (condición de posibilidad) de la comprensión lingüística. Habría que incluir aquí tres grupos de elementos: a) la existencia del mundo real y la del propio yo;

2. K.-O. Apel, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», en *Teoría de la verdad y ética del discurso* [1987], Paidós, Barcelona, 1991 (en adelante «Falibilismo...»), p. 104. Cf. también *La transformación de la filosofía* I, p. 71.

3. Estas dos características constituyen paralelamente la especificidad de la racionalidad filosófica, frente a concepciones científico-técnicas, concepciones estratégicas o frente al modelo lógico-formal de racionalidad. La reflexividad trascendental (capaz de lograr una fundamentación filosófica última) y la sujeción a las reglas del juego lingüístico del discurso argumentativo determinan las líneas maestras según las cuales pretende erigir Apel su concepción filosófica transformada. Cf. «El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», en *Estudios éticos* [1984], Alfa, Barcelona, 1986, pp. 17 ss. Y también «¿Límites de la ética discursiva?», en Epílogo a A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, pp. 255 ss.

4. Cf. K.-O. Apel, «El problema de la evidencia fenomenológica a la luz de una semiótica trascendental», en G. Vattimo (ed.), *La secularización de la filosofía. Hermenéutica y posmodernidad* [1986], Gedisa, Barcelona, 1992, p. 200 (en adelante «Problema de la evidencia...»).



b) las reglas pragmático-trascendentales de la comunicación ideal. Quedan aquí encuadrados a su vez tres tipos de elementos, a saber: el principio supremo (según Apel) de toda argumentación en serio, a saber, el principio de no contradicción performativa<sup>5</sup>, las cuatro pretensiones de validez y algunos principios éticos, tales como el reconocimiento en cuanto persona<sup>6</sup>, la igualdad de derechos en cuanto a la participación en la discusión, etc.; c) las reglas básicas de la lógica deductiva (lógica mínima<sup>7</sup>). Todo este conjunto de elementos son consensuados en el sentido de que ingresar en el juego lingüístico de la argumentación en serio implica haberlos reconocido ya como vigentes. De no aceptar alguno de ellos se derivan interferencias en la comunicación argumentativa. Existe, pues, un acuerdo acerca de ellos, aunque sólo se los pueda explicitar como reflexión trascendental. Si se rompe el «consenso» acerca de estos presupuestos la comunicación queda puesta en entredicho en algún sentido<sup>8</sup>.

La noción de «consenso» también se entiende en un segundo sentido. Sería el acuerdo al que se llegaría en condiciones ideales de racionalidad, tal y como sean representables en cada caso. La prueba de su racionalidad, en el sentido de universalizabilidad, es precisamente su capacidad de generar consenso (ideal). En este sentido, el consenso es una idea reguladora, a la que por principio no puede corresponder nada empírico, es decir, ningún acuerdo real<sup>9</sup>. Cada uno de estos sentidos del consenso está ligado a un nivel de verdad. El primer sentido es específicamente filosófico (y afecta también, naturalmente, a los discursos científicos). El segundo sentido del consenso está más próximo a las ciencias naturales y sociales. Por eso tiene siempre carácter contrafáctico y normativo, y por eso es por lo que la idea de verdad tiene el valor de instancia crítica; plantea unas exigencias no alcanzables fácticamente. Pero ahí radica precisamente su fuerza: metodológicamente no podemos concebir ese consenso ideal más que como incuestionable o inmejorable en cada caso:

La idea de verdad queda representada, para nosotros, en el consenso de una comunidad ilimitada de argumentación, acerca del cual ya no es posible discutir más<sup>10</sup>.

5. «Falibilismo...», pp. 132 y 134.

6. *La transformación de la filosofía II*, p. 380.

7. Para una comprensión precisa de lo que se entiende habitualmente por «minimal logic» en el ámbito de la lógica, puede verse S. Krajewski, «Intuitionistic Logic», en W. Marciszewski (ed.), *Dictionary of Logic*, M. Nijhoff, The Hague/Boston, 1981, pp. 157-159. También H. Lenk intenta hacer una recopilación de las reglas que constituyen la «lógica de la consecuencia»; (cf. *La transformación de la filosofía II*, pp. 389 ss).

8. En este contexto sitúa Apel la discusión sobre el disenso. En la medida en que ésta se hace con sentido, es decir, argumentada, presupone ya un cierto consenso. Concretamente presupone el acuerdo acerca de los presupuestos trascendentales de la argumentación, ya presentes en el juego lingüístico del discrepar (cf. «Falibilismo...», pp. 140-141).

9. «Falibilismo...», pp. 71 y 72.

10. *Ibid.*, p. 110.

Ése es exactamente su *status* gnoseológico. Pero precisamente para garantizar también la argumentabilidad de la representación que se asume como idealmente racional (jamás realizable y ni siquiera jamás formulable definitivamente) han de establecerse cuando menos las condiciones formales que han de darse. Por ello se trata de una *teoría* de la verdad. Y es justamente ahí donde el problema de la teoría de la verdad se conecta con el de la fundamentación última. Esta ha de establecer las condiciones trascendentales de todo discurso de carácter filosófico, es decir, universal y autorreflexivo. Parte de ese discurso es el constitutivo de la teoría filosófica de la verdad (junto a este discurso estaría el de la verdad en las ciencias empíricas y en las ciencias reconstructivas de carácter histórico y social, que disponen de otros medios de contrastación y resolución de verdad, pero que presuponen al anterior).

La teoría consensual de la verdad es superior, según Apel, porque cualquier otro criterio de verdad (evidencia, coherencia...) contribuye en última instancia a elaborar y fundamentar la validez intersubjetiva del consenso. Es decir, potencian la fuerza reguladora de consenso que tiene la argumentación pública y de la que partió Peirce. Esa fuerza es la que abre el horizonte de una comunidad de interpretación que en un proceso de argumentación ilimitado debería alcanzar opiniones válidas intersubjetivamente. Ese horizonte está ya presupuesto en la argumentación real.

## II. CONFINAMIENTO LINGÜÍSTICO DE LA VERDAD Y EVIDENCIA SEMIÓTICO-FENOMENOLÓGICA

Para Apel sólo tiene relevancia gnoseo-veritativa aquel tipo de contacto con el mundo que tiene validez intersubjetiva:

El concepto de verdad incluye ya siempre el postulado de la validez intersubjetiva de la interpretación del mundo y de sí, lingüísticamente mediada<sup>11</sup>.

Por ello, todo conocimiento verdadero presupone ya una interpretación teórico-lingüística del mundo. En consecuencia, la verdad queda recluida en la dimensión jurídica (en sentido amplio) de la validez (lingüística). El problema de la verdad del conocimiento queda encuadrado en el marco del lenguaje y de sus presupuestos trascendental-pragmáticos. ¿Significa esto que no puede haber verdad que desborde, en algún sentido, dicho marco lingüístico? ¿No hay ciertamente intelección de lo real más que en la estructura lingüística? ¿En la interacción del sujeto con lo real no existen elementos estructurales que fundan precisamente la posibilidad de toda interpretación del mundo? ¿Está la verdad subordinada a la conciencia (aunque dado el carácter público de la mediación lingüística

11. «Problema de la evidencia...», p. 187.

haya que hablar de «conciencias») en un sentido idealista en el fondo (aunque dialógicamente corregido)? Que un dato no tenga carácter de intersubjetivamente válido, ¿implica la imposibilidad de su verdad? Nietzsche sería el paradigma de una rotunda respuesta negativa<sup>12</sup>. Apel admite en algún momento que la precomprensión del mundo está «implícita siempre en el uso y la comprensión del lenguaje»<sup>13</sup>. ¿Qué significa ese presupuesto de la comprensión prelingüística del mundo? ¿Qué papel tiene de cara a la elaboración de una teoría de la verdad? Precisamente frente a Habermas<sup>14</sup>, que liga la verdad no a algún tipo de relación entre lenguaje y realidad, sino a la validez de un lenguaje (argumentativo), Apel pretende completar la teoría discursiva con la incorporación de una teoría de la evidencia que aporte la dimensión experiencial de la realidad al nivel lingüístico-veritativo<sup>15</sup>. Por eso Apel se orienta hacia la Fenomenología, en cuanto filosofía capaz de aportar un análisis detallado de la experiencia de lo real.

Aunque hay tesis fundamentales de ciertos modelos de la fenomenología que Apel no comparte, sin embargo, obtiene de ella elementos decisivos para su teoría de la verdad. Tan es así que llega a caracterizar su propuesta como un intento de «complementación fenomenológico-semiótica de la teoría discursiva de la verdad»<sup>16</sup>.

Apel tiene al menos dos razones para matizar su postura ante la fenomenología: *a*) la fenomenología ha superado por primera vez la disyuntiva idealismo-realismo (al igual que ha pretendido el propio Apel desde el paradigma lingüístico<sup>17</sup>). Ha integrado, desde la noción de evidencia de conciencia («polo subjetivo») la referencia inequívoca a lo irreductible de lo real, en cuanto cumplimentación intencional (evidencia objetiva). Con ello, queda salvada también la contradicción que encierra la teoría de la verdad como correspondencia ontológica, propia de la filosofía prekantiana<sup>18</sup>; *b*) la fenomenología (concretamente la husserliana) propone, como criterio último de verdad, la evidencia prelingüística de la autodonación de los fenómenos. Si esta vía es transitable, la propuesta apeliana queda en entredicho, porque supondría que por debajo (o por detrás) del criterio consensual-lingüístico hay todavía otro nivel de justificación y de verdad.

12. No entro ahora en una valoración de la propuesta nietzscheana. Sólo indicar que para Nietzsche lo intersubjetivamente válido, lo universal, lo consensuado, es precisamente lo menos verdadero. Es así porque se trata de lo más alejado de lo vital-individual, y por tanto, lo más distante de la realidad. Nietzsche opondría al consensualismo el perspectivismo (cf., por ejemplo, *La voluntad de poder* II, par. 51, 55, 72, 133; III, 581; IV, 493; y *Más allá del bien y del mal*, par. 41 y 268; también *El Gay saber*, par. 354).

13. «Falibilismo...», p. 79.

14. J. Habermas, «Teorías de la verdad», en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* [1972], Cátedra, Madrid, 1989, pp. 113-158.

15. Cf. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Anthropos, Barcelona, 1988, pp. 331-338.

16. *Ibid.*, p. 97 y «Problema de la evidencia...», p. 190.

17. Cf. *La transformación de la filosofía* II, pp. 338-339.

18. Sobre este punto, puede verse «Falibilismo...», pp. 46 ss.

Por ello, Apel distingue al menos entre el modelo de Husserl y el de Peirce (además del heideggeriano, e incluso el de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel)<sup>19</sup>. La propuesta de Husserl es rechazada parcialmente por Apel por ser «prehermenéutica y prelingüística». Al estar basada en la evidencia de conciencia, permanece en el paradigma monológico y solipsista propio de la filosofía de la subjetividad. Con él se prescinde del hecho de que toda evidencia está configurada en el seno de un armazón lingüístico-teórico, en cuanto evidencia cognoscitiva. La pura evidencia prelingüística de la autodonación de los fenómenos no es aún conocimiento. Conocer es identificar, es decir, interpretar. Y el medio humano fundamental de interpretación es el signo lingüístico. La mera presencia de un «objeto» radicalmente novedoso e *irreconocible*, no es ni verdadera ni falsa, porque no es propiamente conocimiento. Todavía no *significa* nada. Sólo cuando hay algún tipo de *identificación* del «objeto», hay conocimiento, y por tanto verdad. Lo que ha mediado entre esos dos momentos es la interpretación lingüística, el reconocimiento del algo de la pura evidencia fenoménica en cuanto algo. Con ello se ha ganado, según Apel, la comunicabilidad y, por ende, la validez intersubjetiva de la interpretación del objeto<sup>20</sup>.

Esta comprensión de la fenomenología es la que lleva a Apel a cuestionar el modelo husserliano y explorar la vía abierta por Peirce. Ello le permite encuadrar el momento fenomenológico («phaneroscópico» en la terminología de Peirce) en un marco sistemáticamente distinto, de orden semiótico. La evidencia sólo tiene significado y verdad en cuanto lingüísticamente mediada. Ésta es la conexión profunda entre evidencia y verdad. No hay verdad sin evidencia (aunque sí puede haber evidencia sin verdad), y esto queda reflejado en la teoría consensual propuesta por Apel.

De ahí que no renuncie al momento fenomenológico de modo absoluto. Si lo hiciera, el lenguaje cobraría tal autonomía que parecería carecer de «raíces», se convertiría en autoexplicativo, y en ese sentido, en autosuficiente. Esto resultaría especialmente grave en el ámbito del problema de la verdad. De ahí el interés de Apel por complementar la teoría filosófico-lingüístico-consensual de la verdad con otra teoría que sea capaz de aportar la vertiente que todo conocimiento y toda verdad tiene (directa o indirectamente) de fundamentación evidencial. Por esta vía se abre la posibilidad de conexión entre lenguaje y mundo, entre lo lógico (lógico-pragmático) y lo real. Y ello no necesariamente en términos científicos (puesto que este es siempre un nivel segundo y ya lingüístico), sino apuntando a la originariedad de donde surge o en donde se apoya el surgimiento mismo de toda interpretación lingüístico-racional del mundo. Es decir, apuntando al nivel del fundamento.

Desde esta perspectiva semiológica aborda Apel la ampliación de la teoría clásica del conocimiento en la que se enmarca la teoría de la ver-

19. Cf. «Problema de la evidencia...», pp. 193 ss.

20. Cf. «Falibilismo...», pp. 48-49 y «Problema de la evidencia...», pp. 186-187 y 200-202.

dad. Esta ampliación se realiza recurriendo a los diversos horizontes trascendentales que constituyen por un lado los intereses de la razón (teórico-práctica) y por otro las mediaciones materiales que posibilitan la conexión y expresión entre lo lógico y lo real, entre teoría y praxis (corporalidad, lingüisticidad, acción técnico-instrumental...). Con ello esboza una antropología del conocimiento, que propugna la complementariedad de las ciencias hermenéutico-comprensivas y las objetivo-explicativas<sup>21</sup>.

Desde esta posición crítica Apel a Neurath y Popper cuando afirma que es sencillamente falso sostener que las proposiciones sólo se pueden fundamentar mediante proposiciones, y que la evidencia fenoménica no tiene valor de fundamentación de enunciados básicos, sino únicamente de causa psicológica (en la línea del empirismo británico clásico). Esa postura llevada hasta el final sólo puede acabar en el coherentismo al que llegó finalmente Neurath<sup>22</sup>. Frente a ello, Apel desarrolla una transformación *semiótica* del problema de la evidencia (en línea con Peirce), capaz de incluir una teoría de la evidencia fenomenológica y a la vez salvar el problema de la evidencia de conciencia en que se apoya Husserl<sup>23</sup>. En esta dirección Apel acaba haciendo de la teoría consensual una *teoría evidencial de la verdad*:

En estos presupuestos [trascendentales de la argumentación] debe verificarse, a mi criterio, una coincidencia trascendental-pragmática entre la evidencia fenoménica reflexiva y la posible formación del consenso en relación con la interpretación de los signos. Y de ese modo se llega a una convergencia del programa de la semiótica trascendental con el de una fenomenología de la evidencia<sup>24</sup>.

Se llega a una «necesaria coincidencia entre evidencia y consenso». Es el significado más profundo de la teoría consensual de la verdad. El consenso lo es de evidencias<sup>25</sup>. Se consensúa aquello que resulta evidente. Pero aquí resulta imprescindible matizar con exactitud de qué clase de evidencia se trata, con vistas a determinar el papel de la evidencia en la teoría de la verdad.

Apel distingue entre evidencia fenoménica y evidencia trascendental-reflexiva. La evidencia fenoménica constituye un criterio de verdad imprescindible tanto en el ámbito de las ciencias empíricas de la naturaleza, como en el de las ciencias sociales o hermenéuticas. Pero este criterio no es suficiente para determinar la verdad de la interpretación de los datos; debe ser complementado por otros criterios, tales como la consistencia de

21. Sobre este aspecto, cf. K.-O. Apel, «Científica, hermenéutica y crítica de las ideologías. Proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica», en *La transformación de la filosofía II*, pp. 90-120; también J. Conill, *o. c.*, pp. 297-310.

22. Cf. «Falibilismo...», p. 50 y «Problema de la evidencia...», pp. 198-199.

23. Cf. «Problema de la evidencia...», p. 177.

24. *Ibid.*, p. 208.

25. Esto ha de entenderse de modos diferentes respecto a los dos sentidos de «consenso» distinguidos anteriormente.

las construcciones teóricas<sup>26</sup>. Pero una teoría de la verdad que pretenda incluir la evidencia como dimensión irrenunciable, ha de integrar también la evidencia performativo-reflexiva propia del discurso argumentativo cuando reflexiona sobre sí y se pregunta acerca de sus presupuestos necesarios. Sus elementos constitutivos no pueden cuestionarse ni interpretarse de otro modo «sin destruir el *sentido* del juego lingüístico de la argumentación», por eso, «la evidencia y la interpretación de la evidencia coinciden»<sup>27</sup>. Están comprendidas aquí las pretensiones de validez explicitadas en otros contextos (corrección, sentido, verdad y veracidad). Estas cuatro pretensiones trascendentales de validez, en cuanto constitutivas del juego lingüístico-trascendental, tienen el *status* gnoseológico de *evidencias* performativas<sup>28</sup>. Estas evidencias «paradigmáticas» o «apodícticas» o «reflexivas» reciben su fuerza evidencial del principio de no-autocontradicción performativa. Las evidencias apodícticas a que se refiere Husserl se entienden ahora como evidencias trascendental-reflexivas, paradigmáticas del juego lingüístico de la argumentación. Apel parte aquí sistemáticamente de evidencias propias del lenguaje y a su vez lingüísticamente interpretadas. Estas evidencias tienen tal carácter que no pueden ser refutadas ni por evidencias empíricas (porque son presupuestos de las mismas y pertenecen a otro nivel), ni por cualquier otra instancia exterior a ellas; en la medida en que se ejerza el juego lingüístico argumentativo de la refutación (condición en modo alguno insignificante, y cargada de consecuencias), se está presuponiendo aquello que se pretende desacreditar. Esto implica que tales presupuestos trascendentales de la argumentación no dependen de contextos contingentes, culturales, históricos, o en general, relativos, porque cualquier acción argumentativa desde estos supuestos presupone ya aquellos. De ahí que sólo caben revisiones entendidas como autocorrecciones de las propias evidencias que mantienen siempre su carácter de apodícticas, a la luz de otras evidencias de la misma índole, adquiridas mediante aplicación del principio de no-contradicción performativa<sup>29</sup>.

Es así como el núcleo apodíctico evidencial de la argumentación se convierte en el «punto arquimédico» de la gnoseología apeliana. En él coinciden evidencia reflexiva y consenso sobre la interpretación de signos<sup>30</sup>.

### III. EVIDENCIA FENOMÉNICA Y PRESIÓN DE LO REAL

Apel desarrolla a la vez, como se ha visto, una transformación semiótica de la evidencia fenoménica y una transformación fenomenológica de la teoría discursiva. Con la incorporación de la «presencia» de lo real,

26. Cf. «Falibilismo...», pp. 50-51 y «Problema de la evidencia...», pp. 187 y 190.

27. «Problema de la evidencia...», pp. 186 y 211.

28. *Ibid.*, pp. 184-185 y 206.

29. Cf. «Problema de la evidencia...», pp. 210-211 nota 16 y «Falibilismo...», pp. 143-144.

30. «Problema de la evidencia...», p. 208.

Apel introduce el horizonte de la realidad en el ámbito de la verdad (junto al horizonte reflexivo-lingüístico, especialmente en su dimensión pragmática)<sup>31</sup>. Pero la incorporación de la evidencia fenoménica aún es insuficiente en el planteamiento apeliano. De cara a la concepción de la verdad, la valoración de los elementos constitutivos de la trascendencia fenoménico-real no es simétrica a la de los que componen el horizonte trascendental lingüístico-reflexivo. En el nivel de la pura presencia o evidencia fenoménica, no hay todavía verdad (es el nivel de la «primaridad», en términos de Peirce). El momento de realidad que introduce Apel es necesario pero no suficiente para constituir verdad, precisamente por no estar todavía mediado simbólico-lingüísticamente (terceridad).

Desde las filas de la fenomenología puede corregirse, complementarse y ampliarse el nuevo elemento recogido por Apel en su teoría. Esto es posible precisamente porque los fenomenólogos ponen el énfasis justamente en el horizonte de las condiciones prelingüísticas, e incluso preconceptuales, del constitutivo de experiencia de la presencia de lo real que integra la verdad. En esta línea, X. Zubiri desarrolla un análisis del «fenómeno» de la intelección humana de lo real, en el que descubre ya algún tipo de verdad en la mera «impresión» de realidad<sup>32</sup>.

X. Zubiri tiene un punto de partida sistemáticamente diferente del de Apel, y una metodología en gran medida distinta. Coinciden, no obstante, en el intento de dilucidar cuáles son los elementos universales y necesarios que permiten establecer una teoría filosófica de la verdad, es decir, en aplicar un método reflexivo-trascendental. Ahora bien, el *hecho* intersubjetivo del que parte Zubiri no es el discurso argumentativo como en el caso de Apel, sino el de la instalación del hombre en la realidad. La experiencia básica de la que parte Zubiri y que impulsa toda su construcción posterior es la de que en la realidad estamos ya. Este sería el hecho primigenio y preconceptual. Esto implica ya de entrada que todo uso del lenguaje se da ya en el «medio» de lo real. Esta es una condición de posibilidad de todo pensar y de todo hacer lingüístico.

La posición de que no hay «realidad» en sentido estricto, hasta que no hay «conocimiento», y por tanto hasta que no hay mediación lingüística (Apel) presupone una concepción de lo real de carácter lógico-conceptual. Pero se pasa por alto que toda elaboración de ese tipo es un modo concreto (no el único) de responder a necesidades prelingüísticas

31. En este sentido habría que matizar la afirmación de G. Amengual (básicamente correcta) de que la propuesta apeliana de transformación de la filosofía «se da fundamentalmente en el interior del paradigma lingüístico» (G. Amengual, «El sujeto en la transformación de la filosofía de K.-O. Apel»: *Estudios Filosóficos* 41 (1992), pp. 85-111).

32. Sobre la relación de Zubiri con la fenomenología (en la que no entro aquí), en concreto con el modelo husserliano, y la superación de la misma en determinados puntos (fundamentalmente en cuanto a la instalación en la realidad como punto de partida, previa a toda objetividad), puede verse G. Gómez Cambres, *Zubiri: el realismo trascendental*, Agora, Málaga, 1991, especialmente capítulo 1. También J. Conill, o. c., cap. 10; y A. Pintor-Ramos, «Zubiri y la fenomenología»: *Realitas* III-IV (1979), pp. 380-565.

de carácter biológico y de sentido. El contacto primero (impresivo, noérgico) constituye el soporte estructural de toda orientación (lingüística o no) en el mundo. Se invierten así las posiciones relativas de los elementos. La dimensión lingüística (y dentro de ella la pragmática) es la determinante para Apel. Éste introduce la dimensión de la corporalidad en un plano secundario, y sin desarrollar las consecuencias que de ella se derivan para el problema de la verdad. Por el contrario, Zubiri hace de la implantación corporal en lo real el hecho originario, determinante de toda reconstrucción posterior de la relación cognoscitiva. En esta perspectiva, la mediación lingüística es un momento segundo en la serie de niveles en los que puede encontrarse verdad<sup>33</sup>.

La determinación del punto de partida, por parte de Zubiri, refleja una concepción del hombre como animal de realidades hiperformalizado<sup>34</sup>, y no como animal semiótico. La interpretación y reflexión sobre el hecho originario de la intelección de lo real la hace Zubiri desde el arsenal conceptual proporcionado por la Fenomenología de matriz husserliana, y establece a lo largo del análisis diversos niveles de verdad.

Zubiri encuadra su concepción de lo real en el marco de un análisis de la intelección humana («Noología»). Por debajo de los niveles denominados «logos» y «razón» (que tienen carácter discursivo), Zubiri descubre un nivel previo, que no tiene carácter conceptual, pero sí intelectual («primeridad»). El primer contacto con lo real es de tipo *físico, noérgico, impresivo*. Hay una impresión de realidad con una estructura propia, que determina lo real como «de suyo». Esto no significa que la realidad tenga el carácter de «de suyo», sino que aquello que es aprehendido como «de suyo» es lo real. Con esto se aleja Zubiri del realismo convencional al menos en dos puntos: *a*) no parte de la oposición S-O, sino que éstos son congéneres y comparten un mismo ámbito: el de la realidad; *b*) la realidad no es independiente del sujeto, sino que es un correlato de la intelección.

Quizás sea ésta la aportación principal de Zubiri: mostrar la radical conexión originaria entre intelección y realidad. Ésta no es un más allá, sino que es pura formalidad de la intelección. Es el modo que la razón humana tiene de inteligir. En la impresión de realidad están ya fundidos los dos aspectos que posteriormente serán distinguidos, separados e in-

33. Para un análisis más detallado del papel y la noción del lenguaje presente (explícita o implícitamente) en la filosofía de Zubiri, puede verse A. Pintor-Ramos, «El lenguaje en Zubiri»: *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* XIV (1987), pp. 93-133. Por otro lado, puede resultar sugerente comparar el planteamiento de Zubiri con el de Merleau-Ponty, con el que mantiene ciertos paralelismos. Ambos conceden una importancia primordial a la dimensión corporal de toda acción racional; ambos desarrollan una fenomenología de la percepción, como modo primigenio y determinante de encuentro cognoscitivo; en ello ambos difieren considerablemente del planteamiento de Apel. Sin embargo, llegan a resultados notoriamente distintos. Sobre la complementación y crítica que el enfoque de Merleau-Ponty puede aportar al de Apel, puede verse, en este mismo volumen, D. Blanco, «El *a priori* corporal: insuficiencia de la ética discursiva», *supra* pp. 46-74.

34. X. Zubiri, *Inteligencia sentiente*, Alianza, Madrid, 1980, p. 284.



cluso contrapuestos. Esa unidad es lo que expresa exactamente la formulación de que la inteligencia es sentiente y el sentir intelectual. La realidad no es algo primordialmente concebido, sino sentido. La inteligencia conciente se funda en la inteligencia sentiente.

Con ello no acaba Zubiri en algún tipo de sensismo. El objeto de la inteligencia sentiente no es el contenido de lo ofrecido por los sentidos, sino que es una estructura, una forma, es la formalidad del «de suyo». Este modo de aprehensión tiene exactamente la siguiente estructura formal: aprehender como estando conmigo, pero siendo otro y como siendo anterior a la propia aprehensión (*prius*). Esto es lo que permite a lo real «presionar». Por eso la aprehensión es im-presión de realidad, aunque no por ello la anterioridad deja de ser un momento de la aprehensión misma. La prioridad es formal, es decir, en el orden de la fundamentación. Con ello intenta Zubiri superar por vía fenomenológica tanto el realismo (puesto que lo real ya no es lo en-sí independiente del sujeto), como el idealismo (puesto que en la raíz del inteligir humano hay un momento irreductible de alteridad, de «de suyo» que «presiona», que imprime su fuerza; es el poder de lo real).

Esa fuerza impresiva es la que alimenta como fuerza creativa toda conceptualización del mundo de carácter lingüístico, del mismo modo que otras «metáforas» del mundo, por ejemplo, de carácter artístico. De este modo Zubiri señala genealógicamente hacia el origen y subsuelo del que se nutre la conciencia lingüística. Esta perspectiva estructural-genealógica no resulta en absoluto desdeñable de cara a plantear una cuestión que Apel pasa por alto: de dónde y cómo y por qué se producen las evidencias paradigmáticas capaces de autocorregirse y transformar / ampliar el horizonte trascendental. Si se explora en esta dirección, quizás aparecería la noción de realidad (físico-social) como componente imprescindible; y se daría de hecho una convergencia hacia la necesidad expresada por Apel de introducir un momento de «presencia» de lo real.

El lenguaje es, pues, un modo de actualizar lo real propio del logos, pero que no tiene autonomía e independencia, sino que hunde sus raíces en las fuerzas instintivas, pulsionales y noérgicas de la recepción del poder de lo real. Ese impulso se despliega en sucesivas modalizaciones, sin perder la unidad estructural interna. De este modo armoniza Zubiri intuición y concepto, logos y realidad, lenguaje y experiencia, inteligencia y sensibilidad. Pero esta comprensión unitaria no está concebida «desde arriba», desde el final del proceso (terceridad, simbolicidad), sino que está concebida desde su origen, está captado en la perspectiva misma de la «primeridad».

#### IV. VERDAD EN LA IMPRESIÓN DE REALIDAD

La tesis zubiriana relevante en este contexto es que en el nivel de la aprehensión primordial de realidad («primeridad») también hay ver-

dad<sup>35</sup>. Es lo que él denomina *verdad real*. Esta se distingue de la «verdad dual», ligada ya a la razón conceptualizadora y discursiva. En ese nivel sitúa Apel su teoría de la verdad, pero Zubiri alcanza hasta un nivel más radical de verdad. Puesto que la aprehensión primordial no es un acto de conciencia, la verdad, en este sentido originario no puede ser una característica propia de los enunciados, ni tampoco de ningún tipo de uso del lenguaje o de ejecución de actos de habla. En este sentido «verdad» está ligada a «realidad». Realidad no es la verdad, sino que la funda<sup>36</sup>. La verdad real es un modo de ratificación del «de suyo» de lo real, en cuanto que es lo real lo que está *en* la intelección (sentientemente). Por ello la verdad real no añade ninguna determinación a lo real. Sólo hay actualización («presencia») de lo real. Mientras realidad es una formalidad de lo aprehendido, verdad es un carácter de la intelección.

En la verdad real no hay dualidad, porque no hay «comparación» con algo allende la aprehensión. Lo aprehendido es necesariamente real en la aprehensión misma, porque es pura formalidad, es modo de intelección. La ratificación de lo real en cuanto verdad es «la fuerza de imposición de la impresión de realidad»<sup>37</sup>. Por eso, la ratificación es sentiente. Debido a esa fuerza de la verdad de lo real, ésta, en cierto modo, determina el proceso «lógico» de toda verdad dual, en la que hay ya un movimiento de lo real hacia su concepto, su afirmación, etc.

De este modo puede reivindicarse desde Zubiri frente a Apel, que la verdad recupere su raíz, como momento de presencia de lo real, sin por ello renunciar al momento pragmático del acto comunicativo, donde se halla también una modalización de la verdad. Con ello se consigue plantear una teoría de la experiencia de la verdad como complemento de la teoría de la verdad de la experiencia comunicativa propuesta por Apel. Ambos aspectos se pueden insertar de modo coherente si se desarrollan suficientemente los últimos planteamientos de Apel, una vez que éste ha hecho una segunda «ruptura» del «círculo lingüístico». La primera es la ruptura del semanticismo dominante en algunas corrientes de filosofía analítica, en dirección a la Pragmática (lingüística). La segunda, más reciente, es la «ruptura» del «lingüisticismo» en dirección a una teoría de la evidencia fenomenológica. El primer paso fue abrir el paradigma de la conciencia hacia otras conciencias (intersubjetividad/vía lingüística). El segundo es abrirlo hacia lo que no es conciencia lingüística (lo real). Mientras que la primera apertura ha sido muy desarrollada por Apel, la segunda apenas ha sido explorada.

Al desarrollo de este segundo paso, que abre un nuevo horizonte, puede contribuir la propuesta filosófica zubiriana. Y puede hacerlo en

35. Cf. X. Zubiri, *o. c.*, p. 230.

36. Sobre el doble sentido de la fundamentalidad en la filosofía de Zubiri y el carácter fundametalador último de lo real, puede verse J. A. Nicolás: «Realidad como fundamento. Un estudio sobre la filosofía de X. Zubiri»: *Pensamiento* 42 (1986), pp. 87-102.

37. Cf. X. Zubiri, *o. c.*, p. 241.

cierto modo «desde dentro», puesto que ha sido el propio Apel quien ha abierto su filosofía a esta nueva dimensión fenomenológico-hermenéutica.

En su planteamiento trascendental, Apel parte, entre otros, del intento gadameriano de explicitar la pre-comprensión estructural del mundo. Pero a diferencia de él, Apel considera que esa estructura no está constituida exclusivamente por elementos de carácter contextual, contingente, histórico, etc., sino que se encuentran también «irrefutables presupuestos del logos», a saber, todas las presuposiciones trascendental-pragmáticas de la argumentación<sup>38</sup>. De este modo Apel restringe el horizonte trascendental de la precomprensión del mundo al ámbito del juego lingüístico de la argumentación. Una de las aportaciones que Zubiri puede hacer a Apel, y éste está ahora ya en una orientación capaz de integrarlo, es que el horizonte de la precomprensión no está ligado solamente a un determinado juego lingüístico. Dicha precomprensión está ligada a todo tipo de intelección de lo real (sea argumentativa, o no, como ocurre, por ejemplo, en el caso de la intelección artística). Este marco más amplio tiene también una estructura de carácter formal-trascendental (así lo muestra Zubiri). Esta estructura también forma parte de los presupuestos del juego argumentativo y constituye otro ámbito de trascendentalidad, centrado ahora en el «polo» de lo real y su interacción *en* la inteligencia humana. Aceptar esto es una vía hacia la ejecución del programa apeliano de complementación de la teoría consensual-discursiva de la verdad, con una teoría fenomenológico-evidencial, que concede carácter fundacional a la evidencia fenoménica.

38. Cf. «Problema de la evidencia...», p. 176.

### III. DISCURSO E HISTORIA



DIÁLOGO INTERCULTURAL, TRADICIÓN Y ÉTICA DISCURSIVA  
(¿Es posible una complementariedad entre K.-O. Apel  
y A. MacIntyre?)

*Juan C. Elvira*

En el título de mi exposición he reunido tres ideas sobre las que quisiera reflexionar de manera conjunta con un doble objetivo: en primer lugar, me propongo, desde el punto de vista teórico-moral, considerar *críticamente* el formalismo ético-discursivo en un intento de *ampliar* su sentido sin negar el carácter posconvencional del mismo; en segundo lugar, voy a intentar, desde el punto de vista práctico-moral, enmarcar las aportaciones ético-discursivas en el contexto de lo que la filosofía de la cultura denomina diálogo intercultural. Para todo ello tendré en cuenta la versión ético-discursiva elaborada por Apel y me servirá igualmente de algunos elementos teórico-prácticos de la obra de A. MacIntyre. Se trata de un tímido intento de reflexión sobre la posibilidad de una complementariedad entre ambos autores. No creo que tal intento responda a un planteamiento arbitrario, a pesar de los distintos puntos de partida de sus respectivas posturas filosóficas<sup>1</sup>. En definitiva no se trata más que de potenciar el diálogo entre tradiciones divergentes. Ello nos aproximará al diálogo intercultural como *topos* de una ética universalista. Pero, además, tal confrontación viene ya sugerida por el mismo Apel cuando éste sos-

1. Los siguientes trabajos dan cuenta del sentido y la conveniencia de la comparación entre MacIntyre y la perspectiva ético-discursiva, aunque centrada en la obra de Habermas: M. Kelly, «MacIntyre, Habermas, and Philosophical Ethics» y K. Baynes, «Rational Reconstruction and Social Criticism: Habermas's Model of Interpretive Social Science», ambos trabajos en M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, The MIT Press, Cambridge-London, 1990, pp. 70-93 y 122-145 respectivamente; K. Baynes, «The Liberal/Communitarian Controversy and Communicative Ethics», en D. Rasmussen, *Universalism vs. Communitarianism*, The MIT Press, Cambridge-London, 1990, pp. 61-81; J. A. Doody, «MacIntyre and Habermas on Practical Reason»: *The American Catholic Philosophical Quarterly* 2 (1991), pp. 143-158; J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, pp. 209-218.

tiene, con una referencia explícita a la obra de MacIntyre, que el punto de vista deontológico de la ética discursiva debe verse *complementado* con el punto de vista teleológico de las éticas de la vida buena<sup>2</sup>. Se trata pues, en una palabra, de reflexionar sobre el sentido y la dificultad de esta complementariedad.

## I. LOS LÍMITES DEL FORMALISMO ÉTICO-DISCURSIVO

Frecuentemente se critica a la ética discursiva, en las versiones de Karl-Otto Apel y de Jürgen Habermas, su elevado grado de *formalismo*. Se objeta que, en el orden práctico-moral, el procedimentalismo ético-discursivo resulta insuficiente y acaba reduciendo el fenómeno moral a reglas de fundamentación de normas. Asimismo, este reduccionismo conlleva el deslizamiento de la ética discursiva al terreno estricto de la legitimación de normas, lo que implica inevitablemente una tendencia a la *juridización* de la ética discursiva, (consecuencia lógica, por otro lado, de toda propuesta ética de normas<sup>3</sup>).

El problema del formalismo ético, intrínsecamente ligado a las éticas de principios universalistas, se inscribe en el marco más amplio de la oposición entre *éticas deontológicas* y *éticas teleológicas* o, si se quiere, en el contexto de la dialéctica kantiano-hegeliana entre *moralidad* y *eticidad*. Nuestra reflexión pretende desarrollarse en todo momento desde esta perspectiva. Tanto Apel como Habermas han reconocido que su propuesta ético-discursiva debe enfrentarse con estos dilemas aunque sus respuestas varían sustancialmente. Habermas elude toda consideración de alguna dimensión teleológica para la ética discursiva y se limita a señalar —agudamente— las limitaciones intrínsecas a toda propuesta ética que pretenda dar cuenta del punto de vista de la «moralidad» abstrayéndose de las «eticidades» concretas, destacando que se trata de dos momentos distintos aunque necesitados de *mediación histórica*<sup>4</sup>. Al mismo tiempo, Habermas asume sin reticencias que sea el derecho el ámbito de concreción de la ética discursiva<sup>5</sup>. Apel, sin negar estas consideraciones habermasianas, asume otro punto de vista del problema y se preocupa por de-

2. Cf. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988, pp. 347, 414 ss.

3. Me he ocupado de este problema en la primera parte de mi tesis de licenciatura *Universalización y transubjetividad en la propuesta ético-discursiva de K.-O. Apel*, Universidad de Barcelona.

4. Cf. J. Habermas, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Paidós, Barcelona, 1991. Habermas ya se refirió a esta problemática en el apartado 8 de su artículo «Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación», en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, pp. 123-134.

5. Cf., a la espera de la publicación de su libro sobre filosofía del derecho, su artículo «¿Cómo es posible la legitimidad por vía de legalidad?», en *Escritos sobre moralidad y eticidad*, pp. 131-172; asimismo téngase en cuenta su asunción de la postura de Klaus Günther en el libro de este autor que lleva por título *Der Sinn für Angemessenheit*, Suhrkamp, Frankfurt, 1988, en el que se trata del problema de la aplicación de la ética discursiva en el terreno del derecho.

sarrollar lo que ya desde un primer momento siempre ha reconocido: la necesidad de entender la ética discursiva como una propuesta ética de la *responsabilidad* que evite interpretar su formalismo en el sentido de una mera *ética de la intención*. Este enfoque permite una complementación del *deontologismo* del principio ético-discursivo de universalización (parte A de la ética) mediante la fundamentación de determinados principios *teleológicos* (parte B)<sup>6</sup>. Sin embargo, a mi juicio, todas estos intentos de ampliación del carácter deontológico de la ética discursiva se desarrollan siempre en el nivel de una ética de principios, lo que responde a la inspiración kantiana de procurar una fundamentación máximamente universal para el punto de vista de la moralidad, evitando toda consideración particular como determinante del juicio moral. Este es el sentido del formalismo ético kantiano que también hereda la ética discursiva. Se trata, en definitiva, de una *ética mínima de la justicia* que pretende sentar un criterio imparcial para la determinación de qué máximas de acción pueden considerarse morales. Detrás de esta visión de la moralidad como justicia se encuentra la categoría de *ley*, que halla su perfecta plasmación en la formulación del principio de universalización. El mismo Apel lo reconoce con toda claridad:

La ética discursiva es *formalista y universalista* —como lo fue ya la kantiana— esencialmente porque la *validez universal, intersubjetiva e intemporal del principio (universalidad)* —irrenunciable para una macroética *posconvencional de la humanidad*— sólo puede fundamentarse haciendo abstracción, en primer lugar, de la fundamentación de normas *materiales* ligadas a una situación (por no hablar de *valores materiales*, en cuya constitución apenas cabe pensar sin contar con la perspectiva subjetiva y temporal de los sujetos que valoran, nacida de necesidades e intereses)<sup>7</sup>.

Quisiera partir de esta cita de Apel para reflexionar sobre el sentido del formalismo ético-discursivo y señalar lo que, me parece, son algunas de sus limitaciones inevitables *en tanto que garante del punto de vista imparcial de la moralidad*, y asimismo esbozar lo que pudiera ser una vía de complementación del sentido deontológico de la ética discursiva que evite —o al menos afronte explícitamente— las objeciones que el formalismo ético necesariamente suscita. Y pretendo llevar adelante mi reflexión valiéndome de algunas de las aportaciones de la obra de MacIntyre, fundamentalmente en lo que se refiere a la necesidad de la tradición para poder formular propuestas morales<sup>8</sup>.

Para empezar, mi reflexión no excluye los intentos de complementación ya señalados tanto por Apel como por Habermas. Pero quisiera vol-

6. A tal propósito, cf. fundamentalmente su obra *Diskurs und Verantwortung*, cit.

7. K.-O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva?», epílogo al libro de A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1985, p. 235.

8. Cf. A. MacIntyre, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987; Id., *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London, 1988; Id., *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Duckworth, London, 1990.



ver a insistir en que dichos intentos se sitúan en la misma perspectiva desde la que se ha formulado el principio procedimental de la ética discursiva, *perspectiva que siempre es formal*. Lo que yo pretendo es un cambio de perspectiva. Mi hipótesis de trabajo parte de la consideración de que toda propuesta moral —aun la más formal— está ligada *constitutivamente* a componentes que *valoramos* como bienes. En este sentido mi posición se enfrenta a la de Apel cuando afirma que el formalismo de la ética discursiva exige la abstracción de valores materiales. Es el carácter de este abstraccionismo el que quisiera cuestionar<sup>9</sup>. A mi modo de ver, tal toma de posición implica *también* una *falacia abstractiva* en el orden práctico-moral, paralelamente a como el olvido de la dimensión pragmática era denunciado por Apel en el orden lógico-teórico. Mi hipótesis, entonces, implica que la ética discursiva no puede tener sentido como propuesta moral sin estar ligada a determinados valores materiales<sup>10</sup>. Y ello afecta inevitablemente a las relaciones entre moralidad y eticidad. Si en la perspectiva habitual en la que se sitúan Apel y Habermas «moralidad» presupone la categoría de *ley* y se entiende como realización de la *justicia* —lo que permite su abstracción de las «eticidades» concretas—, en mi perspectiva «moralidad» y «eticidad» no pueden disociarse sino que la primera *implica* la segunda, se presupone la categoría de *valor* y se entiende su mediación como la realización de un *bien*. En la perspectiva de Apel y Habermas las tradiciones constituyen un momento *extrínseco* del planteamiento universalista ético-discursivo. Racionalidad y tradición pueden separarse analíticamente, donde el primer término implica universalidad y el segundo pluralismo de formas de vida buena. En mi perspectiva, no obstante, ambos momentos se co-implican, al partir de la tesis de que, si bien puede teorizarse sobre la esencia de un tipo de moralidad universalista-formal, ésta no puede *ejercerse* al margen de tradiciones determinadas; lo que supondrá que, por definición, la misma propuesta ético-discursiva no puede tener sentido si no va ligada a *una* tradición particular. Si mi hipótesis es correcta, entonces la ética discursiva debe reformular su carácter formalista y afrontar, como un momento *interno* de la misma teoría moral, su dependencia de una tradición. Ello no debe impedir, sin embargo, que las propuestas éticas, aun dependiendo de tradiciones concretas, aspiren a una *pretensión univer-*

9. Últimamente, a instancias de las perspicaces investigaciones de A. Cortina sobre el sentido *teleológico* de la ética discursiva, sentido ya reconocible en el mismo modelo ético kantiano, Apel ha admitido que el principio deóntico-formal de la ética discursiva debe comprometerse con un *valor*. Pero la consideración de este valor es estrictamente universalista, con lo que el plano del formalismo se conserva en toda su pureza. Cf. al respecto K.-O. Apel, «Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?», en K.-O. Apel y R. Pozzo (eds.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1990, p. 122.

10. Cosa distinta es el caso de las *normas materiales*, puesto que el principio formal-procedimental de la ética discursiva delega en el discurso práctico de las afectadas la determinación concreta de tales normas. Este mecanismo mediador es lo que se conoce como *bidimensionalidad radical* de la ética discursiva; cf. K.-O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva?», cit., p. 235.

*salista de validez*. Universalismo y tradición no son términos excluyentes sino complementarios. Y corresponde a la filosofía moral la tarea de probar la interdependencia de ambos polos de la dicotomía.

## II. NECESIDAD DE UNA MACROÉTICA PLANETARIA

Para desarrollar nuestra hipótesis de trabajo partiremos de la posición de Apel en lo que se refiere al alcance universalista de la ética discursiva. En el texto anteriormente citado, Apel ya destacaba cómo el formalismo era una condición irrenunciable para asegurar la validez universal, intersubjetiva e intemporal de una propuesta ética que se presenta como *macroética posconvencional de la humanidad*. Pues Apel sostiene que corresponde a la ética filosófica contemporánea la tarea urgente de fundamentar, en este momento histórico que nos toca vivir, una *macroética planetaria de la co-responsabilidad*<sup>11</sup> cuya tarea sería doble. Por un lado, debe establecer un procedimiento que permita la fundamentación de normas *universales* que responderían a los retos planetarios que toda la especie humana tiene hoy en día planteados. En esto coincide con el último informe del Club de Roma cuando afirma:

La interdependencia de las naciones y la globalización de gran número de problemas exige el despertar de una nueva conciencia universal y la creación de una nueva ética internacional<sup>12</sup>.

El diagnóstico me parece acertado. Si un rasgo general pudiera caracterizar nuestro momento histórico, no dudaría en afirmar que se trata de la emergencia de una conciencia planetaria como nunca hasta hoy había sido posible y que plantea retos de una novedad inusitada tanto para la reflexión filosófica en general como para la reflexión moral. Por otro lado, a una macroética de la co-responsabilidad le concierne, a su vez, la tarea complementaria de fundamentar un principio ético que garantice la igualdad de condiciones para la legítima autorrealización de las diversas formas de vida culturales, a ninguna de las cuales le corresponde una pretensión de validez universal. De ahí la aceptación del *pluralismo* como derecho legítimo a salvaguardar<sup>13</sup>. Éste es otro de

11. Ya en el artículo fundacional de la ética discursiva «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», expuso Apel la necesidad de una propuesta moral universalista entendida como «una macroética de la humanidad en la tierra finita» caracterizada como «ética de la responsabilidad», *vid.* K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985, II, pp. 342 y 344. Cf. asimismo sus artículos «The Problem of a Universalistic Macroethics of Co-responsability», en S. Griffioen (ed.), *What Right does Ethics have?*, VU Univ. Press, Amsterdam, 1991, pp. 23-40, y «Discourse Ethics as a Response to the Novel Challenges of Today's Reality to Co-responsability», manuscrito.

12. Club de Roma, *La primera revolución mundial*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991, p. 225.

13. Cf. K.-O. Apel, «Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral: Bemerkungen zu seiner geschichtlichen Bedeutung und zu seiner Aktualität in der Gegenwart», manuscrito; «Benötigten

los rasgos que adopta la nueva conciencia planetaria antes destacada. Pues nos encontramos frente a un proceso irreversible de *mundialización de interdependencias* que hace inevitable el consiguiente choque entre culturas. Debe entonces fundamentarse un principio moral universal que regule imparcialmente el derecho a la coexistencia de todas las culturas hoy en día existentes en el planeta. Ambas tareas representan *por igual* el punto de vista de la moralidad; en este sentido, la perspectiva siempre es kantiana. Obsérvese, sin embargo, cómo con la segunda de las tareas se produce una cierta alteración del sentido propio del principio ético-discursivo de universalización tal como quedaba caracterizado en la primera. Ya no se invoca *intereses universalizables que afectarían a todos* —lo que contiene un momento *sustancial* de intersubjetividad— sino que ahora la defensa del particularismo agudiza el carácter abstracto del *procedimentalismo* ético-discursivo, en el sentido de reglas formales perfectamente deslindadas de toda consideración material.

Fijémonos en este carácter abstracto del procedimentalismo ético-discursivo. Desde esta perspectiva el sentido de *co-responsabilidad* que Apel postula para su macroética se confunde con el de *justicia*, que aspira, como tal, a una *neutralidad valorativa*. Sin embargo, en el contexto planetario de encuentro entre culturas en el que nos movemos, un universalismo avalorativo de este tipo es vivido por una parte de la humanidad como colonialismo de una cultura dominante que se expande por doquier de la mano de una economía de mercado cada vez más internacionalizada. Así, pues, la acusación de *etnocentrismo* dirigida al universalismo ético constituye uno de los principales retos para la filosofía práctica. Con la acusación de etnocentrismo se plantea en toda su crudeza el problema teórico-moral de las relaciones entre *universalismo ético* y *diversidad cultural*<sup>14</sup>. Semejante cuestión ocupa el centro de uno de los debates más fecundos en el ámbito de la reflexión ética contemporánea: la controversia entre universalistas y comunitaristas<sup>15</sup>. Si ahora recordamos la tesis de la que este trabajo partía, según la cual toda propuesta ética va ligada a unos determinados valores que la posibilitan, resulta evidente que el universalismo ético-discursivo tal como aquí ha

wir in der Gegenwart eine universalistische Ethik, oder ist dies nur eine eurozentrische Machtideologie?», manuscrito; «Das Anliegen des anglo-amerikanischen "Kommunitarismus" in der Sicht der Diskursethik - Gemeinschaft als Faktizitätsapriori und als kontrafaktische Antizipation der Vernunft», manuscrito; «Universal Principles and Particular Decisions and Forms of Life», en R. Gaitia (ed.), *Value and Understanding*, Routledge, London, 1990, pp. 72-101.

14. Cf. A. Cortina, «Universalismo y diversidad cultural», en *La Vanguardia*, 31 de marzo 1992.

15. Sobre esta problemática, cf. S. Benhabib y F. Dallmayr (eds.), *The Communicative Ethics Controversy*, MIT Press, Cambridge-London, 1990; D. Rasmussen (ed.), *Universalism vs. Communitarianism*, cit.; M. Kelly (ed.), *Hermeneutics and Critical Theory in Ethics and Politics*, cit.; S. G. Clarke y E. Simson (eds.), *Anti-Theory in Ethics and Moral Conservatism*, State University of New York Press, Albany, 1989; A. Cortese, *Ethnic Ethics*, State University of New York Press, Albany, 1990; R. Fornet-Betancourt (ed.), *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, número monográfico de la revista *Concordia*, Aachen, 1992.

sido planteado se pone en entredicho. Ya dijimos más arriba que convendría reformular el sentido formalista de la ética discursiva. Como un intento de respuesta al respecto, voy a sostener que la tarea propia de la macroética de la co-responsabilidad que Apel exige debe adoptar la forma de un *diálogo intercultural*. Nada mejor entonces que centrarse en la categoría ético-discursiva de *comunidad de diálogo*. Éste sería el sentido adecuado de la *co-responsabilidad* a la que Apel se refiere *si interpretamos el principio de universalización ético-discursivo más como un principio de solidaridad que como un principio de justicia*. Pues la interpretación del principio de universalización como principio de justicia contiene un momento *subjetivo* en la medida en que la consideración *imparcial* de intereses en conflicto puede ser tratada sin la necesidad de la apropiación de la *comprensión* del otro. La norma del consenso actúa como garantía de un tratamiento intersubjetivo en igualdad de condiciones más que de una co-implicación mutua. En este caso la cooperación no alcanza el nivel de la co-responsabilidad. Nosotros pretendemos, en cambio, ir más lejos. Co-responsabilidad implica *entrar verdaderamente en diálogo con el otro*. De ahí que partamos del hecho práctico del diálogo intercultural. Se trata entonces de que las diferentes culturas entren en relación de comunidad unas con otras. Para ello, la ética discursiva, convenientemente ampliada, puede aportar valiosas claves. Volviendo de nuevo al debate entre universalistas y comunitaristas, aunque sin entrar en el seguimiento de esta controversia, procuraré en el siguiente apartado explicitar brevemente las posturas de Apel y de MacIntyre en cuanto afectan al problema de la relación entre universalismo ético y diversidad cultural. Al mismo tiempo, me parece que caracterizan correctamente los puntos de vista del universalismo y del comunitarismo respectivamente en el contexto de la dialéctica eticidad-moralidad<sup>16</sup>.

### III. ¿UNIVERSALISMO VERSUS TRADICIÓN?

Hemos destacado ya cómo para Apel una de las tareas de la macroética que defiende tiene por misión ofrecer un criterio moral fundamental para asegurar unas relaciones de justicia, respeto y tolerancia entre las diversas formas de vida que aspiran legítimamente a su autorrealización. Debe mediar, pues, algún elemento común restrictivo y supracultural. El universalismo sería, así, la otra cara del particularismo, y funcionaría como un principio moral *formal* en tanto que no defiende propuesta material alguna de vida buena. Pero la pregunta, entonces, es la siguiente:

16. Debo aclarar que es injusto denominar comunitarista a MacIntyre, como él mismo ha denunciado últimamente en «Después de la virtud», entrevista publicada en la revista *Atlántida* 4 (1990), pp. 87-95 (cf. asimismo J. A. Doody, «MacIntyre and Habermas on Practical Reason», cit., pp. 157-158). Ahora bien, no cabe duda de que si entendemos que toda tradición va ligada a una comunidad particular, la identificación con el comunitarismo resulta fácil.

¿puede tal procedimentalismo tener algún sentido, o mejor aún, podría *ejercer* como tal al margen de cualquier tipo de valores entendidos como bienes? Los partidarios del punto de vista comunitarista consideran una falsa ilusión la invocación de un criterio moral universalista basado justamente en su carácter formal y abstracto *como condición de la moralidad*. Tal abstracción y falta de compromiso es lo que impide precisamente la realización de la moralidad. Esta exige previamente su encarnación en la eticidad para que sea factible y operante. No puede invocarse, pues, ningún tipo de referente moral universal (supracultural); no existen valores globalmente compartidos desde el seno de la diversidad cultural existente. Cualquier valor se define en los términos de una tradición particular, horizonte irrebasable desde el cual nuestras propuestas cobran sentido. Y las tradiciones responden necesariamente a compromisos de facticidad con el mundo y con la historia, como la hermenéutica ha puesto suficientemente de relieve. Todo posicionamiento significa arraigo sobre algún suelo, sobre alguna cultura; no existe, pues, algo así como una *posición cultural excéntrica*<sup>17</sup>: en una palabra, hablar de *ideal cosmopolita* no tendría sentido.

Estos condicionamientos parecen confirmarse cuando *el mismo Apel reconoce la vinculación de ciertos valores materiales con la propuesta ético-discursiva*. Apel entiende que dicha propuesta se construye desde una tradición determinada: la tradición espiritual de Europa. El mismo Apel afirma rotundamente:

Es difícil imaginar una filosofía con pretensiones universalistas —en el campo de la moral y de la filosofía del derecho— que, partiendo de premisas que no sean las de la tradición del pensamiento europeo, puedan obtener el consenso de todos los habitantes de la tierra<sup>18</sup>.

Tengamos presente que Apel sostiene que una propuesta ética a escala planetaria únicamente podrá lograr validez intersubjetiva mediante algún tipo de fundamentación racional, pues tan sólo en la racionalidad encontraremos una instancia auténticamente universal en la que todos pudiéramos reconocernos, más allá —o más acá— de nuestras diferencias culturales. Apel parte, pues, de la convicción de que únicamente desde alguna *instancia supracultural* podrá llevarse a cabo la tarea de fundamentación de esa macroética que tan urgentemente necesitamos. Pues los referentes tradicionales morales a escala de «microesfera» (ámbito familiar y tribal) o de «mesoesfera» (ámbito político nacional y estatal)<sup>19</sup> son

17. Juego aquí con la expresión de Helmuth Plessner citada por Apel en *La transformación de la filosofía*, cit., I, p. 125.

18. K.-O. Apel, «Benötigen wir...», cit., pp. 5-6. Este artículo corresponde al texto de una conferencia de Apel pronunciada en la sede del Parlamento europeo, en Estrasburgo, durante la celebración de un Coloquio internacional que tuvo lugar los días 21 y 22 de noviembre de 1991 bajo el sugerente tema de «Lo universal y Europa».

19. Cf. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, cit., II, p. 343.

claramente incapaces de aportar respuestas morales ante los nuevos retos planteados. Mas si consideramos la pretensión universalista de la propuesta ético-discursiva como macroética racionalmente fundamentada y *al mismo tiempo* recordamos su vinculación con una determinada tradición, no podemos dejar de constatar un inevitable carácter *etno-céntrico* que contradice precisamente lo que la propuesta apeliana pretendía: no puede sostenerse que la fundamentación de un criterio moral para la regulación del diálogo *intercultural* se haga desde la referencia a una determinada cultura. Las condiciones de reciprocidad entre las culturas se rompen *ipso facto*. Una vez más, la pertenencia a una tradición constituye un marco irrebalsable.

Es conocida la respuesta de Apel a esta objeción. Todo contexto de descubrimiento de una teoría debe diferenciarse del contexto de su justificación. A la luz de este principio metodológico puede afirmarse lo siguiente: si bien toda propuesta se eleva en los términos de un juego lingüístico particular, correspondiente a una forma de vida, existe algo así como un juego lingüístico trascendental de las reglas de los juegos lingüísticos en general, al que se accede mediante reflexión pragmático-trascendental. En términos de filosofía de la cultura: si bien cada cultura se expresa en su propia lengua, existe una *lingua universalis* de la comunicación, competencia universal ligada a la condición de seres lingüísticos de la especie humana. Tal *lingua universalis* puede reconstruirse desde el nivel pragmático-trascendental del discurso argumentativo como forma *reflexiva* de la comunicación humana. En este nivel, dicha reconstrucción no puede tener ya el estatuto de una hipótesis científica, pues tal hipótesis, para poseer sentido, tiene que presuponer necesariamente lo que pretende explicar. Este marco trascendental irrebalsable tiene para Apel estatuto de fundamentación filosófica última, al situarse en el nivel superior de la gradación del saber. A ese juego lingüístico trascendental de la comunicación humana le corresponde —prosigue Apel— una «ficción arquetípica» simbolizada en una *comunidad ideal de comunicación* cuya interacción está regida por unos mínimos normativos de validez intersubjetiva. En mi opinión, el elemento normativo más decisivo de esta comunidad estriba en la búsqueda cooperativa de la verdad consensual, lo que funciona como una idea regulativa. En conformidad con este principio lógico, debe presuponerse también la posibilidad —en condiciones ideales— de alcanzar un acuerdo intersubjetivo sobre cuestiones prácticas. Ésta sería la estrategia de fundamentación para el principio procedimental de la ética discursiva.

Este planteamiento, sin embargo, es estrictamente formal. Se trata de un *a priori* sin ningún tipo de incidencia inmediata. *Su valor es únicamente contrafáctico*. Esto quiere decir que sin ningún tipo de complementación los principios universales de la búsqueda cooperativa de la verdad y de la resolución consensuada de los conflictos morales se muestran como totalmente estériles. Su carácter contrafáctico depende de alguna realidad previa con la que poder confrontarse. Es aquí, a mi modo

de ver, donde las tradiciones tendrían un papel fundamental, papel que Apel asumiría sin ningún tipo de objeción. Es decir: idealidad y facticidad tienen una relación dialéctica de interdependencia mutua. Únicamente en el plano analítico pueden separarse. Aun a riesgo de abusar del tópico kantiano, pero como concreción del *dictum* peirceano asumido por Apel según el cual «el idealismo sin materialismo está vacío y el materialismo sin idealismo es ciego», creo que puede afirmarse que el universalismo moral sin tradiciones es algo totalmente vacío; y que las tradiciones sin algún tipo de regulación universalista poseen un punto ciego de dogmatismo o de inmunización a la crítica.

Ahora bien, es esta salvaguarda de alguna instancia crítica lo que preocupa a Apel. El universalismo ético de Apel va estrechamente ligado al tema del *posconvencionalismo*, a su vez relacionado con la obra del filósofo y psicólogo norteamericano L. Kohlberg, en la medida en que la estrategia apeliiana de fundamentación pragmático-trascendental del principio de universalización de la ética discursiva se completa con un programa de reconstrucción crítica del desarrollo de la conciencia moral<sup>20</sup>. De acuerdo con este programa, el proceso cultural seguido por la humanidad es susceptible de reconstrucción a la luz de un doble criterio *complementario*: por un lado, a partir de los presupuestos *ideales* aportados por la racionalidad comunicativa encarnada en la comunidad ideal de argumentación, así como, por otro lado, gracias al postulado de autoalcance (*Selbsteinholungspostulat*), según el cual todo proceso de reconstrucción histórica debe contener internamente la explicación de la pretensión de validez de las ciencias histórico-reconstructivas como un *hecho ya dado*. Dicho proceso cultural se articula entonces en torno a la dialéctica entre momentos críticos posconvencionales y formulaciones convencionales, por la que podría reconstruirse un proceso de *evolución* cultural no explicable desde las culturas convencionales. Apel sostiene de este modo, en el ámbito de la autorrealización de las plurales formas de vida, que el principio deontológico de universalización tiene prioridad sobre el ideal teleológico de la *eudaimonia*, sobre los ideales de vida buena. Pues no debe eludirse el problema de la autoinmunización a la crítica de las tomas de postura *convencionales*. Por ello, constituye un imperativo el que se dé una mediación *normativa* entre moralidad y eticidad<sup>21</sup>.

20. Cf. «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins», en K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., pp. 306-369.

21. Esto implica afrontar el problema de la denominada *incommensurabilidad* de las diversas formas de vida desde el nivel posconvencional de la conciencia moral, si se quiere justificar la *primacía* de la moralidad sobre la eticidad. Apel mantiene que no podemos negar algún tipo de evaluación crítica respecto a si las distintas formas de vida alcanzan o no el *bien* que se proponen. Si bien la *totalidad* de una forma de vida moral es tan fuerte que no puede ser prescrita desde un principio universal (pues toda *encarnación* de principios *universales* se hace bajo la forma de contingencias sociales), no se sigue de ello que *concretos* aspectos de una determinada forma de vida no puedan ser criticados desde un principio universal. A la ob-

Tal mediación reviste el carácter de una «complementariedad entre las funciones de una ética deontológica de principios y de una ética de la vida buena o de virtudes individuales»<sup>22</sup>. Ya señalamos al principio cómo esta afirmación de Apel se refería explícitamente a la obra de MacIntyre. Para Apel esta complementariedad no reviste problema alguno en tanto que moralidad y eticidad, o si se quiere, perspectiva kantiana y aristotélica, constituyen momentos distintos que pueden superarse normativamente. Se trataría de una complementariedad *externa* en virtud del mismo planteamiento *formalista*. Pero esto es precisamente lo que critica MacIntyre. Para él no existe moralidad alguna al margen de una eticidad concreta, lo que significa que el carácter de la complementariedad entre dichos polos sería necesariamente *intrínseco*. La tensión entre eticidad y moralidad, tal y como se desprende de la obra de MacIntyre, se concreta en la referencia del carácter universalista de la verdad al *compromiso no manipulable* con una determinada tradición, en virtud de la misma relación *intrínseca* antes destacada.

MacIntyre entiende por «tradición» no una estructura objetiva de conocimiento, sino una vía mediante la que llevar a cabo una investigación (*inquiry*) que requiere, como momento de partida, un compromiso moral previo. En este sentido se trata del reconocimiento de una *pertenencia* a, y de una *proveniencia* de, totalidades de sentido que no están enteramente a nuestra disposición, cual sombra de la que no nos podemos librar. En las obras posteriores a *Tras la virtud*, MacIntyre se ha centrado en el problema de la sujeción de toda investigación moral a una determinada tradición y en el problema de la racionalidad. En este sentido su postura se enfrenta al punto de vista filosófico de la Ilustración por el cual un auténtico posicionamiento moral implica la abstracción de toda referencia a la tradición como una garantía de racionalidad, pretendiendo que la razón desplazaría a la autoridad y a la tradición de tal manera que *todo* ser racional podría reconocerse en los principios morales que la razón ahora emancipada fundamenta. MacIntyre sostiene, sin embargo, que este proyecto ha fracasado por la sencilla razón de que no hay estándar de racionalidad *al margen* de la autoridad de una tradición. No existe una razón universal desencarnada accesible a los seres humanos *qua* seres racionales. La prueba de ello es que todos los intentos de fun-

cción de que en las elecciones morales no intervienen únicamente motivos éticos sino también de otro tipo, por ejemplo, estéticos, con lo que algunas motivaciones serían tan propias del sujeto que no podrían ser valoradas por ningún tipo de principio universalista, Apel responde que debe invertirse el planteamiento: sólo un principio *no subjetivo* puede asegurar la defensa de las elecciones subjetivas más inconmensurables. El problema surge al reconocer que los principios éticos universales, en tanto que ideas regulativas, constituyen algo *infinito* que deben realizar, en la medida de lo posible, seres vivos *finitos qua* seres racionales. Ésta sería una consecuencia lógica de la pretensión de validez universal de nuestras argumentaciones. En opinión de Apel, estas caracterizaciones expresan la tensión dialéctica entre pretensiones finitas e infinitas propia de la *conditio humana*: de nuestra condición *contingente* de seres-en-el-mundo capaces, al mismo tiempo, de pretensiones *universales* en tanto que seres-con-competencia-comunicativa (cf. «Universal principles and particular decisions and forms of life», cit., pp. 95-98).

22. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 347, nota 28.



damentación universalista han fracasado en la medida en que el primer problema ha consistido en no poder derivar consensuadamente qué principios morales serían universalmente racionales.

La causa de tal disenso no puede ser otra que la misma desaparición de las tradiciones. Tal es el síntoma de la Modernidad en su proceso de racionalización irreversible que, más que facilitar consensos, provoca disensos. MacIntyre ha valorado esta situación como de *emotivismo ético* que no conduce sino a una situación de amoralismo eufemísticamente encubierta bajo la denominación de pluralismo moral. Frente a esta crítica a todo intento de universalismo ético posconvencional, MacIntyre no sostiene un punto de vista escéptico o relativista, sino una postura dialéctica ciertamente atrevida: la defensa universalista de la verdad desde una tradición particular. Ahora bien: *a esta verdad no se llega mediante un determinado tipo de racionalidad universalista, sino a través de un diálogo de tradiciones*. Puesto que toda tradición tiene su propio estándar de racionalidad, ese universalismo de la verdad sólo puede entenderse como el *presupuesto* mismo del diálogo entre tradiciones. Sin embargo, MacIntyre nunca aceptaría la posibilidad de una fundamentación posconvencional de la moralidad —en su lenguaje, de una tradición de investigación moral— en base a un estándar de racionalidad formal e idéntico para todos los seres racionales. Sencillamente, no es *posible* una moral así. Nadie puede acceder a ella porque nadie puede desencarnarse de su propio compromiso contingente con una tradición en la cual ha desarrollado su competencia racional. Esto no equivale sin más a la *inconmensurabilidad* de las diversas tradiciones —ya lo hemos mencionado, MacIntyre no es un escéptico— sino a la defensa de la posibilidad de un diálogo entre tradiciones en la medida en que se puede aprender el lenguaje de otra tradición sin tener que abandonar la propia. Se trataría entonces de familiarizarse con los estándares de racionalidad ajenos —lo que en rigor sólo es posible si uno tiene los *suyos propios* más que un estándar ficticio de racionalidad universal— para, desde ahí, comprender los errores de la tradición ajena mejor que sus propios miembros y al mismo tiempo asumir en la propia tradición de uno aquellos elementos teóricos de la otra tradición (la ajena) que pueden ayudar a solucionar problemas que la tradición de uno (la propia) tiene planteados. De este modo se posibilita una instancia crítica *desde* las tradiciones mismas, tanto en lo que se refiere al diálogo externo entre tradiciones como al diálogo interno de una tradición. Todo ello, aunque difícil, resulta más fácil que adquirir ese punto de vista posconvencional totalmente universalista por encima de cualquier tradición convencional, en el cual individuos o grupos completamente diversos pueden llegar a un acuerdo sobre algo que les afecta a todos.

Ahora bien, para que el modelo explicativo de MacIntyre funcione, se requiere un concepto *universalista y atemporal* de la verdad<sup>23</sup> aunque

23. «The concept of truth, however, is timeless», en A. MacIntyre, *Whose Justice?...*, cit., p. 363.

perfectamente compatible con un carácter *dinámico* del mismo. Esta concepción, sin embargo, no está lejos de la que sostiene Apel en tanto que reviste un carácter de *incondicionalidad*. La teoría consensual de la verdad apeliana, configurada a partir de la lógica de la investigación de Peirce, presupone una comunidad ilimitada de investigación capaz de una «última opinión» *in the long run* que sería el criterio de toda pretensión universalista de validez equivalente al sentido de la verdad. En ambos autores es posible el meliorismo del conocimiento y también ambos autores presuponen una situación de diálogo como marco apropiado para la consecución de la verdad. La comunidad *real* de comunicación de Apel no se distingue en absoluto de la propuesta de MacIntyre de las universidades en las que diversas tradiciones morales competirían entre sí<sup>24</sup>. La diferencia estriba en el énfasis sobre los presupuestos normativos —ideales— que la defensa de un concepto de verdad intersubjetiva implica en ambos autores.

Hemos precisado de qué manera tanto Apel como MacIntyre sostenían la necesidad y posibilidad de fundamentar una instancia crítica que regulara el diálogo entre tradiciones. Pero para Apel esta instancia crítica exige un «posicionamiento excéntrico» (ideal) de la racionalidad. Para MacIntyre, en cambio, tal posicionamiento es simplemente una abstracción: toda crítica es siempre una crítica *interna*. Pues los presupuestos del diálogo entre tradiciones son meramente presupuestos lógico-normativos<sup>25</sup>. Para Apel, sin embargo, representan una *comunidad ideal de comunicación* que trasciende toda tradición. Y aquí está el problema. Pues la «crítica» de MacIntyre, al ser interna, no puede ser crítica en sentido pleno. Para ello debería poder admitir algún tipo de instancia *externa a la propia tradición*. Si bien el planteamiento lógico-normativo de la verdad que trasciende las tradiciones desarrollado por MacIntyre permite que desde una tradición, mediante la posibilidad de su acceso a otra, se pueda ejercer la crítica externa (de otra tradición) o bien la autocrítica (de la propia tradición), dicho planteamiento no garantiza metodológicamente un plano de reciprocidad en la consideración de la pretensión crítica de una tradición *rival*. El carácter lógicamente interno de la crítica en el modelo de la racionalidad-siempre-ligada-a-una-tradición conlleva el permanecer prisionero en los límites de la propia tradición. En términos comunicativos, uno siempre se escucha a sí mismo en todo ejercicio crítico pero no puede atender verdaderamente a la voz del otro. Tan sólo una comunidad ideal de comunicación puede permitir la *reciprocidad* de la comunicación en la que se basa todo diálogo entre tradiciones. Los presupuestos ideales de un concepto universalista de verdad trascienden el carácter estricto *lógico-normativo* y contienen un núcleo *ético-normativo* irrebাসable que implica la autorrenuncia al *propio* punto de vista. Al «moral point of view» únicamente se llega trascendiendo el

24. Cf. A. MacIntyre, *Three Rival versions...*, cit., cap. X.

25. Cf. *Ibid.*, p. 46.

«moral starting point»<sup>26</sup>. Así se muestra el carácter radical del *posconvencionalismo* que Apel reclama. Se trata, en resumen, de aplicar sobre el terreno ético el punto de vista *pragmático-trascendental*: desde esta perspectiva cabe considerar que la referencia a valores materiales constituye la *condición de posibilidad* de una propuesta moral, *aunque no la condición de su validez*.

#### IV. EL ETHOS DE LA ÉTICA DISCURSIVA

Volvamos ahora a la adscripción apeliana de la ética discursiva a la tradición espiritual europea. Desde el punto de vista del diálogo intercultural, cabe admitir la existencia de determinados valores como pertenecientes a lo mejor de la tradición europea. Creo que éstos podrían resumirse en los valores de libertad, autonomía, igualdad y solidaridad que se encuentran en ese núcleo ético constitutivo del ideal democrático y de la declaración de los derechos humanos. Que estos valores conciernen a una tradición muy concreta no debe ser enmascarado, haciéndolos pasar como valores inscritos en la naturaleza humana o estrategias argumentativas similares. Todo intento de este tipo, a mi juicio, está abocado definitivamente al fracaso. No obstante, creo que puede intentarse una justificación distinta de la pretensión universalista de la ética discursiva desde el seno de la tradición del pensamiento europeo.

La tesis que sostengo es la siguiente. Toda formulación ética implica necesariamente determinados valores que son siempre valores *materiales*, es decir, vienen posibilitados por alguna tradición. Así pues, todos los valores son fácticos; no existen valores ideales. Las éticas formalistas o procedimentales, en tanto que aspiran a ser formulaciones universalistas, conllevan el problema de no poder evitar una referencia a valores *concretos*. De otro modo, no serían propuestas *morales*. Repito que sólo desde el compromiso con determinados valores puede elevarse una propuesta moral con sentido. No de otro modo ha podido formularse la misma ética discursiva. Pues el núcleo normativo de los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación puede ser reconocido como ético *ya siempre* a partir de alguna precomprensión de lo que la ética es. Pero si esta precomprensión no se desvela, la relación oculta entre universalismo moral y valores materiales se transforma inevitablemente, por razones internas, en un reconocimiento de la «des-contextualización» como valor moral. El formalismo, que puramente tiene el sentido de un principio lógico procedimental vacío de contenido, se *sustancializa* veladamente en una determinada «forma de vida» que acaba conduciendo al amoralismo en el sentido de la «neutralidad valorativa»<sup>27</sup>. Ya hemos insinuado que también la «falacia abstractiva» puede

26. Cf. M. Kelly, «MacIntyre, Habermas, and philosophical Ethics», cit., pp. 70-71.

27. «Sin particularidades morales de las que partir, no habría ningún lugar desde donde partir»;

aplicarse a las éticas formalistas. De ahí que la primera consecuencia *práctica* que se deduce de todo planteamiento ético de tipo formalista sea el de la *autocrítica* de sus posibles pretensiones encubiertas. Quiero decir con ello que el formalismo o el universalismo moral, abandonado a sí mismo, conduce a la pérdida de toda sustancialidad ética, por las razones internas ya aducidas: no puede haber formulación moral descomprometida. La comunidad ideal de comunicación apeliana, pues, no *funda* ninguna comunidad moral. En ella participan sujetos que, o bien son ya morales, o no lo serán en absoluto.

Ahora bien, las tradiciones que aportan valores necesitan regularse en torno a alguna instancia universalista. De acuerdo con Apel y con MacIntyre debe admitirse que la categoría de «verdad» es atemporal. En los términos de nuestra reflexión, es supracultural<sup>28</sup>. Como trasfondo del discurso argumentativo, se yergue «el corazón imperturbable de la verdad» y la afirmación de la imposibilidad de este presupuesto no puede ser hecha sin autocontradicción performativa. A mi modo de ver, la teoría consensual de la verdad de Apel y la teoría de los estándares de racionalidad de MacIntyre coinciden en el sentido semántico-pragmático de la verdad, pero la primera teoría resulta más englobante que la segunda al representar su presupuesto necesario, lo que no sucede a la inversa. La idea regulativa del consenso se sitúa en un metaplano metodológico superior al de toda teoría posible. No se trata de ninguna autoinmunización a la crítica. El mismo discurso de la ciencia se basa en este *a priori*. El falibilismo tiene sus límites internos: las condiciones de posibilidad de la verdad, no pueden ser ellas mismas falibles o mantenerse bajo una reserva de certeza, sino que se trata de evidencias paradigmáticas irrebasables. De ello se sigue que si bien toda propuesta con *sentido* debe hacerse desde un horizonte ya dado por una tradición, en tanto que *propuesta* implica una pretensión de validez que trasciende los límites de la tradición. Con esto quiero indicar que una tradición no puede clausurarse en sí misma, sino que debe despejarse en el diálogo. No hay, pues, tradiciones inconmensurables de forma absoluta. Precisamente por eso es posible el diálogo. No se crea sentido sin pretensiones de validez, y no hay pretensiones de validez sin diálogo concomitante. El descubrimiento de la verdad presupone, y al mismo tiempo crea, comunidad. Se trata de una *comunidad de diálogo* que procura una com-

en el avanzar desde esas particularidades consiste el buscar el bien, lo universal. Sin embargo, la particularidad nunca puede ser dejada simplemente atrás o negada. La noción de escapar de ella hacia un dominio de máximas enteramente universales que pertenezcan al hombre como tal, sea bajo su forma dieciochesca kantiana o como lo presentan algunas filosofías analíticas modernas, es una ilusión de consecuencias dolorosas. Cuando hombres y mujeres identifican con demasiada facilidad y demasiado completamente las que son de hecho sus causas parciales y particulares con la causa de algún principio universal, normalmente actúan peor», A. MacIntyre, *Tras la virtud*, cit., p. 272.

28. Ambos autores reconocen la necesidad de admitir algún tipo de realismo ontológico que dé base a su teoría de la verdad. En el caso de MacIntyre se trata de un realismo metafísico; en el de Apel, de un realismo crítico.

preensión común y un mutuo entendimiento. Con MacIntyre hemos descubierto que los defensores de los puntos de vista de una tradición pueden ser capaces de participar de los puntos de vista de otras tradiciones y de considerarlos en sus propios términos. Mas con Apel hemos constatado que tal aprendizaje no es completo si no admite la posibilidad de cuestionar los límites de la propia tradición para encontrarse con la verdad del otro si se le quiere *comprender*. Con esta dialéctica del diálogo entre tradiciones rivales se configura una *auténtica* comunidad real de comunicación, la cual no se refugia en el marco descomprometido del discurso libre de dominación desempeñado en torno a un lenguaje abstracto sino que permite el encuentro de totalidades de sentido divergentes. Consenso y divergencia de tradiciones no se excluyen. En torno a la idea regulativa de verdad, la experiencia del diálogo se sitúa, de este modo, a caballo entre universalismo y tradición en una síntesis hermenéutico-trascendental. Y el *télos* último de esta síntesis, en el orden práctico-moral, no es tanto el ideal de autotransparencia cuanto la realización de un *bien*.

#### V. ÉTICA DISCURSIVA Y TRADICIÓN: EL APRENDIZAJE CRÍTICO DE LA COMPRESIÓN DEL OTRO

En el principio deontológico de universalización y en los valores de la tradición que reivindica Apel hemos reconocido las polaridades constitutivas de la ética-discursiva. Sin embargo, existe aún un elemento adicional cuya función estribaría en permitir la *mediación* entre ambas polaridades. Ya lo hemos mencionado antes. Se trata del «principio de autoalcance», corolario de la estrategia de fundamentación última. Con este principio Apel se refiere, en el contexto de la metodología de las ciencias sociales, a que las hipótesis de las ciencias histórico-reconstructivas no deben, en sus explicaciones, hacer imposible la emergencia de la misma ciencia en tanto que aspirando a una validez intersubjetiva. Se trata así de un principio de coherencia interna. Este principio es perfectamente aplicable a la teoría ético-discursiva, tal como aquí ha sido descrita. *Los presupuestos pragmático-trascendentales de la comunidad ideal de comunicación no pueden estar en contradicción con los valores desde los que la misma teoría ha sido formulada*. O dicho a la inversa: deben enjuiciarse los valores de referencia de una teoría moral preguntándose si su realización conllevaría la posibilidad o imposibilidad de la comunidad ideal de comunicación. Se nos revela ahora el sentido *contrafáctico* de la propuesta ético-discursiva en toda su amplitud y la auténtica dimensión ética de la fundamentación última. Desde el principio de autoalcance puede sentenciarse qué valores morales coadyuvan a la realización de la comunidad ideal de diálogo o bien la impiden o dificultan. Se obtiene con ello, de manera pragmático-trascendental, un criterio moral crítico-normativo que no implica contenido alguno pero que selecciona lo que le adviene

desde las tradiciones, justificando de ese modo la *validez* de aquellos valores materiales que posibilitan la emergencia de las teorías morales.

¿Qué consecuencias éticas obtenemos de este planteamiento? En primer lugar, digamos que no todas las tradiciones morales deben coincidir en la aceptación de los valores con los que Apel se identifica. Apel puede mantener, sin embargo, que éstos se adecuan al criterio regulativo de la realización de la comunidad ideal de comunicación. En este sentido, son valores que aspiran legítimamente a una validez intersubjetiva. Esto quiere decir únicamente que dichos valores son necesarios pero no que sean *suficientes*; mas las demás tradiciones no podrán aspirar a la validez de los suyos si comportan la imposibilidad de realizar la comunidad ideal de diálogo. Desde este punto de vista, entiendo que la principal tarea de la ética discursiva, precisamente para hacerse creíble, esto es, universal, no estriba tanto en criticar la no adecuación de los valores de otras tradiciones cuanto en *autocriticar* aquellas realizaciones de la propia tradición claramente incompatibles con los presupuestos normativos de la comunidad ideal de comunicación. La universalidad, es decir, el grado de validez de una tradición se mediría entonces por su capacidad para la *autocrítica* y para el *aprendizaje*. En el caso de la tradición del pensamiento europeo, la balanza de la crítica se decanta por el lado negativo. Uno está ligado a su tradición tanto para lo bueno como para lo malo; la propuesta ético-discursiva tiene, pues, un amplio campo de aplicación. El cumplimiento de esa *responsabilidad* adquirida ayudaría enormemente al reconocimiento de la pretensión de validez de la ética discursiva a la vez que facilitaría el diálogo intercultural, y aclararía lo que podría ser, sin ambigüedades, la «misión de Europa» en el presente momento histórico<sup>29</sup>.

Mas el universalismo de la ética discursiva se prueba también en otro sentido: su *propia* naturaleza es el mismo *diálogo*. Esta propuesta ética no agota dicho valor. Otras tradiciones pueden reconocerse en esa pretensión. La validez de una tradición se probaría adicionalmente mediante la capacidad de expresar lo que también son valores para *otras* tradiciones. La ética discursiva no exige, para su reconocimiento, el abandono *total* de ninguna tradición aunque ejerce un papel seleccionador de sus componentes *parciales*. En este sentido, todo lo que no es incompatible con los presupuestos de la comunidad ideal de comunicación la ética discursiva lo reconoce como suyo en tanto que riqueza de la diversidad. Quizás lo que se ha conseguido no es mucho. Pero lo más relevante entonces, en un momento en que ya nadie puede pretender la legitimidad de un centralismo cultural, consiste en reconocer el carácter irrefutable del diálogo como espacio de nuestros encuentros. La ética discursiva nos revela que un diálogo a fondo implica no intercambiar afirmaciones y contraafirmaciones, ni incluso la *obtención* de un consenso, sino procurar *comprender las razones del otro en sus propios términos*

29. Sobre una posible «misión de Europa», cf. K.-O. Apel, «Benötigen wir...», cit., pp. 1-6.

—lo que no es factible sin la idea regulativa de la *posibilidad* del consenso— y desde ahí dialogar. Con MacIntyre hemos aprendido la importancia de poseer la sensibilidad necesaria para situarse en el marco interpretativo del otro; con Apel, a reconocer el sentido posconvencional de la autocrítica «excéntrica» que tal posicionamiento puede implicar. No dudamos en que serán precisamente esa comprensión del otro y esa capacidad de autocrítica los pilares para una *convivencialidad intercultural*<sup>30</sup> desde la que construir la única ética universalista hoy en día concebible.

30. Tomo el concepto de A. Cortina en «Universalismo y diversidad cultural», cit.

## TRADICIONES RELIGIOSAS Y ÉTICA DISCURSIVA

*Juan Antonio Estrada*

El paso de una ética sustancialista a una formal y procedimental marca las grandes líneas tanto de la ética apeliana como habermasiana. En ambos casos, se asume el planteamiento de Max Weber, según el cual, la evolución de la sociedad está determinada por el paso de una ética sustancialista de raíces religiosas a una situación en la que el mero consenso de los ciudadanos determina la racionalidad y la validez de las normas. Apel asume la postura de Weber como un reto e intenta que la ética pueda fundamentarse racionalmente y presentarse con un valor normativo no sólo en el ámbito privado sino también público. De esta forma, la propuesta apeliana ofrece una alternativa tanto a los que reducen la ética a razón estratégica como a los que la confinan al ámbito privado y al voluntarismo subjetivista. Esa alternativa tiene repercusiones que conciernen a las tradiciones religiosas y permite un nuevo replanteamiento de éstas. Vamos a analizar la propuesta apeliana, a asumirla como punto de partida global y a mostrar algunos de sus límites en cuanto ética de mínimos y no de máximos. Finalmente, plantaremos algunos interrogantes y complementos a esta ética.

## I. LA ÉTICA WEBERIANA COMO PUNTO DE PARTIDA

Desde la perspectiva de Max Weber, la ética de convicciones está relegada al ámbito privado y lleva consigo el decisionismo y fideísmo que no es susceptible de una fundamentación racional e intersubjetiva. Es decir, el ámbito de una ética sustancialista, material y con un contenido explícito que determina tanto la vida justa como la vida buena, es el de la irracionalidad, en cuanto carente de fundamentación, y el de la privacidad. Se pueden asumir las convicciones privadas y hay que pregonar la tolerancia y el politeísmo de valores en la esfera pública pero no se puede



pasar de la opción personal a la fundamentación racional susceptible de un debate público.

De esta forma, la privatización de la religión, que queda marginada del espacio público, es un hecho. Como lo es también para Weber, el que la esfera pública quede sometida a la competitividad de los intereses particulares y grupales, desde los cuales hay que implantar un consenso en el que se reflejen los distintos intereses. Éste sería el marco de un «contrato social» siempre provisional e inestable, en el que se reflejarían los grupos de presión y los intereses encontrados de la sociedad. Consecuentemente, se produce una des-etización de la esfera política, paralela a la privatización de la conciencia moral.

Según Max Weber, el ámbito sociopolítico es neutral, no inmoral, ya que no puede estar regido por las convicciones subjetivas privadas. Defiende una ética de la responsabilidad, que contrapone a la de «convicciones». Se trata de asumir una acción calculando los riesgos y las consecuencias sociales que se siguen de ella<sup>1</sup>. Si la ética privada de convicciones se refugia en la interioridad de la persona y se fija en su intencionalidad subjetiva para determinar la validez moral o no de una determinada acción, la de responsabilidades determina la esfera pública.

En ella hay que proceder con realismo estratégico, dejando a un lado las convicciones personales, para atender a las consecuencias que se siguen de la acción intencional individual. No es lo subjetivo intencional lo que da validez moral a una acción sino la objetividad de los hechos, y en la evaluación se tienen en cuenta los costos sociales y las consecuencias. Todos los ciudadanos tienen que traicionar, al menos parcialmente, sus convicciones en pro de la tolerancia, de la paz social y del pluralismo de valores de la vida pública. Lo moralmente responsable es asumir las consecuencias sociales de una determinada acción, sopesando con realismo los riesgos asumidos, el precio a pagar y las consecuencias subsiguientes, aunque queden lesionados principios éticos de la esfera privada.

Resulta bien claro el trasfondo protestante y liberal de esta concepción de Max Weber. Es bien sabida la distinción luterana entre los dos reinos, que elimina el principio de las bienaventuranzas para la esfera estatal y pública, quedando ésta determinada por el decálogo y el derecho natural<sup>2</sup>. Es decir, la ética de raíces religiosas queda invalidada para el ámbito público para ser desplazada por la razón y la fundamentación utilitarista en función de las necesidades políticas. La razón estratégica, prolongación de la razón teleológica instrumental, determina la vida pública. El Estado queda contrapuesto a la conciencia privada y exento de sus imperativos subjetivos y religiosos en el marco de la teología luterana de los dos reinos.

1. M. Weber, *El político y el científico*, Madrid, 1988, pp. 81-179.

2. H. Horst Srey (ed.), *Reich Gottes und Welt. Die Lehre Luthers von den zwei Reichen*, Darmstadt, 1969; J. Heckel, *Lex Charitatis. Eine juristische Untersuchung über das Recht in der Theologie Martin Luthers*, München, 1953.

El dualismo antropológico católico, que contraponía la perfección moral de la élite de los religiosos (ética maximalista de convicciones) al ámbito del decálogo veterotestamentario para los laicos (ética minimalista de mandamientos), se convierte en Lutero en un dualismo entre el individuo privado y el ciudadano público. De ahí la desprotección del individuo ante el despotismo estatal, experimentada modernamente por el protestantismo en el contexto del nacionalsocialismo, y que Weber corrige con la ética de responsabilidades. La postura luterano-weberiana implica la exclusión de la dimensión mesiánico-escatológica religiosa, emparentada con la función utópica de la razón, del ámbito sociopolítico, restringiéndola a la conciencia privada.

Lutero pone un límite al radicalismo religioso integrándolo en el conservadurismo patriarcalista estatal y propugnando la obediencia al Estado bajo todas las circunstancias. El radicalismo de la conciencia religiosa se hace compatible con el conservadurismo reformista en la vida pública. Max Weber, por su parte, no excluye la dimensión utópico-mesiánica por principio, aunque le pone el contrapeso del cálculo realista de lo fácticamente posible, que es una postura típica del pensamiento conservador ante los grandes principios de innovación social (como ocurre con Mannheim).

### 1. *Raíces weberianas del liberalismo*

Este enfoque tiene también una resonancia liberal: la sociedad y sobre todo la economía es «aética», no es ni moral ni inmoral sino que está determinada por las leyes (naturales) del mercado<sup>3</sup>. La doctrina de la mano invisible, la superioridad del capitalismo (bajo el eufemismo vergonzante de «economía de libre mercado»), y el principio del «dejad hacer, dejad pasar» encuentra aquí su justificación ideológica. No se puede evaluar un sistema económico en función de criterios éticos extraños a él, sino que hay que juzgarlo según su productividad económica, aunque contradiga los principios éticos de justicia e igualdad de la conciencia privada<sup>4</sup>. Esos principios no serían válidos como criterios de enjuiciamiento del ámbito sociopolítico.

Por eso, se podría hablar de la superioridad del capitalismo sobre el socialismo en función de la mayor capacidad de crear riqueza del primero y de la subsiguiente elevación del nivel de vida de los ciudadanos, aunque haya que disculpar las injusticias y desigualdades estructurales que se dan dentro de la sociedad. En realidad, esta perspectiva es bastante común hoy. Opta con realismo y responsabilidad por lo mejor

3. L. de Sebastián, *La gran contradicción del neoliberalismo moderno*, Barcelona, 1989, pp. 9-16; J. Albarracín, *La economía de mercado*, Madrid, 2<sup>a</sup>1994, pp. 19-36.

4. E. Menéndez Ureña, *El mito del socialismo cristiano*, Madrid, 1981, pp. 29-49. Ureña defiende una concepción del progreso científico-técnico. No niega expresamente los enjuiciamientos éticos del sistema, pero sí tiende a reducirlos al ámbito privado.

para la mayoría, rechaza la ética privada como competente para la discusión pública y margina a la instancia religiosa como interlocutor válido (confinando a la iglesia institucional a lo cultural e individual, exigiendo, por tanto, su despolitización). Weber combina el pragmatismo y el realismo en lo público, con la tolerancia respecto a los credos religiosos y éticos en lo privado.

En una palabra: la esfera pública queda apartada de una discusión en función de principios éticos sustanciales o personales, y sólo se plantea funcionalmente cuál es el mejor sistema posible para crear riqueza y que llegue a una mayoría suficiente para mantener el orden y la estabilidad sociopolítica, al margen de las consecuencias que pueda tener para las minorías desfavorecidas (el tercio marginado de las sociedades desarrolladas del primer mundo)<sup>5</sup>, olvidando además a las mayorías marginadas del tercer mundo. El principio que subyace es que lo que posibilita el aumento de nivel de vida de la mayoría es lo más válido como principio de ordenación social, aunque arrastre situaciones de injusticia de minorías que no pueden integrarse en esa prosperidad de las «mayorías silenciosas». Aparte de la falacia que implica ignorar que esas mayorías son hoy las del tercer mundo, y que el primer mundo en su conjunto es una minoría, se postula así que lo mejor es lo que conviene a los «más», prescindiendo de las consecuencias que tiene para los «menos», lo cual entra en contradicción con los principios tradicionales de las éticas sustancialistas, que no identifican lo ético con la voluntad de las mayorías.

## 2. *Del liberalismo a la tecnocracia: la exclusión de la religión del ámbito público*

La postura weberiana ha sido criticada simultáneamente por Apel y, sobre todo, por Habermas. Implicaría la burocratización y la tecnificación del ámbito público, que se pone en manos de la clase política y de los expertos profesionales, que son los que calculan en función de los intereses de la mayoría. Se trataría de una nueva forma de «despotismo ilustrado», aunque esta vez podría ser legitimado por la voluntad general de los ciudadanos que delegarían su capacidad de decisión política en los «profesionales», en los que tienen el *know how*, en el marco de una democracia plebiscitaria. Causaría, por tanto, la despolitización del ciudadano que quedaría relegado como protagonista a la vida privada y se limitaría en el ámbito público a determinar quiénes van a ser los expertos que van a ejercer esa capacidad de decidir en nombre y a favor del pueblo, pero sin contar con él<sup>6</sup>.

En esta sociedad weberiana y neocapitalista, la religión instituciona-

5. J. N. García Nieto, *Un proyecto de sociedad en clave de utopía*, Barcelona, 1989, pp. 10-19.

6. J. Habermas, *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975; Id., *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, 1984.

lizada tiene poco que hacer. Se limita a la esfera privada para, desde ahí, influir indirectamente en los asuntos públicos a partir de la conciencia de sus fieles. Queda muy reducida en su protagonismo social porque es la conciencia privada la que ha quedado también marginada en el ámbito público. Su esfera es la privada (vuelta a las sacristías) en la que tiene que ofrecer consuelo, sostén y ayuda para superar las experiencias de contingencia existenciales. En el ámbito público su papel se reduce al asistencial, caritativo y filántrópico, con los marginados y excluidos<sup>7</sup>.

Es decir, el papel de la iglesia sería doble: responde a los residuos tradicionales que todavía permanecen en un mundo desencantado y actúa con una función consoladora, y compensadora de los sinsabores y sinsentidos de la vida en el ámbito del individuo privado. En el ámbito público, su función legitimadora vendría dada por lo asistencial humanizador, actuando como institución «samaritana» dentro de la sociedad para paliar los costos humanos de la sociedad darwinista y estratégica generada por el capitalismo neoliberal, el desarrollismo tecnocrático y el neopositivismo cientificista. En cambio, quedaría desautorizada como instancia utópico-crítica respecto al ámbito público y como concientizadora revolucionaria en la esfera privada, por el foso que se establece entre la intencionalidad privada del individuo y los intereses públicos del ciudadano.

Una puesta en cuestión del sistema tendría que venir desde dentro y no sólo desde fuera. Las crisis de ineficiencia, la incapacidad del sistema para generar riqueza y asegurar el alto nivel de vida, puede llevar a su deslegitimación. Existe también la posibilidad de que haya una desintegración por falta de apetencia consumidora, por desinterés respecto a los bienes que ofrece la sociedad consumista desarrollada<sup>8</sup>. Pero esto resulta poco creíble, al menos en la perspectiva actual, dada la enorme capacidad de enganche de los medios de comunicación, de la industria cultural y de la capacidad productiva para suscitar nuevos mecanismos de consumo en torno a necesidades artificiales que mantienen la cohesión y la estabilidad del sistema.

Se puede impugnar la universalidad de este modelo, dada la incapacidad del actual capitalismo consumista de ser universalizado, por los altos costos humanos, ecológicos, de recursos y de materias primas que no le hace universalizable. No hay recursos en el planeta para extender el actual modelo de capitalismo consumista a todos los países. El alto desarrollo primermundista, se paga necesariamente con el subdesarrollo del tercer mundo, dentro de las estructuras injustas vigentes de intercambio internacional y de la división social del trabajo a escala planetaria. Pero esta no universalización del sistema no basta para impugnarlo

7. Sobre el papel consolador y asistencial de la Iglesia en las sociedades modernas desde el neoconservadurismo actual, cf. J. M. Mardones, *Neoconservadurismo. La religión del sistema*, Madrid, 1991, pp. 12-32; Id., *Capitalismo y religión*, Santander, 1991, pp. 117-166.

8. J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus*, Frankfurt a. M., 1984; Id., *Theorie und Praxis*, Frankfurt a. M., 1984, pp. 228-299.

mientras exista el alto nivel de consumo de las poblaciones del primer mundo. Éstas se inmunizan al reto de un modelo no universalizable y defienden corporativamente sus intereses colectivos contra los pueblos proletarios que pagan las consecuencias de este orden internacional injusto y desigual.

Por otra parte, las apelaciones a los principios ético-religiosos no tienen cabida ante el dualismo que se ha establecido entre la validez de los principios religiosos para el ámbito privado (ética de convicciones) y su no plausibilidad para la esfera pública. La teología de la liberación o la denuncia religiosa de un pecado estructural, que se traduce en estructuras nacionales e internacionales injustas, por parte de grupos cristianos actuales, fundamentalmente provenientes del tercer mundo, aparece como una intromisión en lo público de lo que pertenece a lo privado, como una politización de la religión (preferentemente como una marxistización) y como una ilegítima recristianización de lo profano (de lo económico y de lo político), es decir, como un retroceso tradicionalista que impide la modernización.

## II. EL REPLANTEAMIENTO DE APEL

El intento de Apel, y de Habermas, es el de establecer una fundamentación racional de la ética junto a la racionalidad estratégica y la razón instrumental, de tal modo que el ámbito público no quede deserticizado y de que sean susceptibles de fundamentación racional e intersubjetiva las normas de comportamiento moral. Es decir, ambos autores buscan de nuevo refundamentar la ética y desprivatizarla, para así salir del dualismo planteado por Max Weber. Para ello parten de un replanteamiento del sujeto de la acción social y de una nueva concepción de la racionalidad, así como de los presupuestos inherentes al lenguaje y la comunicación humana. Antes de evaluar su postura, veamos su enfrentamiento con el positivismo y el racionalismo crítico que nos permitirá precisar su propuesta.

### 1. *La crítica al positivismo*

El positivismo, bajo el influjo del Círculo de Viena y sobre todo del primer Wittgenstein, resuelve el problema ético de forma tajante. Se parte de una «antimetáfsica» (desde la que critican las metafísicas tradicionales) en la que se postula la correlación isomórfica entre el lenguaje y los hechos del mundo, de tal manera que los problemas del sentido y de la significación de los juicios se resuelven apelando al lenguaje referido a la realidad. El sentido de una frase depende de la viabilidad de la construcción sintáctica (de su forma lógica) y de la verificabilidad de su contenido semántico. Consecuentemente, aquello que no puede ser constatado empíricamente carece de significación.

Sobre la base de una ontología, enraizada en el substancialismo aristotélico, que reduce el mundo a hechos y el lenguaje a mero reflejo del mundo, y sobre la base de una teoría de la verdad como correspondencia entre lenguaje y realidad empírica, se establece el final de la metafísica y el sinsentido de las expresiones religiosas y éticas, que quedan reducidas al ámbito de lo privado, irracional y decisionista. El positivismo analítico elimina de esta forma el problema del sujeto, el del lenguaje en cuanto comunicación e interpretación, y la reflexión autorreferencial. El análisis estructural desplaza a la autorreflexión, la información a la comunicación, la dimensión designativa e instrumental del lenguaje anula la interacción consensual en torno a una interpretación y significación. No se puede reflexionar ni sobre el mismo lenguaje, sólo sobre los hechos con validez empírica (ya que el lenguaje sólo puede reflejar contenidos intramundanos y la estructura del lenguaje es mostrable pero no tematizable ni discutible)<sup>9</sup>.

Al marginar el lenguaje en cuanto construcción humana y el sujeto del lenguaje (que reflexiona sobre sí) se ignoran los problemas que conciernen a la relación hombre-mundo y hombre-hombre. Lo hermenéutico se reduce a consensuar nombres dentro de un contexto común onto-semántico ideal que garantiza el acuerdo intersubjetivo. En realidad, cualquier sujeto está confrontado al mismo mundo describable lingüísticamente. Hay un sistema objetivo, predado, prerreflexivo que sólo hay que actualizar, y se ignora el uso comunicativo del lenguaje. El isomorfismo, con un paralelismo estricto entre lenguaje y mundo, implica un reduccionismo respecto a la subjetividad humana. En este marco no hay lugar para la ética fundamentada racionalmente y se degrada lo ético al mero ámbito subjetivo y privado, es decir, a lo emotivo e irracional, carente de fundamentación más allá del posible acuerdo coyuntural entre los sujetos que establecen una norma. Resurge así la razón estratégica en el ámbito de la ética.

El segundo Wittgenstein reformuló el problema revisando algunos presupuestos de su primera época y del positivismo lógico, como el isomorfismo entre mundo y lenguaje, la semántica del atomismo lógico y la marginación del sujeto, que se presupone pero no se analiza, ya que el problema de la subjetividad se reduce al del lenguaje y sus dimensiones. Al replantear la validez del lenguaje corriente como metalenguaje de referencia, desde el cual hay que comprender todos los lenguajes, Wittgenstein rompió con el solipsismo analítico para establecer al hombre como ser en el mundo. Y al plantear la pluralidad de juegos lingüísticos rechazó los paralelismos isomorfistas de la primera época y puso en pri-

9. Apel critica en varios estudios el positivismo y su influjo en la filosofía analítica. K.-O. Apel, «Sprache und Ordnung: Sprachanalytik versus Sprachhermeneutik», en *Transformation der Philosophie I*, Frankfurt a. M., 1976, pp. 167-196; Id., «Die Entfaltung der "sprach-analytischen Philosophie" und das Problem der Geisteswissenschaft», en *Ibid.* II, pp. 28-95 (trad. española, *La transformación de la filosofía*, 2 vols., Madrid, 1985).

mer plano el problema de la interpretación<sup>10</sup>. No resulta difícil establecer paralelismos entre esta postura y la pluralidad de significados a la que apunta Aristóteles, al establecer la equívocidad del ser.

Hay además una crítica implícita al solipsismo, al resaltar que todo lenguaje es público, construcción cultural aprendida prerreflexivamente desde el lenguaje común y que, por tanto, toda vivencia particular o intimista se comunica con la mediación pública y social del lenguaje aprendido. Se puede afirmar, con Heidegger, que el lenguaje («corriente») es la casa del ser. Del mismo modo, las normas siempre son públicas y no reducibles al individuo privado. Así se ponen las bases de una recuperación del lenguaje, sobrepasando el reduccionismo semántico-estructural, y la eliminación del hombre, presupuesto pero ignorado en el tratamiento de la primera fase. El sujeto es agente e intérprete, con autorreflexividad, lo cual desvela la dimensión hermenéutica y reflexiva inherente a toda praxis. Al revalorizar el metalenguaje cotidiano como referencial para todos los lenguajes se capta la dimensión hermenéutica y creativa del lenguaje, el carácter histórico de la comunicación desvelable reflexivamente.

Sin embargo, el segundo Wittgenstein también mantuvo elementos positivistas de la primera fase que hacen inviable un tratamiento adecuado de la ética, y también de la religión. Niega la analogía de todos los juegos de lenguaje, y no está clara la comunicación entre ellos, la copertenencia entre lenguaje y comunicación, así como el significado referencial de cada lenguaje, su forma constitutiva del mundo en el sentido trascendental kantiano. De modo que al aprender un lenguaje no sólo adquirimos un instrumento, sino que desarrollamos la capacidad para aprender otros lenguajes, calificarlos autorreflexivamente y comunicarnos.

Wittgenstein defiende un parecido de familia entre diversos juegos lingüísticos, pero rechaza la unidad trascendental de los lenguajes, es decir, una conciencia humana universal, mediada lingüísticamente, desde la que alcanzamos una comprensión intersubjetiva, refutable y discutible, pero críticamente válida y universalizable. No atiende suficientemente a la interrelación entre lenguaje, comunicación humana y experiencia personal, desde la cual es posible el diálogo intersubjetivo, que permite trascender el propio condicionamiento sociocultural y lingüístico para llegar a un consenso, justificable racionalmente, sobre la interpretación del mundo y las reglas válidas de la conducta.

En una palabra, falta el horizonte de sentido dentro del cual se integra el lenguaje como comunicación. Una comunicación que, por un lado, ya parte de un sentido contextual predado, en el sentido de la precomprensión ontológica del ser de Heidegger<sup>11</sup>. El pensamiento está

10. K.-O. Apel, «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», en *Transformation der Philosophie* I, pp. 352-377; «Heideggers philosophische Radikalisierung der "Hermeneutik" und die Frage nach dem "Sinnkriterium" der Sprache», *Ibid.*, pp. 320-334; «Der transzendental hermeneutische Begriff der Sprache», *Ibid.* II, pp. 330-357.

11. Apel resalta los paralelismos y las diferencias entre el segundo Wittgenstein y Heidegger: K.-

vinculado al lenguaje y al contexto vital (*Sitz im Leben*) pero hay en él una pretensión de universalidad y un saber reflexivo-crítico que trasciende la comunidad dada. Al describir un juego lingüístico, potencialmente nos abrimos a los juegos y formas sociales con las que podemos comunicarnos, desde una reflexión que trascendentaliza el lenguaje y que supera la misma regla lingüística de la que parte.

El círculo hermenéutico del hombre, predeterminado por su mundo de la vida y por su lenguaje, y que, al mismo tiempo, lo trasciende desde una interpretación y autorreflexión llamada al diálogo y a la argumentación, es insoslayable, como bien resalta Apel. Desde ahí hay que establecer una correlación entre las convicciones de la propia conciencia, atender responsablemente a las consecuencias sociales que se derivan de las acciones motivadas por las convicciones, y la discusión pública y racional de esas convicciones desde las que se fundamentan las normas éticas<sup>12</sup>.

Hay así una articulación entre lo teórico y lo práctico, entre la propia conciencia y la comunicación, entre el particularismo del propio pensamiento, siempre vinculado al lenguaje y la cultura, y la universalidad buscada, que sólo puede refrendarse en la argumentación pública. La concientización de las consecuencias de la acción social forma parte de las convicciones de la persona privada, sin poder establecer una separación estricta entre convicciones y responsabilidades sino manteniendo la interacción entre ambas. Así, la razón reflexiona hegelianamente sobre el autosaber y la propia identidad desde la búsqueda de correlaciones entre la propia conciencia y la comunidad de referencia. Se busca comprender algo en comunidad desde una interpelación subjetiva mediada lingüísticamente.

## 2. *El rechazo del racionalismo crítico*

Si el positivismo se invalida para la fundamentación de la ética e inevitablemente recae en el subjetivismo decisionista y en la razón estratégica en el ámbito público; algo parecido ocurre con el racionalismo crítico de Popper y de Albert. Ambos defienden la no fundamentación racional de la ética y propugnan sustituirla por la falsación desde postulados positivistas. Se parte de que no es posible encontrar una fundamentación última del conocimiento humano, ya que no es posible llegar a una evidencia última sobre la que apoyarse. Según Albert, caemos inevitablemente en

O. Apel, «Wittgenstein und Heidegger. Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik», en *Transformation der Philosophie I*, pp. 225-275; «Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens», *Ibid.*, pp. 335-377. Una presentación de conjunto es la que ofrece P. Rojas Parada, «Wittgenstein y Heidegger a la luz de la semiótica trascendental de Karl-Otto Apel»: *Anales del Seminario de Metafísica* 24 (1990), pp. 93-125.

12. Las raíces kantianas y hegelianas de la crítica a la filosofía analítica se subrayan en «Die Entfaltung der "sprachanalytischen Philosophie" und das Problem der Geisteswissenschaften», en *Transformation der Philosophie II*, pp. 69-95.



«el trilema de Münchhausen»: el regreso indefinido, buscando una fundamentación última que siempre se escapa; el círculo lógico, en el que suponemos algo para luego poder demostrar; el decisionismo, desde el que optamos por algún presupuesto. Hay que asumir por tanto la incerteza y el falibilismo de todas las convicciones, empezando por la *opción* racionalista (optamos por la misma razón, pero no podemos fundamentar esa decisión previa racionalmente). Consecuentemente, el racionalismo crítico renuncia a fundamentar normas morales y propone como alternativa la falsación de distintas propuestas morales al contrastarlas con la realidad sociopolítica para desde ahí optar por la alternativa menos mala.

El problema está precisamente en cómo determinar esa realidad última desde la cuál se pueden jerarquizar y convalidar las distintas alternativas éticas. Por un lado, los mismos hechos o evidencias empíricas de las ciencias naturales están ya predeterminadas teóricamente, en base a la intersubjetividad compartida de la comunidad de científicos, que selecciona los elementos empíricos, los «hechos», que luego van a servir para constatar las teorías<sup>13</sup>. Y aunque las ciencias naturales pudieran prescindir del problema de la interpretación y del acuerdo consensual de la comunidad de científicos (lo cual no es posible), en el campo de la ética no hay una relación estable y permanente entre sujeto y objeto, como en las ciencias naturales. No hay una realidad última, desde la que se falsen las teorías y desde la cual se podría aplicar la tentativa de ensayo y error. El objeto sociocultural es histórico, la realidad social constituida es la del devenir constante y dinámico, no es equiparable al objeto de las ciencias naturales. La naturaleza social, siempre cambiante e inestable, no es compaginable con la cosmológica.

No hay además un hecho que invalide una teoría, dado que la situación empírico social puede negar la viabilidad de una determinada opción ética y sin embargo el sujeto puede preferir la muerte antes que adaptar su convicción a la realidad histórico social, que precisamente niega. No es la razón ética la que tiene que adaptarse a la realidad histórico social sino que, al contrario, en nombre de la ética hay que racionalizar la realidad para adaptarla al imperativo de la razón (sería un sentido válido del postulado hegeliano-marxista de racionalizar la realidad, es decir, de transformarla). De ahí, la correlación de la ética con el trabajo, con la praxis transformadora y con la razón como instancia histórica trascendental respecto a la realidad natural y social, en la que se enraíza y a la que supera simultáneamente.

13. Apel entra en confrontación con el racionalismo crítico a lo largo de toda su obra. Una síntesis de su postura es la que ofrece en «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik», en *Transformation der Philosophie II*, pp. 417-436; «Einleitung», *Ibid.* I, pp. 9-22; «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje. (Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico)»: *Estudios Filosóficos* 36 (1987), pp. 251-299; *Estudios éticos*, Barcelona, 1986, pp. 125-139, 251-299.

Una evaluación de la crítica apeliana es la de A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, 1985, 149-154.

Desde el punto de vista ético sí es posible afirmar el «tanto peor para los hechos», cuando éstos contradicen a un valor postulado de forma imperativa y absoluta por el sujeto. Es decir, lo empírico no es el último test para invalidar un imperativo ético, aunque haya que atender a las consecuencias de una determinada exigencia ética. Si las opciones éticas viables fueran sólo las «realizables» en un contexto histórico dado, eso llevaría a un reformismo conservador y pragmático, que es, por otra parte, la postura fundamental de Popper y de Albert (una ingeniería social) y a la desautorización práctico-realista de cualquier idea que contradijera y cuestionara la realidad, como en Mannheim que sólo legitima *a posteriori* una utopía, ya que sólo es correcto el postulado que triunfa.

### 3. *La alternativa pragmática trascendental*

Desde una perspectiva lógico-semántica no se puede fundamentar una opción ética, y ésta es la postura común a Albert y Popper, pero sí desde el lenguaje en cuanto comunicación que posibilita el consenso racional y que permite fundar una opción en un contexto dado y a partir de un acuerdo intersubjetivo. En cuanto que discutimos y argumentamos, afirmamos fácticamente la racionalidad discursiva y sus pretensiones de fundamentación de normas que buscamos consensuar. El consenso intersubjetivo, mediado en la discusión crítica y autorreflexiva, sí aparece como justificable ante la razón finita y simultáneamente con pretensiones universalizables. Al discutir normas concretas, que siempre son falibles y revisables, afirmamos nuestra pretensión de que las normas son fundamentables desde un discurso autorreflexivo. En cuanto postulado último, al que se ha llegado desde la argumentación racional, el consenso general logrado aparece como históricamente «lo último alcanzable e irrebasable» (aunque sea revisable y reformable en su materialidad concreta)<sup>14</sup>. Tendemos a un acuerdo ideal, unánime y universal, aunque sólo tengamos realizaciones concretas contingentes.

Desde ahí se pueden defender convicciones propias con pretensión de universalidad a pesar del condicionamiento particular de cada situación histórica y del carácter fragmentario y particularista del sujeto. De esta manera, se propone una vía de fundamentación que no es la meramente deductiva a partir de proposiciones lógicas, la cual recae inevitablemente en el trilema de Münchhausen, para postular una evidencia pragmática, la del consenso justificado por argumentación, fácticamente irrefutable y no superable, y desde la cual se puede postular con sentido una determinada norma de acción.

14. Para Apel, la reflexión trascendental se convierte en el paradigma de la fundamentación última filosófica y la reflexión argumentativa en el nuevo «hecho de la razón» en la línea de Kant: K.-O. Apel, «Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia», en *Estudios éticos*, pp. 139-173; «Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik», en *Transformation der Philosophie II*, pp. 157-177; «Szientizismus oder Transzendente Hermeneutik?», *Ibid.*, pp. 178-219.

Apel reivindica la pretensión universalista y normativa de la ética, más allá de la dicotomía entre subjetivismo decisionista (existencialismo) y cientificismo objetivizante, que se complementan mutuamente<sup>15</sup>. El consenso es el criterio de la racionalidad, reformable en cuanto materialmente contingente, pero irrebalsable y último en cuanto instancia formal autorreflexiva y pragmático-trascendental inherente a todo discurso ético. En realidad, Apel recurre a la dimensión existencial-pragmática del hombre. No podemos demostrar lógica u ontológicamente que la razón sea la última instancia a la que podemos referirnos. Tampoco que el lenguaje tenga sentido en cuanto instancia de comunicación intersubjetiva, en cuanto correspondencia con la realidad y en cuanto mediación indispensable de la razón. Pero de hecho, en cuanto que argumentamos racionalmente y nos comunicamos lingüísticamente estamos constantemente afirmando y presuponiendo pragmáticamente la transmisión racional de sentido. La convicción de conciencia y la convalidación de la discusión pública se complementan y permiten defender las propias opciones éticas como racionales, aunque falibles, con pretensión de universalidad, a pesar del particularismo del sujeto que las hace, y con pretensiones de fundamentación, a pesar de que la reflexión personal es siempre provisional y reformable porque no puede alcanzar la plenitud que tendría un sujeto universal que pudiera alcanzar toda la historia y a toda la humanidad. Ese sujeto sería Dios o el Espíritu absoluto de Hegel. Desde la perspectiva apeliana, cualquier sujeto particular tendría una convicción fundamentada y universalizable pero siempre de «índole utópica», es decir, como anticipación provisional y reformable de un consenso universal, que es el horizonte heurístico e inspirador de la racionalidad argumentativa, contra un presunto consenso consumado y pleno como en el sistema de Hegel.

### III. LA FUNDAMENTACIÓN PRAGMÁTICA DE LA ÉTICA

El problema de la universalización de las normas morales, es decir, cómo pasar de las convicciones personales a los juicios morales compartidos intersubjetivamente, se presenta como irresoluble a partir del individuo singular. Desde la filosofía de la conciencia, es decir, desde el cogito individual, resulta irresoluble el problema del puente: cómo pasar de la particularidad a la universalidad, cómo alcanzar la subjetividad compartida de los otros, sin abandonar la propia subjetividad. Desde el cogito sólo podemos llegar al *cogito*, no podemos superarlo, ni pasar del nivel epistemológico al ontológico, sino en cuanto pretensión proyectiva del sujeto. El consenso sería el resultado de un decisionismo argumentado. Ahí estaría su justificación, pero la argumentación y el consenso siempre

15. K.-O. Apel, *Die Konflikte unserer Zeit und das Erfordernis einer ethisch-politischen Grundorientierung: Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 15-41.

serían concordancia externa entre sujetos mónadas, desde subjetividades heterogéneas y no participadas. El problema sólo puede resolverse si encontramos el «nosotros» en el cogito individual, lo cual posibilita superar el solipsismo cartesiano-kantiano, en el que el imperativo moral con su universalidad sólo alcanza a la comunidad de «yos-mónadas».

Apel, y también Habermas, intentan una nueva vía a partir del paso de la conciencia al lenguaje. El niño se socializa y aprende un lenguaje, es decir, llegamos a ser personas desde la personalidad social prestada que nos otorga el lenguaje y la configuración de las instituciones. Desde esa perspectiva nuestro ser en el mundo, nuestra pertenencia a la comunidad de sujetos, y la trascendencia reflexiva de la propia interioridad está clarificada por el paso de una filosofía de la conciencia a una del lenguaje. En última instancia, se recoge la aportación de la fenomenología de la conciencia y la crítica de Hegel a Kant. No partir del *cogito*, sino verlo como un producto histórico, como el resultado de una evolución en la que siempre somos un «nosotros» y tenemos que llegar a ser un «yo» personal, no individual, es decir, a ser personas religadas con otras en el contexto comunitario. Somos siempre miembros de una sociedad y la tarea de personalización busca de forma autorreflexiva y comunicativa que podamos tomar distancia de la sociedad que está dentro de nosotros, para llegar a ser personas autónomas respecto al ser social que somos.

Habermas y Apel parten del acto de habla, en cuanto acción comunicativa y discursiva, para desarrollar una pragmática universal y trascendental que toma en cuenta la solidaridad implícita al lenguaje humano, que para ellos es la corporización de la intersubjetividad y de la subjetividad personal al mismo tiempo<sup>16</sup>, y buscan explicitar la normatividad inherente a esos actos de habla. La necesidad de interpretación y de comunicación se debe a que todos empleamos un lenguaje particular con una dimensión universal, y esta última implica una normatividad moral: el reconocimiento del otro como participante en el diálogo, con los mismos derechos y obligaciones; la aceptación de la racionalidad del lenguaje desde el que establecemos la comunicación y la comprensión; el interés por el conocimiento y por el acuerdo inherente al acto de ponernos a hablar.

La síntesis kantiana de la aperccepción trascendental es sustituida aquí por la comprensión consensuada, formalmente irrebalsable y dotada de ultimidad, pero materialmente contingente y falible, en el marco de la intersubjetividad argumentada. El yo individual es sustituido por el nosotros, dentro del cual subsiste el yo personal, con la tarea de personali-

16. Una evaluación conjunta de Apel y Habermas, subrayando también sus diferencias, es la que ofrece A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, 1986, pp. 115-149; «La hermenéutica crítica en Apel y Habermas»: *Estudios Filosóficos* 34 (1985), pp. 82-114. También, N. Smilg Vidal, «La reivindicación de la racionalidad en K.-O. Apel»: *Diálogo Filosófico* 6 (1990), pp. 322-334; B. Grünwald, «Justification des normes: transcendentale ou pragmatique?»: *Revue de Théologie et de Philosophie* 122 (1990), pp. 1-14; J. Rubio Carrasco, «La ética ante el reto de la postmodernidad»: *Arbor* 135 (1990), pp. 119-146.

zar nuestra autonomía de conciencia respecto a la normatividad comunitaria que nos ha constituido. La comunidad ideal de comunicación es históricamente inalcanzable pero representa el ideal al que tendemos, que actúa como criterio regulativo y como meta «utópica» (realizable asintóticamente) a la que tender<sup>17</sup>. El universalismo es el resultado de la explicitación de la argumentación, que es el *factum rationis* del que partimos y que no podemos eludir. La racionalidad argumentativa, ya implícita en los diálogos socráticos, se presenta como el paradigma de la racionalidad filosófica. Partimos de una razón finita y falible que busca argumentar como medio para alcanzar un consenso intersubjetivo. Ese consenso es el sustituto apeliano y habermasiano del deísmo cartesiano como garante de la verdad.

El lenguaje remite a la comunidad como lugar del consenso desde el cual es posible fundamentar filosóficamente una ética normativa y alcanzar un consenso racional intersubjetivo (es decir, autorreflexivo y crítico), en la que hay una dimensión hermenéutica y una relación solidaria entre co-sujetos que establecen hipótesis consensuadas antes de verificarlas en la discusión<sup>18</sup>. La comunidad, en su dimensión institucional y de mundo de la vida, es ya la cristalización de un consenso social fáctico, y es siempre punto de partida, tanto a nivel prerreflexivo e inconsciente como a nivel consciente y discursivo. La estructura performativa de cada acto de habla, junto a la proposicional, es la que exige crear condiciones (sociopolíticas y epistemológicas, teóricas y prácticas) que hagan posible el consenso libre y universal (aunque siempre sea fragmentario y mero anticipo reformable del que se daría desde la comunidad ideal de comunicación). Se conecta así la razón teórica y práctica, la ética y la política, la crítica a las ideologías y la valoración gadameriana de la tradición, que convergen como dimensiones interrelacionadas a partir del

17. El profesor Luis Sáez Rueda, al que agradezco sus sugerencias y matizaciones, me hace caer en la cuenta de la ambigüedad que tiene el concepto de «comunidad ideal de comunicación». Apel subraya su carácter heurístico y regulativo, con lo que deslinda el progreso histórico del determinismo inherente a la dialéctica hegeliana y hace del ideal una necesidad moral a realizar. Por otro lado, Apel y Habermas, desde la filogénesis de la moral (en el caso de Apel también en conexión con la filosofía del lenguaje de Peirce), establecen una teleología histórica en función de condiciones cada vez más universales del diálogo que se convierte en el telos inmanente a la historia del lenguaje y del progreso. Esta dinámica oscurece la tensión irresoluble entre idealidad y facticidad histórica y se acerca peligrosamente al progreso dialéctico hegeliano. Cf. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1988, pp. 111-140, 306-369; J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M., 1983.

18. Aquí está una de las diferencias fundamentales entre Habermas y Apel. El primero mantiene el carácter hipotético y falibilista de la reconstrucción del proceso inherente al acto de habla (pragmática reconstructivista) y rehusa la calificación trascendental que da Apel, en la línea kantiana de una pragmática trascendental, a su reconstrucción del acto de habla. El *apriori* de la comunidad ideal de comunicación es la forma apeliana de la intersubjetividad trascendental, irrebalsable como condición a la que hay que tender y con un contenido deontológico, que la hacen una nueva forma del imperativo categórico. Cf. K.-O. Apel, «El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad», en *Estudios éticos*, pp. 66-104; «Constitution du sens et justification de la validité. Heidegger a-t-il dépassé la Philosophie transcendente par sa conception de l'histoire de l'être?»: *Les Études Philosophiques* 64 (1990), pp. 373-396; «Einleitung», en *Transformation der Philosophie* I, pp. 52-76.

paradigma filosófico de la razón dialogal, en última instancia de raíces socrático-platónicas que son precursoras de la razón dialéctica especulativa de Hegel<sup>19</sup>.

Apel y Habermas explicitan lo que utilizamos y actualizamos en la argumentación, desde una autorreflexión pragmática. Desde esta perspectiva, la razón humana no se reduce a razón instrumental o estratégica sino que abarca la razón hermenéutica y ética, presupuesta en todo diálogo razonado y argumentado. Nos comunicamos y consensuamos la interpretación desde la que explicamos el mundo. Esta ética del discurso tiene implicaciones sociopolíticas, ideológicas y éticas. Hay que eliminar todo lo que se opone a la plena discusión, comunicación y argumentación de sujetos racionales libres, todo lo que impide el reconocimiento personal del otro como igual (dotado de razón y capaz de consensuar la acción sobre el mundo y en la sociedad). El carácter dialogal de la razón lleva consigo el reconocimiento implícito de los otros y el carácter constitutivo de éstos para las propias opciones racionales (que siempre están mediadas lingüísticamente).

Llegamos así a un procedimiento de fundamentación de los valores, que ya no son el fruto del mero decisionismo. Asumimos el pluralismo ético, sin caer en el relativismo irracionalista, propugnamos una teoría consensual de la verdad contra la teoría de la correspondencia de raíz solipsista, postulamos el sentido comunicacional del lenguaje por el mero hecho de hablar y de pretender comunicarnos, y establecemos el control intersubjetivo contra el mero subjetivismo intencional. De esta forma, la comprensión y la comunicación, enraizadas en la dimensión pragmática del lenguaje, vuelven a encontrar su sitio en la tradición filosófica, junto al canon lógico deductivo y el nivel semántico. Restablecemos la unidad de la razón y mantenemos su pluriformidad, que es la que permite hablar de la pluralidad de intereses del conocimiento (Habermas) y de la interacción de la dimensión hermenéutica con la explicación causal analítica de las ciencias naturales (más allá de la simple complementariedad).

Volviendo al punto de partida, cómo fundamentar la ética en la época de la ciencia, y cómo establecer una fundamentación de los valores más allá del mero decisionismo privado y del consenso convencional en la esfera pública, podemos replantear el problema. El hombre aparece

19. La doble tradición kantiana y hegeliana de Apel se subraya bajo la forma de la autorreferencialidad y la autodiferenciación de la razón. K.-O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Philosophie und Poesie (Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag)*, Stuttgart, 1988, pp. 17-43.

Un excelente análisis de la pragmática referencial de Apel es el que ofrece B. Weissmahr, «Ein Vorschlag zur Theorie der retrorsiven oder transzendentalen Argumentation», en O. Muck (ed.), *Sinn gestalten (Festschrift für E. Coreth)*, Innsbruck, 1991, pp. 66-83.

No hay que olvidar las raíces aristotélicas de la dimensión pragmática de la ética, tal y como la elaboran Apel y Habermas y la insuficiencia, ya apuntada por Aristóteles, de fundar el principio de contradicción, base de toda demostración, desde la razón lógico semántica. Cf. P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, 1972, pp. 124-132.

como social y referido a los otros desde su misma racionalidad lingüística. El lenguaje nos revela hasta qué punto somos seres socializados y nos plantea el círculo hermenéutico de partir del saber social, criticarlo y buscar el consenso para nuestra conducta. Estamos vinculados a los otros y la comunicación es la que nos permite la autorreflexión desde la que trascendemos nuestros prejuicios, sin negarlos, y establecer planes de actuación así como una interpretación del mundo.

La fundamentación de las normas éticas no sería radicalmente distinta del establecimiento de hipótesis por la comunidad de científicos. En ambos casos el consenso es normativo, aunque sea falible, y sirve de criterio de verdad, siempre reformable. Se trata de una verdad hipotética, mejorable y siempre cuestionada, pero no tenemos otro medio de llegar a la verdad y siempre hemos de tender a anticipar de la mejor forma posible el acuerdo al que llegaría una comunidad ideal de comunicación que tuviera en cuenta todos los datos posibles, a nivel diacrónico y sincrónico. Desde esta perspectiva, el saber nunca puede ser absoluto y nuestra ética siempre es contextual, enraizada en el mundo de referencia desde el que reflexionamos. Ya no podemos postular la ética en base a la normatividad de la naturaleza (falacia naturalista), ni tampoco en virtud de una supuesta intencionalidad que pudiéramos abarcar de forma directa e inmediata (como pretendía Dilthey con su hermenéutica psicológica), sino que siempre estamos referidos al lenguaje, al texto social que hay que interpretar y que criticar, desde la comprensión histórica y contextualizada de la norma y la autorreflexión crítica sobre nuestra situación de intérpretes.

#### IV. LAS TRADICIONES RELIGIOSAS Y LA ÉTICA PROCEDIMENTAL

Hemos llegado así a un procedimiento de justificación filosófica de la ética, no científico sino autorreflexivo y que parte de lo que no podemos negar so pena de contradicción: nuestro carácter de seres hablantes y comunicantes. Queda sin embargo un problema fundamental: ¿cómo pasar de lo procedimental a lo sustantivo? ¿cómo superar el formalismo universal de la ética y postular contenidos concretos sobre cómo actuar en situaciones particulares? ¿cómo fundamentar la opción concreta éticamente?

Apel complementa la fundamentación última de la ética discursiva con la corresponsabilidad propia de la ética de consecuencias que permite mediar el ideal trascendental con la situación histórica concreta. El paradigma argumentativo media entre la autonomía kantiana del sujeto y la universalidad hegeliana que cuestiona el solipsismo cognitivo de Kant. La contraposición weberiana entre ética de principios y de responsabilidad cobra una nueva luz y aparece ahora como inadecuación de las condiciones sociales de aplicación respecto al grado de conciencia moral alcanzado, lo cual exige la cooperación entre los principios de la comuni-

dad ideal de comunicación y la responsabilidad ante la realidad social en la que aplicar esos principios. Se busca mediar lo universal con lo histórico social, impidiendo el formalismo vacío universalista y la absolutización del particularismo; se rechaza el relativismo cultural absoluto y el universalismo abstracto en pro de una ética del discurso que en su aplicación combina la «prudencia» aristotélica con la razón estratégica<sup>20</sup>.

La ética procedimental, deducible de las implicaciones del argumentar humano, sirve como metanorma de obligatoriedad ética, con implicaciones sociopolíticas («realizar una verdadera democracia» en la que el consenso no sea el resultado de la acción estratégica), económicas (crear una infraestructura material que haga viable la presunta igualdad y simetría de la democracia, sin degradarla a mera apariencia formal que esconde las diferencias socioeconómicas subsistentes) y epistemológicas («crítica de las ideologías» encubridoras del *statu quo*, y autorreflexividad desde la que sustentar la autonomía de la conciencia moral). Permite mediar entre el ideal universal y la aplicación particular desde una ética de responsabilidad que contextualiza el ideal contrafáctico. Atiende a las consecuencias de la acción moral y a la inseparabilidad fáctica, del hacer normado éticamente y el inevitable componente estratégico.

Apel busca mediar la comunidad ideal y la fáctica desde el complemento de ética discursiva y de responsabilidad, que atiende a las consecuencias prácticas del consenso logrado para todos los virtualmente afectados por él<sup>21</sup>. Ve la emancipación como una progresiva realización de la comunidad ideal en la real que responsablemente evita aquello que puede llevar a destruir la comunidad real existente<sup>22</sup>. Este planteamiento define la postura final de Apel, es su gran aportación a los problemas de una ética universalista y posibilita revisar el papel de las tradiciones religiosas en el ámbito público. Queda ahora evaluar su postura y también determinar sus límites.

### 1. *La pervivencia de las tradiciones sustantivistas en el marco del formalismo procedimental*

La ética discursiva, inherente a la pragmática trascendental, establece un modo de que el imperativo categórico kantiano de universalización de

20. El desarrollo de una ética de responsabilidad complementaria de la fundamentación última de la ética discursiva ha sido el objeto central de las reflexiones últimas de Apel, como consecuencia de las críticas recibidas por su abstraccionismo formal. Cf. *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1988.

21. El principio de aplicación de las normas se analiza desde una ética de responsabilidad de trasfondo weberiano y que encuentra su plasmación actual en la obra de H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Frankfurt a. M., 1977. La obra de Jonas juega un papel relevante, pero no único, en el intento de Apel de mediar entre la fundamentación de normas y su aplicación responsable.

22. Ésta es la aportación fundamental de diversos estudios, que recogen la aportación de H. Jonas y buscan una ética de dos grados distintos, contenidos en *Diskurs und Verantwortung*, pp. 38-39, 92-102, 140-153, 167-178, 179-199.



normas pueda realizarse en conexión con una situación personal particular. Se mantiene el criterio de autonomía de la conciencia, sin caer en el solipsismo del yo, y la racionalidad de la ética, susceptible de refrendo intersubjetivo. Sin embargo, este procedimiento no resuelve todos los problemas tradicionales de la ética que se han concretizado en la confrontación entre la moralidad kantiana y la eticidad objetiva de Hegel. Establece un marco formal-procedimental para refrendar las normas pero deja abierto cuál es el contenido de las normas, si éste contenido puede y debe ser necesariamente racionalizado, y no esclarece el origen y fundamento último de ellas. Los problemas de la autorreferencialidad de la razón y de la autofundamentación de la subjetividad permanecen, tanto desde un enfoque solipsista como intersubjetivo.

La referencia al mundo de la vida, irrebasable desde el lenguaje materno y la primera socialización, no es simplemente formal sino que cristaliza en una tradición sustantiva que nos marca y de la que no podemos prescindir, aunque sí sea posible relativizarla y criticarla. Desde la moralidad concreta y particular que vivimos pasamos reflexiva y críticamente a la universalización por medio de la discusión racional, pero el punto de arranque y el de aplicación final es siempre la sociedad concreta con sus contenidos materiales.

En este contexto hay que valorar la aportación de Apel: no es el origen teológico o religioso de una tradición lo que la invalida, ya que la cuestión de los orígenes es distinta de la de validez, sino el recurso a la crítica reflexiva argumentativa y universal, que permitiría su posible invalidación o su aceptación como posibilidad racional. La racionalidad sustantiva, al someterse a la crítica racional dialogal, se evitaría caer en el fundamentalismo y en una tradición cerrada en sí misma.

La subjetividad, institucionalizada socialmente, genera la tradición ética y religiosa de la comunidad concreta, desde la que, a su vez, se parte para la reflexión racional y crítica. Toda epistemología arranca en última instancia de una hermenéutica enraizada en el lenguaje, en las instituciones, en la cultura y en la economía. De ahí, el universalismo abstracto en el que fácilmente degeneraría una ética procedimental que descuidase los contenidos materiales desde los que arranca para su reflexión crítica y la mediación insustituible de la sociedad y sus instituciones. Este no es el caso de la propuesta apeliana, que pretende sólo establecer las reglas ilustradas (el discurso argumentativo público) a las que tiene que someterse toda tradición sustantiva en una era secular, posreligiosa y crítica.

No se trata de partir de cero y hacer tabla rasa con las tradiciones. La presunta superación de las tradiciones éticas, entre las cuales juega un papel la religiosa, fácilmente degeneraría en un procedimentalismo vacío de contenidos y por tanto incapaz de prescribir elementos aplicables a la sociedad concreta. Establecer un procedimiento racional para fundamentar normas no implica abstraer de la moral vivida, sino asumirla y criticarla. De ahí, al vacío moral, que resultaría compatible con el for-

malismo ético, no hay más que un paso que, en parte, estamos dando en nuestra sociedad post-ética<sup>23</sup>.

Desde esta perspectiva, las tradiciones religiosas cobran un nuevo significado y reciben una nueva tarea en el contexto de esta ética procedimental. No basta con las convicciones privadas, siempre sospechosas de irracionalidad o de dogmatismo voluntarista, ni es posible asumir una situación de gueto eclesial y religioso en el marco de una sociedad pluralista. Tampoco es posible ni deseable la uniformidad ético-moral impuesta por la correspondiente autoridad eclesiástica o religiosa, con o sin el apoyo del brazo secular, eliminando el marco de la razón dialogal-reflexiva como instancia legitimadora y crítica. Es irreversible, como exigencia ética, la herencia ilustrada que exige desde Kant que el pensamiento sea público y autónomo para someterse a la crítica y la reflexión.

Hay que abrirse, por tanto, al juego plural del debate ético en las sociedades pluralistas en las que la tradición religiosa debe participar tanto en cuanto instancia crítica e interpelante como en cuanto criticada e interpelada. Desde aquí hay que denunciar la falacia de una mera «religión privada», la dicotomía del individuo religioso y del ciudadano arreligioso, y la ideología de una fe desprovista de su dimensión pública, como si se pudieran separar tajantemente convicciones privadas y actuaciones públicas. Re caeríamos en la falacia de un sujeto solipsista que podría apartarse de la sociedad como si ésta fuera meramente externa. Hay un único sujeto en el que se mezclan e interaccionan convicciones personales y funciones públicas desde la personalidad social presente a cada individuo singular.

Desde la perspectiva de la ética procedimental, el problema de la democratización de la comunidad religiosa y del estilo no impositivo de la autoridad se plantea como un asunto de vida o muerte para la pervivencia de la religión, que no puede ser eliminado apelando a la constitución jerárquica de la iglesia o a los derechos presuntamente divinos de la autoridad. Lo que está en juego es la capacidad de la tradición religiosa de ser legitimada de forma ético racional, superando el dogmatismo o el mero decisionismo religioso, su capacidad para convertirse en interlocutora y argumentadora en la sociedad, saliendo del gueto eclesiástico a los foros seculares, y su capacidad para asumir el pluralismo de opciones éticas y políticas, más allá de un planteamiento confesional cerrado y no cuestionable.

A su vez, la pervivencia de la ética en nuestras sociedades modernas tiene mucho que ver, lo queramos o no, con la misma persistencia y eficacia de las tradiciones sustantivas, entre las que se cuentan las religiosas. De ellas vive también la racionalidad pragmático-formal defendida por Apel y Habermas, sin caer en la ilusión de la razón, que produce monstruos, que pretendería sustituir o superar (en el sentido hegeliano) con un procedimiento formalista los contenidos sustanciales de las tradiciones

23. Los principios de una «ética sin moral» y la diferenciación entre la ética y la moral han sido el objeto de la reflexión de A. Cortina, *Ética sin moral*, Madrid, 1990, espec. pp. 183-215.

éticas y que anunciaría, con una presunción desmentida por los hechos históricos, la desaparición de la religión.

La ética discursiva procedimental es insuficiente y necesita de los complementos sustancialistas no sólo para pasar de lo formalmente justo a lo conveniente y moralmente responsable, sino para pasar de una justicia formal, exigida por la ética trascendental, a una material enraizada en el contexto sociocultural. La necesaria distinción entre una moral posconvencional de principios y el trasfondo de moralidad social vivida no puede llevar a una separación tajante entre ambas, ya que es la segunda, la que suministra contenidos a los principios éticos, sometidos a la regulación formal procedimental de la ética discursiva. Pero la facticidad histórica, la moralidad enraizada institucionalmente, nunca es trascendida o superada plenamente en la ética trascendental propuesta. Los contenidos materiales siempre son socioculturales (en el sentido de la «Sittlichkeit» hegeliana o del «mundo de la vida» husserliano y heideggeriano)<sup>24</sup>. Desde esta perspectiva hay que revalorizar la experiencia y la hermenéutica respecto de la idealidad y trascendentalidad.

La insuficiencia de las éticas sustancialistas, en lo que respecta a la fundamentación, exige la ética procedimental como regulación crítica que somete los contenidos a la prueba de la argumentación y de la universalización. Esto supondría asumir con todas sus consecuencias el reto de la ilustración y avanzar con ella. Pero, a su vez, la ética de Apel es deudora de una concepción del hombre y unos valores antropológicos que son el resultado de la recepción de las tradiciones sustancialistas occidentales y que no pueden presentarse sin más como valores transculturales o como valores trascendentales puramente formales. Hay una tensión entre la pretensión de un puro formalismo procedimental y la aceptación, por otro lado, de la lógica ontogenética de la conciencia moral propuesta por Kohlberg, que implica un desarrollo sustancial, referido a la constitución filogenética de la cultura y que, en su grado superior, corresponde a la fundamentación última trascendental pragmática<sup>25</sup>

24. En realidad, la crítica hegeliana a Kant, a causa del formalismo y del universalismo abstracto de su ética de principios, puede también aplicarse en parte a la ética intersubjetiva. El problema de la mediación, e incluso de la interacción, entre principios abstractos y formales y la concreta realidad material está insuficientemente resuelto en el planteamiento apeliiano. Así lo destaca W. Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt a. M., 1986, pp. 7-12.

Por su parte J. Habermas (*Moralität und Sittlichkeit*, pp. 16-37) subraya la crítica de Hegel: la moral al abstraer de la eticidad social pierde validez para la vida cotidiana. Sin embargo, defiende que esto no es aplicable a la ética discursiva por su carácter procedimental formal. No valora, sin embargo, las implicaciones y los presupuestos del abstraccionismo descontextualizado. Hay que desmundanizar las normas para fundamentarlas y luego hay que enraizarlas en la praxis cotidiana. Es cuestionable esta descontextualización pura y trascendental, tanto en lo que respecta a la validez como a la fundamentación.

25. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, pp. 345-369. Esta teleología se refuerza cuando Apel afirma «la obligación deontológica de colaborar en el establecimiento, a largo plazo, de las condiciones de aplicabilidad de la ética del discurso. [...] La realización de los condicionamientos de aplicación de la ética del discurso se convierte ahora en un *Telos*, a cuya luz incluso las valoraciones situacionales son posibles y necesarias»: *Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva*. Conferencia tenida en Granada el 7 de noviembre de 1992.

El procedimentalismo puro no existe y la formalización apeliana se inscribe en la tradición de Occidente, con toda su carga judeocristiana y con todo el aporte humanista del universalismo del logos griego, desde los cuales se ha llegado históricamente a los mismos derechos humanos, referencia formal que luego se concretiza y materializa socioculturalmente en la pluralidad de culturas, sin que la selección formal de estos derechos deje de ser occidental. No es posible trascender totalmente los condicionamientos históricos para presentar una formalidad trascendente que no lleve las huellas de la cultura de la que parte. Al formalizar y trascender, buscando las condiciones posibilitantes de la argumentación fáctica, se mantiene la herencia, nunca plenamente superable, de la cultura material desde la que se parte.

Por eso, la separación entre lo justo y lo bueno no resulta posible en todos los casos y está ya preconditionada por la sociedad en la que se hace. El concepto de justicia, de sujeto autónomo y de universalidad desde los que se establece el diálogo presuntamente simétrico del procedimentalismo es deudor de la eticidad vivida y del estilo de vida occidental, y no puede independizarse tajantemente de él. De hecho, el procedimiento formal implica determinados presupuestos sociales y una idea de justicia que rechaza como insuficiente la mera distribución de bienes, es decir, implica una concepción sustancialista de la justicia de la que procede la formalización posterior<sup>26</sup>.

## 2. *Los límites de la ética procedimental autorreflexiva*

Desde la perspectiva apeliana, se podrían asumir las convicciones ético-religiosas, el contenido del Sermón del Monte, por ejemplo, y someterlo al «test» de su justificación pragmática, sopesando sus consecuencias sociales en un contexto social determinado, justificando y discutiendo sus propuestas de forma crítico-argumentativa. La fundamentación última vendría de la racionalidad universalista de la pragmática trascendental y no de la significación religiosa. Este procedimiento legitimador es el de una ética de mínimos y no pretende resolver todos los problemas tradicionales que plantea la ética.

Apel acepta con Kohlberg que la pregunta ¿por qué ser moral? no encuentra una fundamentación racional adecuada a nivel existencial. Tiene que ver con la problemática de sentido, a la que responden las cosmovisiones religiosas y metafísicas, y los distintos humanismos<sup>27</sup>. Sin embargo, Apel deslinda claramente esa dimensión existencial del ¿por qué ser moral? de la dimensión filosófico-racional, que permite una fundamen-

26. Estas implicaciones sustancialistas son analizadas por A. Honneth, «Diskursethik und implizites Gerechtigkeitskonzept», en *Moralität und Sittlichkeit*, Frankfurt a. M., 1986, pp. 183-193.

27. K.-O. Apel, «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins», en *Diskurs und Verantwortung*, pp. 346, 345-357.

tación a partir de los presupuestos pragmáticos trascendentales inherentes al discurso. Procede como si la problemática del sentido (a la que responde la tradición religiosa entre otras) no tuviera influencia en la misma ética, con lo que se recae en la misma dicotomía de Kant entre el ¿qué debo hacer? (propio de la ética) y el ¿qué puedo esperar? (al que intenta responder la religión)<sup>28</sup>. El «qué debo hacer» de la ética no puede deslindarse del «qué puedo esperar» al que dan una respuesta, entre otras, las tradiciones religiosas, porque el horizonte de sentido es determinante para el mismo quehacer ético, desde el cual cobra significación. El mismo Apel reconoce, además, que en todas las etapas existenciales de la conciencia moral hay siempre un elemento de decisión por la ética y por el ser moral, que no es reducible a la motivación cognitiva<sup>29</sup>.

La misma fundamentación consiste en que no podemos prescindir de los valores éticos inherentes al lenguaje, la comunicación y el discurso. Debemos afirmar esos valores, que son presupuestos irrenunciables de la comunicación argumentativa para que ésta tenga sentido. Pero siempre hay un salto entre lo que tenemos que presuponer y lo que es, del no tener más remedio que postular (sea el *cogito* individual o la intersubjetividad colectiva) a la fundamentación ontológica de esos valores. La demostración consiste en la postulación de lo que es necesario incondicionalmente para que la argumentación tenga sentido. Se trata, en realidad, de una justificación. Por eso, en la ética hay siempre un nivel último de decisión y de opción, no fundamentable pero sí justificable como convicción argumentable, que no es irracional y que recuerda la capacidad de optar del hombre, porque la libertad va más allá de los límites de la razón y ésta es siempre particular a pesar de sus pretensiones universalizables<sup>30</sup>.

Los problemas metafísicos kantianos se mantienen, a pesar de la antimetafísica que anuncia el final de la metafísica. La subjetividad, lo queramos o no, tiene mucho que ver con las preguntas últimas metafísicas a las que el hombre no puede renunciar aunque no tenga respuestas adecuadas y definitivas, como afirmó Kant en contra del positivismo. No basta con fundamentar las normas morales sino que hay que motivar racionalmente para ser moral y esa motivación no puede ser sólo cognitiva ni está al margen de la vida real. El mismo Kant no teme hablar del sen-

28. Remito a mi estudio «La religión en los límites de la razón»: *Estudios Filosóficos* 41 (1992), pp. 25-45. Intento mostrar las aporías de Kant que por una parte busca mantener la obligatoriedad moral con independencia de la felicidad humana (es decir, de la realización personal) y, por otra, cae en la cuenta del carácter inhumano y de la inconsistencia racional de su postura.

29. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, pp. 356-357, 362-369.

30. En este sentido, la ética trascendental apela a la coherencia moral del sujeto, en la que éste asume su compromiso personal y su responsabilidad ante las implicaciones de lo que dice, interpelado también por sus convicciones religiosas. El papel del sujeto, capacitado para presentar objeción de conciencia, desde sus propias valoraciones, al consenso racional alcanzado, es uno de los elementos irrenunciables de la reflexión ética. Ésta nunca se agota en la participación y discusión de los participantes. Sobre la importancia de la acción personal del sujeto como momento de la acción moral, J. Rubio Carracedo, «La irrenunciable autonomía», en J. Thiebaut (ed.), *La herencia ética de la ilustración*, Barcelona, 1991, pp. 51-72.

timiento moral, a pesar de su racionalismo, y al hablar del reino de los fines en sí se guía por una concepción de la dignidad humana que es motivante y vinculante para la obligatoriedad moral. Las motivaciones forman parte de la tradición histórica de la ética.

Esto ofrece un lugar para las tradiciones religiosas, que son codeterminantes de la subjetividad humana y que despiertan la trascendencia utópica. Por eso, la religión no es reducible a los límites de la razón ni puede prescindir de la dimensión utópica que la rebasa, ya que los fines últimos se abren a la esperanza y el deseo, y en este sentido no son racionales sino razonables, aunque tienen que ser analizados críticamente desde la razón para valorar su consistencia y plausibilidad<sup>31</sup>. La subjetividad humana no se agota en la autorreferencialidad del discurso, como parece presuponer sobre todo, Habermas, sino que la rebasa y es su presupuesto originario. Los últimos valores, en cuanto referentes y horizontes de sentido, son irrebasables e inalcanzables precisamente por ser últimos. No son fundamentables pero sí pueden analizarse críticamente para probar su consistencia, plausibilidad y razonabilidad. Por eso la ética no es indiferente al problema de la felicidad, de la realización y plenitud del hombre, aunque no pueda ni deba prescribir un canon de felicidad y tenga que contentarse con prescribir un mínimo, la justicia, para que ésta no sea imposible.

Apel se plantea el problema: distingue entre justicia y felicidad o vida buena, dando la prioridad a la primera desde la complementariedad e interacción entre ambas. «No hay que dar la primacía a la autenticidad de la vida buena, sea de individuos o comunidades particulares, sobre la autonomía de la identidad razonable». La prioridad de la ética deontológica de la justicia, establecida desde la ética discursiva, permite fundamentar las normas y encontrar soluciones para resolver las tensiones de la comunidad real entre deontología y teleología de la vida buena<sup>32</sup>.

En este sentido va mucho más lejos que Habermas, que radicaliza la distinción entre perspectiva deontológica y la evaluativa-teleológica, y tiende a una disyunción entre ambas<sup>33</sup>. El problema de la mediación entre comunidad ideal de comunicación y comunidad real de aplicación es el que ha ido acercando progresivamente a Apel a la revalorización de

31. J. A. Estrada, «La religión en los límites de la razón»: *Estudios Filosóficos* 41 (1992), pp. 25-45. Desde una perspectiva convergente, cf. H. Peukert, «Intersubjektivität-Kommunikationsgemeinschaft-Religion. Bemerkungen zur Interpretation einer höchsten Stufe der Entwicklung moralischen Bewusstseins durch K.-O. Apel»: *Archivio di Filosofia* 54 (1986), pp. 167-178.

32. Éste ha sido uno de los puntos centrales de su conferencia de Granada. No se puede «abstraer totalmente de la relación histórica» ni prescindir de las valoraciones y establecimiento individuales de fines. Este presupuesto abstractivo es el que mina la deontología kantiana y la del mismo Habermas. Cf. *Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva*. Esta revalorización de la interacción entre la vida buena y la ética discursiva de fundamentación de normas pasa por un acercamiento al comunitarismo de Ch. Taylor, al que por otra parte critica, buscando vincular la solidaridad con lo bueno de una comunidad particular y los compromisos de una justicia universalista.

33. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, pp. 99-102.

la cultura y la tradición, siguiendo su inspiración hermenéutica, y con ello a la interacción entre ética del discurso y ética de la responsabilidad: hay una obligación deontológica en colaborar para que se creen las condiciones de posibilidad que permitan realizar la comunidad ideal en la sociedad real.

Esta evolución de Apel con su progresiva preocupación por la parte B de la ética en los últimos escritos, permite superar en gran parte muchas de las críticas al abstraccionismo y trascendentalismo de la ética discursiva originaria. Sin embargo, mantiene, a pesar de todo, una distinción conceptual clara y tajante entre justicia y felicidad (sin analizar hasta qué punto los valores de la comunidad real impregnan el concepto de justicia y el mismo principio universal-procedimental del discurso) y se rechaza que la ética de mínimos de la deontología discursiva tenga que abrirse a los problemas del mundo de la vida (la felicidad en cuanto autorrealización) ya que no se puede prescribir qué es la felicidad. Pero sí hay que determinar qué es lo que hay que eliminar para que ésta no sea imposible.

Por otra parte, la eticidad vivida se alimenta de tradiciones utópicas, como las generadas por las religiones, que siempre revelan el carácter particularista de cualquier consenso histórico y resaltan el ideal contractual como el que posibilita el disenso y la crítica al *statu quo* ético alcanzado. Si no es así, el consenso alcanzado (que puede ser fáctica y materialmente una forma del contractualismo rousseauiano, legitimado desde un acuerdo que traduce la voluntad general) fácilmente se convierte en norma de verdad<sup>34</sup>. Una aportación posible de las tradiciones sustantivas religiosas es la de su carácter utópico-escatológico que relativiza la realidad dada, impide absolutizarla y postula una sociedad abierta al cambio y al futuro. Sólo si la moral se contrapone a la eticidad histórico-social se supera el peligro de confundir el ideal ético con lo racionalmente posible (con un reformismo conservador) o de identificar lo particular de la tradición con lo universal, desde la tradicional perspectiva etnocéntrica del hombre ilustrado occidental.

No es que la subjetividad provenga de la racionalidad, mucho menos de la dialogal discursiva, sino que a la inversa es su condición *sine qua non*, su matriz y su referencia constante. Lo ético, lo metafísico y lo religioso no pueden disociarse nunca totalmente, y de hecho se interfieren. El problema del sujeto, y con él la referencialidad subjetiva (aunque no se ponga en la conciencia kantiana por las críticas de Hegel, y sobre todo de Nietzsche al referente kantiano) se mantiene siempre, sea desde una perspectiva solipsista y monádica o desde la comunitaria lingüística de la filosofía apeliiana.

34. Esta crítica al consenso argumentado y a la imposibilidad fáctica de diferenciarlo de las convenciones sociales establecidas es la que desarrolla Muguerza. Además contrapone el principio del disenso como lo que posibilita el diálogo y la dinamicidad tanto del pensamiento como de la sociedad. En este sentido, reivindica la tradición kantiana de preguntas sin respuestas satisfactorias, como motor del pensamiento: cf. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, Madrid-México, 1990, pp. 244, 349-415.

No hay que olvidar que los problemas del sujeto solipsista de la filosofía de la conciencia no se resuelven del todo intersubjetivamente ya que la apropiación de los argumentos del otro desde el propio horizonte de comprensión inevitablemente revierte en el problema del *cogito* y su capacidad evaluadora e interpretativa. Además, plantea el peligro de minusvalorar el disenso ajeno y de hacerlo converger con la propia postura<sup>35</sup>.

La pervivencia de las tradiciones sustancialistas religiosas sirve también de contrapeso y de cuestionamiento a la racionalidad ilustrada, subyacente a la ética apeliana, que históricamente ha hipostatizado la razón, desvinculándola de la voluntad, del sentimiento y de la misma imaginación en la línea del formalismo kantiano. El dualismo kantiano de raíz platonizante entre el mundo de lo inteligible y de lo empírico, que lleva a la abstracción de un yo puro, mera instancia formal desencarnada, independiente de las inclinaciones y sentimientos de nuestro ser natural<sup>36</sup> pervive como tentación y como amenaza para el racionalismo procedimentalista, que abstrae del yo empírico lingüístico para postular lo racional formal, inherente a la argumentación discursiva, y que luego revierte en lo histórico concreto como instancia reguladora suprema.

La ética es, en última instancia, resultado de una antropología, que actúa como referencia heurística y normativa de todo comportamiento humano, y ésta no es reducible a lo racional, fundamentado al margen de lo utópico, de lo imaginativo y en definitiva del deseo humano que, para Hegel, siempre es el sustrato último de la socialidad humana y, por tanto, no reducible a lo racional (a pesar de su pretensión racionalista), sino que lo rebasa y lo origina, contra el mismo Hegel. El hombre no sólo se mueve por razones sino por convicciones, racionalizables pero no demostrables, que, en última instancia, siempre tienen elementos decisionistas contra una pretendida autonomía de la razón respecto de la voluntad. Esta dimensión es esencial para responder al por qué ser moral y corresponde también tradicionalmente a la ética.

De esta forma las tradiciones religiosas, con su apelación a una antropología integral, material y global, permanecen. Es una ilusión pensar en un discurso racional, inspirado en la comunidad ideal de argumentación, para subsistir y fundamentar históricamente una racionalidad ética e impedir que ésta recaiga en estratégica. Si las tradiciones religiosas, que han sido tradicional e históricamente fuentes de contenidos morales y reservas de trascendencia utópica, perecen en la sociedad tecnocrática y frecuentemente han degenerado en comportamientos estratégicos, resultaría ilusorio postular una racionalidad ética sustitutora, formal y no material,

35. W. Lütterfelds, «Die monologische Struktur des kategorischen Imperativs und Fichtes Korrektur der Diskursethik»: *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 40 (1986), pp. 87-93.

36. Las aporías de la antropología kantiana, de su racionalidad desencarnada y separada del cuerpo, y de su minusvaloración de la naturaleza humana han sido el objeto del detenido estudio de H. Böhme - G. Böhme, *Das andere der Vernunft*, Frankfurt a. M., 1985.



que podría mantener la eticidad y determinar contenidos concretos, no se sabe desde dónde, sin que ella misma acabara desapareciendo o degenerando en razón estratégica.

Otra cosa muy distinta es que los contenidos éticos postulados por las tradiciones religiosas tengan que ser sometidos a los procedimientos de la discusión racional intersubjetiva para impedir que devengan dogmas impositivos y uniformizadores o que ahoguen el pluralismo ético con su presión social. El someter los contenidos materiales propios de una ética sustantiva al procedimiento legitimador de la ética del discurso es la aportación ilustrada propia de Apel. Aquí está lo más válido de su intento, que pone un contrapeso al integrismo y fanatismo potencial de toda tradición sustancialista.

### 3. *Algunos cuestionamientos a la racionalidad consensual*

La reciprocidad ética se basa en una comprensión ilustrada del hombre, igualitario y sujeto responsable, que no está avalada por la situación histórico social concreta, y que fácilmente degenera en la racionalidad estratégica. La racionalidad ilustrada de los sujetos autónomos, desde los cuales fundamentar una ética discursiva, es radicalmente insuficiente en el contexto histórico real de una sociedad estructuralmente injusta en la que prevalece la razón estratégica y que condena a muchos sujetos, vertiente tercer mundista de la ilustración, a la situación de no-hombres, incapaces por tanto de ser portavoces y de justificar racionalmente sus pretensiones sociales, políticas, y éticas. De ahí la importancia de la aplicación de normas que constituye la parte B de la ética apeliana, en cuanto intento de mediación entre la comunidad ideal y la real.

La segunda ilustración nos muestra que la modernidad ilustrada occidental es también la generadora del mundo oprimido. El «tercer mundo» es la otra cara de la ilustración occidental y revela la facilidad con la que la razón ética argumentada deviene en la práctica histórica razón estratégica imperialista. El proseguir la obra civilizadora y extender la racionalidad superior ilustrada ha sido el pretexto histórico y la legitimación ideológica de la colonización occidental. La primacía de lo correcto, de lo justo, de lo universalizable (que son los valores inherentes al discurso procedimentalista<sup>37</sup>) se concretiza de modo diverso según el punto de partida para la reflexión y el lugar de aplicación.

El consenso racional argumentado y universalizable, puede degenerar en un nuevo sujeto, virtualmente absoluto, de la historia, suplente de Dios y fundamentador de las normas morales<sup>38</sup>. Además, presupone

37. Adela Cortina presenta estos valores y esta teleología como inherentes a la ética procedimentalista, sin recurrir a una ética sustancialista: «La razón práctica como herencia de la ilustración»: *Enrahonar* 17 (1991), pp. 31-42; *Ética sin moral*, pp. 183-215.

38. «Esa opinión [la de una comunidad científica de interpretación y experimentación ilimitada y que trabaje en condiciones ilimitadas, propuesta por Peirce] tiene que ser para nosotros idéntica a la

también la validez de las razones integrables y conjugables, la comunidad de los semejantes, y el imperativo del principio de identidad y de no contradicción, concretizados sociohistóricamente de forma fragmentaria y germinal. Este principio del consenso fácilmente se traduce al aplicarse a la comunidad real en un gueto sociocultural, etnocentrista con pretensiones de universalidad.

No se trata aquí de cuestionar el universalismo y la responsabilidad solidaria que pretende Apel, y sería injusto acusarle de pretensiones etnocentristas o sociocentristas. Lo que, sin embargo, se cuestiona es si la valoración del consenso como ideal realizable no impide ver como un valor, válido en sí mismo, la heterogeneidad de razones, enraizadas socioculturalmente, desde las que no es posible un consenso integrador precisamente por el carácter fragmentario de las culturas. No se puede postular que las culturas constituyen paradigmas inconmensurables, lo cual imposibilitaría la comunicación y la hermenéutica, pero tampoco se puede presumir que el consenso sea fácticamente posible e incluso que siempre sea racionalmente lo más válido y deseable, sin caer en la cuenta de que la heterogeneidad cultural es un valor en sí mismo, deseable y potenciabile, que estaría en consonancia con la opacidad de lo real que nunca es plenamente racionalizable e integrable en un concepto unitario.

Por su parte, el oprimido (en lo cultural tanto como en lo económico) no puede articular su disenso ni fundamentarlo argumentativamente respecto al consenso ilustrado de los sujetos hegemónicos. La marginación le incapacita para apelar racional-argumentativamente y participar en un consenso ilustrado. Precisamente porque no se valora suficientemente la «eticidad sociocultural» como la que determina los contenidos materiales de todo posible consenso y como punto de partida de toda argumentación no se atiende suficientemente a la incapacidad del otro.

El consenso como elemento originario fundamentador y como ideal último de la ética, presupone la comunidad de semejantes, la simetría de los sujetos que convergen en un acuerdo integrador. Esta concepción corresponde a la de la modernidad ilustrada, que en última instancia reduce al otro a semejante, sin que la heterogeneidad del otro sirva para cuestionar los propios moldes de racionalidad evaluadora. Esta perspectiva es más deudora de lo que quisiera de la violencia con la que Kant reduce al otro a ser representante de la humanidad, conceptualizada desde la pro-

*verdad*; es decir, como *opinión absoluta e intersubjetivamente válida* tiene que ser también —en tanto que relación ontológica no demostrable— *la representación adecuada de lo real* y el equivalente, *normativo para nosotros*, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos»: K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, 1991, p. 70.

Este texto de Apel, en el que la referencia a Dios no tiene un sentido teológico sino epistemológico, en cuanto figura del sujeto absoluto universal, ocasionó una dura réplica de Hans Albert. No se puede tomar al pie de la letra y el mismo Apel se ha referido verbalmente a él diciendo que hoy sería más prudente con estas expresiones. Expresa, sin embargo, una tendencia y un peligro siempre latente en su concepción del consenso.

pia mismidad del sujeto moral puro, que abstrae de la singularidad y alteridad empírica del otro. Se acepta al otro como «persona» y sujeto, con el que hay que contar en cuanto virtualmente implicado (el otro es un co-sujeto) pero no se valora suficientemente, a mi juicio, la heterogeneidad específica del otro que además de ser persona es diferente<sup>39</sup>. Pervive así el peligro real del etnocentrismo cerrado y de pretensiones universalistas del «*ethos* occidental».

La tendencia neoconservadora de eliminar los conflictos o limitarlos no es ajena tampoco al planteamiento apeliano, aunque Apel no lo pretenda y lucha contra él, porque mantiene como punto de partida a la sociedad ilustrada occidental que tiene que tomar decisiones y abrirse de forma virtual (desde la propia subjetividad compartida) a las consecuencias y responsabilidades que van a tener para los otros pueblos y culturas. Esta perspectiva es parcialmente válida pero insuficiente y necesita de una complementación que haga valer la diferencia irreductible del otro, sobre todo cuando se trata de los valores de comunidades reales y no del consenso utópico de la comunidad ideal inexistente.

Apel abre el yo cartesiano y la conciencia moral kantiana a la intersubjetividad de los co-sujetos argumentantes, busca integrarlos en una comunidad real de comunicación que realice el ideal de la comunidad de argumentación, pero no se toma en cuenta suficientemente la exterioridad del oprimido, desde el cual hay que enganchar con el ideal emancipatorio y regulador. El consenso, que no ha contado *a priori* con el «otro» no ilustrado se alcanza así al margen del otro, aunque para ser legitimado tenga que entrar posteriormente en discusión con él y ser revalidado.

La verdad de la razón ilustrada se muestra desde la sin razón (desde la negatividad) del oprimido, que desvela el carácter ideológico del acuerdo consensuado de los iguales o simétricos. No hay consenso válido éticamente sin tener en cuenta la asimetría y la heterogeneidad, por eso el disenso del excluido que no sabe ni puede argumentar puede ser más ético que el acuerdo consensuado de los ilustrados. Esa liberación del oprimido es la que permite también la emancipación del ilustrado, y sólo desde ahí es posible una ética universal y normativa. Ésta es la aportación, complementaria y correctiva de la apeliana, no impugnadora global de su validez, de la filosofía de la liberación latinoamericana, inspirada en Lévinas y Ricoeur, y con un claro trasfondo teológico y cristiano que en los últimos años ha servido de interpelación para el mismo Apel<sup>40</sup>.

39. Un análisis de esta problemática es el de G. Bello, «La construcción de la alteridad en Kant y Lévinas», en J. Muguerza y R. Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, 1989, pp. 576-604.

40. Dussel, que inspira en gran parte mis reflexiones sobre «el otro», no teme hablar de una «económica trascendental» en analogía a la «pragmática trascendental». La relación práctico-comunicativa no se reduce a un acto comunicativo-lingüístico sino que abarca la relación económica como algo sustancial que determina la pragmática. El «*apriori* corporal» que Apel asume, inspirándose en el «Opus postumum» de Kant, tiene que enraizarse en lo económico que determina la comunicación y el

Lo ético no está principalmente en la participación general y el acuerdo racional con pretensiones de universalidad, sino que es ético lo que puede ser universalizado tomando como punto de partida al sujeto marginado y empobrecido que no puede participar en el diálogo y al que hay que liberar. Lo ético es lo que da esperanzas y moviliza a las víctimas de la historia y es desestabilizador de la razón simétrica discursiva, radicalizando la predilección unilateral por el oprimido.

Por eso, no es el consenso y la libre argumentación lo últimamente válido, sino la opción por el oprimido, que a su vez no es totalmente racionalizable y exige elementos decisionistas y motivacionales. Lo primero es que todos puedan participar y ser sujetos, esto se deduce trascendentalmente de la comunicación discursiva como exigencia moral y exige actuar responsablemente para crear las condiciones materiales y socio-culturales desde las que se posibilite el protagonismo del otro. Este es el punto de vista de Apel y de Dussel. La diferencia está en que el segundo parte siempre del oprimido y marginado de la comunidad real: sólo luego de abolir la injusticia estructural que imposibilita la comunicación se puede plantear la búsqueda racional de consensos materiales siendo secundario, y en todo caso algo ulterior, el que se llegue a un acuerdo unánime (que en todo caso, sería siempre provisorio y fragmentario) para que exista validez ética. Esta no depende del acuerdo final concreto sino del reconocimiento fáctico y previo del otro que posibilita la participación y el acuerdo o disenso subsiguiente<sup>41</sup>.

Esto remite a una tradición ética sustancialista, privilegiar al opri-

mismo consenso racional alcanzado. Atender a todas «las necesidades y exigencias virtuales» de los potencialmente afectados incluye la dimensión económica como lugar desde el que se busca un consenso ético, que no es igual desde la óptica de los opresores que la de los oprimidos ya que todo hablante es un productor económico. Cf. E. Dussel, «Die Lebensgemeinschaft und die Interpellation des Armen», en K.-O. Apel - E. Dussel, *Ethik und Befreiung*, Aachen, 1990, pp. 70-80. La respuesta de Apel está en el mismo volumen.

A mi juicio, el punto de vista de Apel y el de Dussel no son contradictorios sino complementarios, aunque hay que dar la razón al segundo en asumir la comunidad real con sus injusticias y marginaciones como punto de partida para el planteamiento de la ética del discurso y para la trascendentalización de los presupuestos de la comunidad argumentativa como negación de la no comunicación de la comunidad fáctica. La crítica de Dussel a Apel sigue siendo válida, al margen de su intento de recuperar y actualizar la herencia de Marx. En esta misma línea de complementariedad de ambas posturas, está H. Schelkshorn, «Diskurs und Befreiung», en *Diskursethik und Befreiungsethik?*, Aachen, 1992, pp. 181-207. Sin embargo, Schelkshorn no plantea la prioridad de Dussel respecto de Apel al partir de la comunidad fáctica.

También, P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, 1990, pp. 380-393. Desde una perspectiva teológica, J. Moltmann, «Die Entdeckung der Anderen. Zur Theorie des kommunikativen Erkennens»: *Evangelische Theologie* 50 (1990), pp. 400-414; J. B. Metz, *La fe en la historia y en la sociedad*, Madrid, 1979, pp. 192-212, 241-242.

41. Este planteamiento, desde una perspectiva próxima a Lévinas y a Marx, busca posibilitar la ética desde la transformación socioeconómica. Cf. E. Dussel, «De la "pragmática trascendental" a una "economía trascendental"»: *Análisis* 27 (1990), pp. 45-80; «Die "Lebensgemeinschaft" und die "Interpellation des Armen". Die Praxis der Befreiung», en *Ethik und Befreiung*, pp. 69-96; «Die Vernunft des Anderen. Die Interpellation als Sprechakt», en *Diskursethik oder Befreiungsethik?*, pp. 96-121; «Hermenéutica y liberación»: *Analogía Filosófica* 6 (1992), pp. 165-181.

mido y unilateralmente asumirlo como punto de partida, y no meramente formal, que históricamente siempre ha estado relacionada en Occidente con el judeocristianismo, con toda su potencialidad universalista, a pesar de las válidas impugnaciones y acusaciones fácticas e históricas a las veces que ha sido inconsecuente e incluso contraria a ella. Una ética de la com-pasión (padecer con), que no es lo mismo que una ética de la lástima, rebasa la ética argumentativa y reflexiva y no está lejana de la perspectiva de Apel e incluso del mismo Habermas.

Pero además, la misma solidaridad e interrelacionalidad comunicativa y argumentativa, como ideal trascendente contrafáctico, abarca intencionalmente a las generaciones del pasado y, como observaba W. Benjamin, plantean el trasfondo teológico y religioso de todo postulado de solidaridad universal y de sentido de la historia<sup>42</sup>. La solidaridad universal no puede despreocuparse del sufrimiento y sinsentido acumulado en el pasado, sin merma de la normatividad ética que mira al futuro. Esto pertenece ya a la dimensión anamnética de la teodicea y la religión, como horizonte de trascendencia para la razón y que deja abierto el campo de la opción de sentido como parte integrante de la ética. Es, al mismo tiempo, la que permite rebasar la maximalización de la razón y la que revela el trasfondo teológico y trascendente del que habla Horkheimer para la ética en su búsqueda de sentido<sup>43</sup>.

Este horizonte de sentido, en última instancia, sigue siendo un presupuesto secularizado, una ontología referencial infundamentada racionalmente. Pertenece al área de las convicciones, que subyace a la concepción occidental del hombre, inalcanzable sin sus raíces religiosas y difícilmente mantenible si no se recurre a la tradición sustancialista humanista, griega y de raíces religiosas judeo-cristianas. La liberación del oprimido se convierte así en el test universalizable para toda ética.

42. W. Benjamin se niega a aceptar la tradición marxista de que la emancipación futura, la de la sociedad sin clases, se basa en el sufrimiento de las generaciones pasadas y de que el pasado está terminado. Benjamin se aferra al postulado cristiano de la resurrección para mantener la historia como algo abierto, cuyo sentido no se ha escrito definitivamente. Las ansias y esperanzas de las víctimas forman parte del presente, el pasado se actualiza en el hoy histórico y permite una solidaridad emancipadora. W. Benjamin, «Eduard Fuchs, der Sammler und der Historiker», en *Ausgewählte Schriften II*, Frankfurt a. M., 1966, pp. 311-315; «Über den Begriff der Geschichte», en *Gesammelte Schriften II/2*, Frankfurt a. M., 1978, pp. 691-704; R. Tiedemann, «Historischer Materialismus oder politischer Messianismus?», en *Materialien zu Benjamins Thesen «Über den Begriff der Geschichte»*, Frankfurt a. M., 1975, pp. 77-121.

H. Peukert, *Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, 1976, pp. 230-282; H. J. Jöhn, «Sozialethik im Diskurs», en E. Arens (ed.), *Habermas und die Theologie*, Düsseldorf, 1989, pp. 179-198, R. Mate, *Mística y política*, Estella, 1990, pp. 51-63, 87-105; «Marxismo y cristianismo: del diálogo político a la interpelación filosófica»: *Analogía 5* (1991), pp. 26-42.

43. Para Horkheimer toda ética reposa en última instancia en un presupuesto teológico, que no puede llevar a la afirmación positiva de Dios pero sí al ansia del Otro para que no triunfe la injusticia: H. Horkheimer, «La añoranza de lo completamente otro», en *A la búsqueda del sentido*, Salamanca, 1976, pp. 67-124; «La función de la teología en la sociedad», *Ibid.*, pp. 125-136.

MÁS ALLÁ DE LA FACTICIDAD, MÁS ACÁ DE LA IDEALIDAD  
 El postulado del progreso desde la ética discursiva  
 y la antropología trascendental-dialéctica de K.-O. Apel

*José A. Pérez Tapias*

INTRODUCCIÓN

FILOSOFÍA Y PROGRESO. LA FUERZA DE UNA FILOSOFÍA IMPOTENTE  
 EN LA ÉPOCA PERPLEJA DE LA POSMODERNIDAD

La historia tiene un sentido o, mejor dicho, ha de tenerlo, y ese sentido, que depende de lo que hagamos los hombres desde lo que sean nuestras opciones morales mediadas políticamente, no puede ser otro que el que señala un avance paulatino hacia mayores cotas de libertad y justicia. Tal es el *sentido emancipador de la historia* en virtud del cual autocomprendemos nuestra propia realidad como realidad en progresiva «humanización», ubicada entre los dos polos, que nos son constitutivos, de la tensión siempre renovada y nunca resuelta entre *facticidad e idealidad*<sup>1</sup>.

El *progreso* que cabe apreciar en la historia no se debe a ningún destino ineluctable, a ninguna fuerza sobrehumana, a ninguna «ley natural»..., sino a la razón y voluntad humanas de quienes la protagonizan. Por tanto, mirando hacia el futuro, como también asumiendo reestructivamente el pasado, sólo puede ser *postulado* desde cada presente como *progreso moral*. Así, puede hablarse de él como condición de posibilidad del *sentido* de la propia realidad histórica de los hombres, sig-

1. Aun con sus sombras, forma parte del haber del pensamiento ilustrado la afirmación del *sentido emancipador de la historia*. En nuestros días, es uno de los puntos sobre los que se concentra la crítica posmodernista, desde G. Vattimo (véase «El fin del sentido emancipador de la historia», en *El País*, 6 de diciembre 1986) hasta las posiciones, representativas de un fuerte conservadurismo filohegeliano, de F. Fukuyama (cf. «¿El fin de la historia?», en *El País*, 24 de septiembre 1989, y «El fin de la historia», en *Claves de Razón Práctica*, abril, 1990). Apel, adalid de lo que algunos han llamado la «reilustración alemana», se opone a tales planteamientos posmodernistas.

nificativa en tanto que proceso teleológicamente orientado, pero solamente comprensible como *teleologismo ético* que cuenta con la libertad del hombre como sujeto, esto es, de los hombres como co-sujetos. Hemos, pues, de progresar si más allá de la mera supervivencia física hemos de vivir con dignidad. Y en ello estamos, y desde ahí, con la intención ética y el *pathos* utópico de una racionalidad íntegramente humana, que se despliega en el disciplinado ejercicio del discurso argumentativo, sostiene Apel el *postulado del progreso* como piedra angular de su propuesta filosófica.

K.-O. Apel, exponente junto con J. Habermas de la *ética discursiva*, a la que da el sesgo propio de su empeño fundamentador pragmático-transcendental, aparece también como representante de un reelaborado pensamiento dialéctico de clara intención utópica, que no oculta su carácter de heredero crítico de la Ilustración, dispuesto a mantener viva dicha herencia en el contexto de una época *posmoderna* cargada de perplejidades. La vertiente positiva de esa *posmodernidad* supone la caída de viejos dogmas y el cuestionamiento radical de las pretensiones excesivas de una razón automitificada en su unidimensionalidad; la *posmodernidad* nos sitúa en la incertidumbre y nos obliga a replantear muchas cosas —entre otras, las tareas y la especificidad de la misma reflexión filosófica—. En la vertiente negativa, encontramos un relativismo extremo, un desfundamiento de las posturas críticas, la renuncia a perspectivas universalistas, el acallamiento de las propuestas utópicas, la desconfianza respecto a la propia razón y, de la mano de todo ello, el resurgir neoconservador que acaban avalando los planteamientos «posmodernistas».

Apel no elude el reto de la *posmodernidad*, y articula un pensamiento *posmetafísico*, que atiende tanto a esos interrogantes recurrentes que es *necesario* afrontar —¿qué es la verdad? ¿por qué y cómo debemos ser morales?—, como a esos otros problemas a los que es *urgente* responder —así, el de la necesidad de una «macroética» capaz de orientar la praxis solidaria en los actuales procesos en los que la humanidad se juega su futuro<sup>2</sup>.

En su empresa filosófica, Apel, con plena conciencia de la *impotencia* de la filosofía en lo que a la transformación del mundo se refiere, apuesta por la *fuerza* de esa misma filosofía —*conservada* a pesar de y gracias a su *impotencia* como discurso libre de la carga de la acción, cuya imposible plena «realización» salvaguarda precisamente sus dimensiones crítica y utópica—<sup>3</sup>. La apuesta conlleva en su caso la preservación de la

2. Para el pensamiento posmetafísico, por más que siga habiendo ineludibles *cuestiones metafísicas*, no valen las *respuestas metafísicas*, inevitablemente acompañadas de presupuestos dogmáticos. Para una caracterización de tal pensamiento, basta remitirse a J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, Madrid, 1990. Apel no tiene inconveniente alguno, sino todo lo contrario, en calificar su propio pensamiento de posmetafísico (cf. «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant», en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona, 1991, pp. 147 ss., especialmente pp. 159 y 164).

3. Cf. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía I*, Taurus, Madrid, 1985, pp. 9 ss.

especificidad de la filosofía como discurso argumentativo que reflexivamente aborda lo «irrebasable» ya presupuesto en el propio ejercicio de la racionalidad. Justamente, salvando esa especificidad, que implica llevar adelante las tareas propias de fundamentación, es como la filosofía puede cumplir la necesaria función de *mediación entre teoría* —incluyendo las teorías de las ciencias particulares— y *praxis*, en aras de la más efectiva emancipación de los hombres. Para reganar, por mor de dicha emancipación, la necesaria *fuerza* para la filosofía, acomete Apel la *transformación* hermenéutico-pragmática de la misma, *via regia* para su renovación como baluarte y motor de una «Ilustración inacabada». En ese contexto, el *postulado del progreso* acaba siendo el punto de confluencia de los planteamientos apelianos y, como tal, clave hermenéutica privilegiada para acceder a su propuesta filosófica y entrever las líneas de profundización y complementación por donde transitar, *desde Apel, más allá de Apel*. Tal es la estrategia que vamos a seguir en lo que será breve recorrido por puntos y aspectos cruciales de su pensamiento, pasando desde la presentación sucinta de los mismos a la indicación de sus «zonas de sombra» y de posibles vías de esclarecimiento y desarrollo ulterior. Se persigue con ello hacer también un poco de prospectiva *a partir de Apel* puesto que, después de todo, su *transformación* de la filosofía es para impulsar el *progreso* de la misma.

#### I. APEL, PENSADOR DIALÉCTICO (DESDE Y MÁS ALLÁ DE KANT, HEGEL Y MARX)

La idea de progreso es uno de los elementos identificadores del pensamiento ilustrado, y sus avatares, convertida en mitificado centro de gravedad de diferentes construcciones ideológicas, son buena muestra de las ambigüedades y límites de la razón ilustrada. Si parte de su éxito se debe a la secularizada asunción por la razón autónoma de lo que era la visión teológica de la historia como historia de salvación, dichos límites y ambigüedades se hacen patentes en la «utopía escatologizada» que comporta, como patología congénita, el *teleologismo metafísico* que ha sido propio de concepciones ilustradas de la historia. Tal teleologismo lo encontramos en el pensamiento de Kant, cuyo carácter crítico-trascendental no le libra del fuerte escatologismo al que va a parar desde su teísmo moral. A su vez, la dialéctica hegeliana es producto refinado de esa razón histórica ilustrada, que quiere hacerse cargo de la negatividad de la historia, mas no sin dejar de ser reelaboración sutil del mismo *teleologismo metafísico*. De éste se distancia la visión de la historia sostenida por Marx, pero el objetivismo cientificista al que se escora desde su materialismo histórico le impide romper del todo con el determinismo ínsito a la concepción teleológica trasvasada con la herencia hegeliana que conserva.

Apel, por su parte, propone un *teleologismo ético* —el que implica su *postulado del progreso*—, el cual es vector central de un pensamiento ra-



dicalmente dialéctico, que es coherente al sostener una «dialéctica abierta» que se sitúa «más acá del idealismo y del materialismo», reubicación y apertura que en su caso vienen posibilitadas por la asunción transformadora del trascendentalismo kantiano. Dicha transformación del kantismo hacia una *pragmática y hermenéutica trascendentales* es lo que más se subraya del pensamiento apeliano. No hay que olvidar, sin embargo, que el marco es dialéctico, y que si hay una transformación de la filosofía trascendental kantiana, también la hay de la dialéctica hegeliana o, si se quiere, del modo de pensar dialéctico que es herencia hegeliano-marxiana. Tanto es así que Apel es bien explícito a la hora de subrayar su enfoque dialéctico, sin el cual su mismo trascendentalismo no se entiende<sup>4</sup>.

Todo ello hace de Apel un neto pensador de la *mediación*, que, al poner en interrelación diferentes tradiciones y autores, abre paso a una nueva, síntesis donde los elementos que la constituyen resultan transformados, dejando atrás las rigideces y fórmulas del pasado. Así, por ejemplo, vistas las cosas desde Kant, resultaría un maridaje imposible una «hermenéutica trascendental», como se consideraría *contra natura*, desde Gadamer, una «hermenéutica crítica». La mediación apeliana rompe los constriñentes moldes anteriores y conduce a un nuevo enfoque, que ya no es, pongamos por caso, el de Kant, sino que supone la introducción de lo trascendental en la historia, procediendo a una historificación del trascendentalismo, a una dialectización de lo trascendental, que tanto supera el trascendentalismo puro kantiano como la cerrada dialéctica absoluta de Hegel.

El pensamiento de Apel adquiere, pues, el perfil de un pensamiento hermenéutico-trascendental-dialéctico que opera, asumido el giro lingüístico-pragmático de la filosofía, en el marco del nuevo paradigma dialógico de la intersubjetividad. La visión apeliana de las tareas y método de una filosofía transformada, así como sus posturas más específicas en lo que son sus propuestas teóricas respecto a la racionalidad, la verdad, la validez normativa... y el progreso tanto gnoseológico como moral que se postula, no se entienden bien si no se calibran adecuadamente las implicaciones que supone la matriz dialéctica de su hermenéutica y su pragmática trascendentales. Concretamente, en el *postulado del progreso* que formula Apel se muestra cómo desde Kant, Hegel y Marx va más allá de ellos en ese peculiar discurrir cuya trama dialéctica conduce a la *ética discursiva*.

## II. EL POSTULADO DEL PROGRESO Y EL SENTIDO DE LA ÉTICA DISCURSIVA

La problemática ética es el núcleo fuerte de las preocupaciones de Apel. Sus líneas de trabajo vienen a confirmar que, en el *continuum* de la ra-

4. Cf. *Ibid.*, pp. 49-64.

cionalidad, la dimensión práctica polariza en torno a sí a la dimensión teórica. En la reflexión práctica la cuestión crucial para Apel es la de cómo asegurarnos de la validez universal de las normas morales, cuestión que reclama una fundamentación racional de esas normas, en la cual, en último término, habría de verse respondida la pregunta acerca de por qué ser moral. En la situación de una civilización planetaria en la que graves problemas afectan a toda la humanidad hay que afrontar la tarea de sostener, desde la racionalidad compartida por todos, una *ética universalista de la responsabilidad solidaria*, que trascienda la convencionalidad de las morales particularistas y deje atrás el inservible modelo del sistema occidental de complementariedad entre exaltación de la racionalidad científico-técnica, por un lado, y reclusión, por otro, de las normas y criterios morales en el ámbito «irracional» de las decisiones privadas. Es esa ética universalista la que resulta imprescindible para orientar el empeño colectivo por la vida en condiciones de dignidad para todos, así como el esfuerzo impostergable por garantizar la supervivencia a la que dicha dignidad confiera *sentido* «humano».

Apel acomete, pues, la tarea de ofrecer una fundamentación racional para una ética universalista, tarea que le ubica en la tradición humanista, pero que le pone en el punto de mira de multitud de ojos que sospechan de todo intento de fundamentación. Activar una «hermenéutica de la sospecha» siempre es un ejercicio necesario, pero requiere por otro lado no obturar los oídos para practicar una «hermenéutica de la escucha». Puede que sea eso lo que les haya sucedido a muchos que, esgrimiendo precisamente argumentos que no dejan de querer ser racionales, rechazan de plano toda pretensión de *fundamentación*, y más aún si se trata de una fundamentación ética. Quizá ocurra que la razón «debilitada» de la *posmodernidad* se haya resignado a verse inerte ante los fundamentismos y sea su propio temor lo que le impida distinguir entre «fundamentación» y «fundamentalismo», para rechazar la primera por no caer en lo segundo, omitiendo la denuncia de cualquier fundamentalismo como postura irracional absolutamente carente de fundamentación. Para Apel, en oposición a los posmodernistas, vale justamente lo contrario: la razón que desde su autonomía *fundamente*, es decir, *dé razón*, justifique discursivamente sus propias normas, criterios y principios, es lo único que resiste a los fundamentismos. Queda excluido todo planteamiento dogmático, y sólo hay que intentar, desde la autonomía consciente de los propios límites, ese camino que nos lleve dialógicamente a través del «estrecho» argumentativo entre la Escila del relativismo y la Caribdis del absolutismo. La clave para una ética universalista está en lograr justificar sus pretensiones de validez de manera que queden desmontadas las equiparaciones fáciles entre intersubjetividad (reducida sin más a subjetivismo) y relativismo, por un lado, y entre universalismo y absolutismo, por otro, es decir, de manera que quede desechado como falso el dilema aludido.

El camino fundamentador de Apel ya lo conocemos: es el de la au-

torreflexión de la racionalidad discursiva en pos del esclarecimiento de las condiciones de posibilidad de su propio ejercicio, partiendo del *factum* de la argumentación como situación *dialógicamente* irrebasable que marca el nivel de ultimidad al que puede acceder el empeño por la fundamentación. Así, el sentido de tal «fundamentación» no es otro que el de *fundamentación trascendental-pragmática*, que no «demuestra» (al modo de la fundamentación lógico-deductiva, inviable para el problema que nos ocupa, según su bien señalada desembocadura en el «trilema de Münchhausen» popularizado por Albert), sino que «muestra» cuáles son los *presupuestos* pragmáticos desde los que *ya siempre* operamos, no sólo al argumentar sobre normas —incluyendo el cuestionarlas—, sino al argumentar en general o incluso al hablar con pretensiones de hacernos entender como mera práctica comunicativa. En virtud de ese proceder reflexivo, específico del argumentar más propiamente filosófico, Apel «muestra» los supuestos normativos en que se apoya la práctica discursiva. Su estrategia trascendentalista aspira a hacer ver que, junto con la normatividad lingüística que necesariamente acatamos, va *ya* una *mínima* normatividad de índole moral a la que nos ajustamos si efectivamente nos queremos entender. Se puede hablar así de una *ética del discurso* que «necesariamente» seguimos puesto que actuamos desde ella siempre que pretendemos hablar con sentido, y máxime si se entra en el discurso argumentativo, con la voluntariedad que ello supone. Tal normatividad no la podemos abandonar, a no ser que no nos importe caer en *autocontradicción performativa*, y no la debemos abandonar si no queremos, de la mano del escepticismo, ir a compartir asiento junto a los cínicos. El meollo de dicha normatividad lo fija Apel en el *reconocimiento mutuo* de los hablantes como interlocutores válidos, para desde ahí, mostrada la simultánea insoslayabilidad e *irrebasabilidad* de la misma, ofrecer la *norma ética* que, procedimentalmente, es *fundamento* para asegurar la validez de cualquier otra norma moral. Tal *norma fundamental* es la que obliga a buscar el acuerdo o consenso a través del discurso en torno a la norma en cada caso en cuestión, de manera que se tengan en cuenta los intereses de *todos* los afectados y las consecuencias que previsiblemente se sigan *para cada uno* como efecto de su aplicación. Esta norma señala un *deber* incondicionado —reformulación del imperativo categórico kantiano desde los parámetros de la intersubjetividad dialógica, superando el «solipsismo metódico» que lo lastraba—.

Según Apel, lo correcto que debe hacerse, tratándose ya de normas explícitas, es, pues, lo acordado en determinadas condiciones, habida cuenta de que la norma fundamental no identifica deber con consenso, sino con la *búsqueda del consenso* —así como tampoco se identifican verdad y consenso, sino que se le concede al consenso el valor de principio criteriológico para la aproximación a la verdad—. Tal imperativo de la *búsqueda del consenso* no excluye el disenso: por una parte, *cuenta con* los disensos realmente existentes, no pretendiéndose superar más que

aquéllos que tienen que ver con las cuestiones relativas a la verdad y la justicia —en ningún caso se trata de eliminar dogmáticamente el disenso, y tanto es así que va implícito en el imperativo de la *búsqueda del consenso* el rechazo taxativo de toda imposición autoritaria—; y por otra parte, *exige* disentir siempre que las condiciones dadas sean contrarias a los requerimientos del reconocimiento recíproco o que los consensos fácticos disten de responder al *principio de universalizabilidad* de los intereses, el cual debe regir el logro de los acuerdos para que sean conformes al *principio de transubjetividad* que la norma fundamental supone y hace valer como punto de arranque de la obligatoriedad moral discursivamente fundamentada.

La norma procedimentalista transubjetiva es precisamente la que permite distanciarse de los acuerdos fácticos que tienen lugar en condiciones de asimetría y bajo la prevalencia de motivos estratégicos —y con más razón de lo fácticamente impuesto, como también de lo socialmente vigente sin más—, y someterlos al juicio crítico de la razón ético-discursiva, en tanto que dicha norma apunta a lo que son las exigencias para un consenso *ideal* alcanzado en las condiciones idóneas de simetría y competencia lingüística de una comunidad ilimitada de comunicación —con palabras de Habermas: en una situación de habla libre de relaciones de dominio—. De lo que se trata al tender hacia ese *ideal* de comunidad de comunicación —que en tanto comunidad que siempre sería *humana* no implica ni la total transparencia ni el pleno acuerdo perfectamente logrados— es de que *efectivamente* todos puedan disentir, es decir, *todos puedan decir su palabra*, y no sólo aquéllos que por su situación de dominio imponen su «disenso» a los que no les queda más remedio que «consentir», reducidos al silencio. La *búsqueda del consenso* ha de pasar, pues, *a través del disenso*, tratando de erradicar las condiciones que permiten el exclusivo «disentir» impositivo de quienes dominan para ir hacia condiciones igualitarias para el mismo disenso, que en cualquier caso no puede ser estación definitiva en lo que respecta a esas cuestiones de verdad y de justicia, con lo que ésta supone de adecuada articulación de libertad e igualdad<sup>5</sup>.

La tensión entre *facticidad* e *idealidad* que la reflexión ética saca a flote, ésa entre cuyos polos se abre el ámbito en que se desenvuelve la moralidad, es la que desde la normatividad que entrafia el discurso remite al *a priori de la comunidad de comunicación* como lo *condicionante* y *posibilitante* de todo hablar que pretende el entendimiento mutuo, y que presupone por tanto un consenso básico, en el que *ya siempre* estamos, acerca del sentido y de las reglas que rigen la praxis comunicativa y

5. Desde la interpretación aquí defendida, resulta de todo punto inaceptable que la teoría apeliano-habermasiana del consenso sea tachada de «teoría absolutista del consenso» (cf. J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, FCE, Madrid-México, 1990, p. 107). Lo mismo cabe decir de la consideración de E. Trías acerca de que Habermas —y por extensión también Apel— «lanza gérmenes de totalitarismo de nueva especie» («El horizonte de Hegel», en *El País*, 17 de noviembre 1986).

que hacen viables sus pretensiones. Ese *a priori* es el que, cual «a priori cuasi-dialéctico», se desdobra en el *a priori* de la comunidad *real* de comunicación a la que fácticamente pertenecen los interlocutores y el *a priori* de la comunidad *ideal* de comunicación, siempre *anticipada contrafácticamente* en el despliegue de la misma pretensión de una comunicación exitosa; efectivamente, hablamos para entendernos, y argumentamos, si va en serio, desde los «acuerdos» que constituyen el consenso básico *siempre ya* presupuesto en el punto de partida para llegar a un acuerdo sobre algo —en el discurso ético, a un acuerdo sobre la corrección de una norma y su consiguiente obligatoriedad moral—. Con tal «desdoblamiento» de la comunidad de comunicación en su condición de *a priori*, el *postulado del progreso* se muestra como algo que no es en absoluto marginal en la ética de la comunicación, sino, por el contrario, como algo medular de la misma, hasta tal punto que se revela como la fuente de sentido de la praxis moral conforme a las exigencias que plantea la ética discursiva. Tanto es así que, para Apel, la norma ética fundamental se prolonga en el imperativo igualmente incondicionado de colaborar en lo posible a la *aproximación* de la comunidad *real* a la *ideal* (al *ideal* de comunicación que la acción comunicativa lleva consigo latente como *principio regulativo* y, en tanto que tal, también como *télos*), al acortamiento de la distancia entre lo condicionado-posibilitante y lo condicionante-posibilitado, habida cuenta de que el *ideal* de manera constante se está anticipando «contra-fácticamente» en la realidad y de que de lo que se trata es de conducir la *facticidad* de esa realidad hacia su *idealidad* —cabría decir que al incrementar el grado de realización efectiva del *ideal* en la *facticidad*, se vería menguado, nunca eliminado, el carácter *contra-fáctico* que reviste la necesaria anticipación del *ideal* en la realidad fáctica de la praxis comunicativa—. En este punto hay que dejar hablar a Apel, recogiendo literalmente algunas líneas de su texto más «clásico» al respecto:

Considero que el aspecto fundamental de nuestro *a priori* radica más bien en caracterizar el *principio de una dialéctica* (más acá) *del idealismo y el materialismo*. Ciertamente, quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una *comunidad real de comunicación*, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una *comunidad ideal de comunicación* que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Sin embargo, lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad *ideal* en la *real*, como posibilidad real de la sociedad real, aunque sabe que la comunidad real —incluido él mismo— está muy lejos de identificarse con la *ideal* (en la mayor parte de los casos)<sup>6</sup>.

6. K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética», en *La transformación de la filosofía* II, pp. 407-408.

Explicitado el sentido dialéctico de la contradicción que encierra el presupuesto pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación —no se trata de mera contradicción lógica o de simple oposición real—, continúa Apel subrayando que cualquier hablante, o incluso el que piensa solo, en diálogo interno, «debe también suponer que él mismo y sus interlocutores pertenecen a la comunidad *real* de comunicación, configurada histórico-socialmente y, *a la vez*, que poseen competencia, en el sentido de la comunidad *ideal*. Evidentemente, no se trata de una “contradicción” en el sentido metafórico de la lógica formal, sino en el sentido literal de la dialéctica de la historia, todavía no resuelta; una contradicción que, como dice Hegel, debemos *mantener*. Sólo podemos esperar la disolución de esta contradicción en la realización histórica de la comunidad ideal de comunicación *en la real*, tal como exige una “dialéctica entre Hegel y Marx”; en realidad, debemos postular moralmente esta disolución histórica de la contradicción». Tras estas últimas palabras, que dejan ver la mediación kantiana que se interpone en la «dialéctica entre Hegel y Marx» para reorientarla éticamente, la conclusión no se hace esperar:

A partir de esta exigencia (implícita) contenida en toda argumentación filosófica, pueden deducirse, a mi juicio, *dos principios regulativos fundamentales* para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento<sup>7</sup>.

Se trata, pues, del *postulado de la realización de la comunidad ideal de comunicación en la real*, realización respecto de la cual no haría falta decir que no cuenta con garantía alguna de éxito intrahistórico, y menos de éxito final, cosa que cae absolutamente fuera de lo que se pueda decir en un discurso racional: el ideal que se anticipa *contrafácticamente* y que hay que realizar no es el final de ninguna historia de salvación —de ningún proceso predeterminado metafísicamente—, sino el *fin* para la praxis moral que respecto a ella opera como principio regulativo y respecto de sus logros como instancia crítica. En ese sentido, la *comunidad ideal de comunicación* es la meta que entraña una utopía no escatológica, no mitificada, que no pasa por alto la finitud del hombre y la contingencia de su historia. Tal es la concepción que corresponde a la idea apeliana del progreso, deudora en gran parte de las aportaciones de Kant<sup>8</sup>.

7. *Ibid.*, p. 409.

8. Cf., por ejemplo, K.-O. Apel, «¿Vuelta a la normalidad?», en K.-O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 104.

III. LA INTENCIÓN UTÓPICA DE UNA FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA  
 SIN FUNDAMENTO ÚLTIMO. ÉTICA, UTOPIA Y PROGRESO  
 DESDE UNA ANTROPOLOGIA DE LA FINITUD Y LA AUTOTRASCENDENCIA

Es, pues, medular a la ética discursiva *postular* el progreso, como progreso ético-político necesario como condición para el sentido de la historia humana; asimismo le es propio sostener que efectivamente se ha dado progreso en la historia —reconstruible por las ciencias hermenéutico-críticas del sentido que operan según el *principio de autorrecuperación*—, de manera que se puede hablar de logros «humanizadores» irreversibles (vgr. reconocimiento universal de los derechos humanos, irreversible como cota alcanzada, aunque respecto de ellos pueda haber violaciones que supongan regresiones fácticas, pero que en todo caso son denunciabiles como tales).

El lugar clave del *postulado del progreso* en la ética discursiva hace ostensible su *intención utópica*. Es radicalmente utópica en cuanto desde la meta *para* la historia (no suprahistórica) que supone la *comunidad ideal de comunicación* —que además de la condición apriórica que hace que de continuo sea anticipada contrafácticamente, opera como baremo y como ideal regulativo para las realizaciones fácticas— siempre puede quedar cuestionada la realidad sociopolítica vigente, y tanto más cuanto más lejos esté de condiciones efectivas de libertad y justicia, a la vez que se plantea como imperativo avanzar en la línea de un modo de ser de la sociedad caracterizado por la formación *radicalmente* democrática de la voluntad política.

En cuanto pensamiento de intención utópica, el de Apel se inscribe en el marco del pensamiento utópico contemporáneo. No obstante, no se pueden olvidar sus reservas frente a toda apresurada calificación de utópico, explicitadas en sus insistentes declaraciones matizando que si la ética discursiva conlleva dicha intención utópica, no es el caso que la *comunidad ideal de comunicación* sea una utopía. Sí reconoce Apel que, debido a dicha intención, la ética discursiva hace aflorar, por una parte, la «estructura utópica del hombre» como algo inherente a su condición moral, y obliga a plantear, por otra, la necesidad de una «crítica de la razón utópica»<sup>9</sup>.

A decir verdad, Apel inicia esa crítica, aunque sin llegar del todo a una redefinición crítica del mismo concepto de utopía —lo cual acaba siendo en todo debate en torno a la utopía una necesidad insoslayable, y más si se quiere salir airoso de la confusa confrontación entre partidarios y detractores del pensamiento utópico, salida que sólo es efectiva frente a las «alianzas antiutópicas neoconservadoras» si se logra rehabilitar una noción hoy válida de utopía—. Apel distingue, ciertamente, entre «utopía necesaria» (positiva, por tanto) y «utopía peligrosa», siendo ésta última la que, como negativo utopismo, deriva hacia la «utopía totalitaria de

9. Cf. K.-O. Apel, «¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación una utopía?», en *Estudios éticos*, Alfa, Barcelona, 1986, especialmente pp. 196 ss.

planificación y orden», que es la que con razón se sitúa en el punto de mira de los críticos de la utopía. Mas por el lado neoconservador se incurre en la falacia de asimilar toda utopía, incluso todo pensamiento de intención utópica, al mencionado utopismo, viendo en la misma ética discursiva los rastros de «futurismo ético» y de tentación totalitaria propios de esas formas patológicas de pensamiento utópico que, de suyo, ya han dejado de ser tal para alimentar la más burda producción ideológica.

Apel, por su parte, y en polémica sobre todo con Popper por los excesos de su antihistoricismo, recusa la mencionada asimilación, aunque eso no obsta para que rechace la presentación *en positivo* de una utopía como tal —entendiendo por ésta la propuesta concreta de un *modo de vida* alternativo<sup>10</sup>; actualmente habría dejado de ser pertinente delinear una nueva forma de vida social con sus rasgos concretos, por mucho valor heurístico que se reconozca que tuvieron las utopías del pasado. En la idea de la *comunidad ideal de comunicación* no hay nada que señale *en concreto* una forma de vida; sólo es ideal regulativo que opera en los procesos dialógicos argumentativos y para orientar la praxis efectiva, promoviendo la búsqueda de ese consenso a través del cual sí que han de acordar los afectados lo relativo a la forma de vida que deseen. No se trata, pues, de un *modelo* utópico, ni siquiera ficcional, y no arrastra por lo demás los rasgos patológicos de las utopías del pasado, es decir, no conlleva el escatologismo portado por las visiones de la historia acuñadas en los moldes del teleologismo metafísico, incurablemente lastrado por residuos míticos que luego se ven reciclados en nuevas mitificaciones.<sup>11</sup>

La cuestión es que el pensamiento *posmetafísico* de Apel, desde la pragmática trascendental y en consonancia con la *dialéctica abierta* que propugna, defiende un *teleologismo estrictamente ético*, y contiene todos los elementos para que su intención utópica dé paso a un planteamiento nítidamente no-escatologizante. En esa dirección encontramos su idea de la *comunidad ideal de comunicación* como *ideal regulativo* y, desde tal condición, como meta que es *fin* que de ninguna manera implica un final garantizado o previsto; encontramos su concepción del proceso histórico éticamente orientado como posible proceso de «aproximación asintótica» de la comunidad real a la ideal, la cual en ningún caso va a cerrar la brecha entre la *facticidad* y la *idealidad* —si es verdad que no se trata del abismo metafísico entre «dos mundos», no lo es menos que no hay ninguna «patria» intrahistórica de la identidad—; y encontramos, asimismo, la clara concepción de un progreso *postulado* desde la condición finita del hombre, ésa que no sólo supone un *a priori de la idealidad*

10. Ese concepto restringido de «utopía concretista», presa además del mito futurista de su «plena factibilidad», es el que se halla tras la afirmación apeliiana «yo no creo en la utopía» (véase sus declaraciones a *El País*, 22 de septiembre 1989), afirmación que no entra en contradicción con la interpretación aquí sostenida de su pensamiento de intención utópica, con la utopía que supone, de la que bien puede decirse que es una *utopía sin utopismo*.

11. Cf. J. A. Pérez Tapias, «Mito, ideología y utopía. Posibilidad y necesidad de una utopía no mitificada», en *Gazeta de Antropología* 6 (1988), pp. 27-40.



dad, sino, más radicalmente si cabe, un *a priori de la facticidad*, un *a priori de la situación*, un *a priori corporal*, que señalan las raíces más hondas de lo posibilitante-condicionante en la situación existencial del hombre, la que a fin de cuentas tiene la *muerte* misma, lo absolutamente irrebasable, como límite, a la vez que como condición de posibilidad desde tal irrebasabilidad de lo que es el sentido humano, incluyendo el sentido del mismo lenguaje<sup>12</sup>.

Todo lo señalado como aquello que en la realidad humana cae del lado de la *facticidad*, es el contrapeso dialéctico de ese *a priori de la idealidad* que cabe considerar como el polo movilizador que se halla detrás del *principio de autotranscendencia* que detectamos en la «estructura utópica» del hombre, y cuyo empuje es el que hace avanzar *más allá de la facticidad*, aunque sea quedándose siempre *más acá de la idealidad*. Así, trascendiendo lo fácticamente dado, y precisamente por ello, en cada presente se desplaza hacia delante el horizonte utópico; y si éste contiene las metas que el ideal regulativo encierra, polarizando hacia sí la praxis tendente a realizar la idealidad en la facticidad, acortando en ese sentido la distancia entre ellas, lo cierto es que la facticidad nunca encarnará plenamente la idealidad, y la realidad humana no dejará de albergar el hiato en cuya abertura siempre será necesaria y posible la mediación entre una y otra. Es ahí, en ese «espacio» de mediación que caracteriza trascendental-dialécticamente a la realidad humana autotranscendente desde y en su finitud, donde tiene sus raíces el *postulado del progreso*. Siempre aparecerá como tarea pendiente el esfuerzo por aproximar la facticidad de la realidad humana a su idealidad, la cual se proyecta desde la condición de *a priori* a ideal regulativo orientador de la praxis ético-política solidaria, a la que obliga imperativamente y confiere sentido el mismo *postulado del progreso*, que se muestra como el núcleo trascendental-dialéctico de la ética discursiva.

Si todo ello delinea el perfil de un pensamiento no escatologizante que sostiene la *comunidad ideal de comunicación* como ideal regulativo para la praxis —y que además se ve mediado con la realidad por la misma exigencia ética del *principio de responsabilidad* que conduce a una «estrategia de la praxis moral» en la que nos hagamos cargo de las consecuencias de nuestras acciones—, si ello es así, decimos, tal carácter no escatológico de una *utopía sin utopismo* se ve además firmemente respaldado por el hecho de que la ética discursiva ofrezca una *fundamen-*

12. Cf. K.-O. Apel, «¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado? (¿Existencialismo, platonismo o pragmática trascendental del lenguaje?)»: *Estudios Filosóficos* 41 (1992), pp. 199-213.

Aprovechamos el momento para indicar que la muerte, como lo absolutamente irrebasable, relativiza el valor simbólico de la metáfora, ya utilizada por Kant, de la asíntota, y no sólo en lo que toca al individuo, sino también en lo que se refiere a la especie. Por lo demás, la expresión metafórica de una «aproximación asíntótica», aunque recoge la idea de la no-identidad, puede resultar equívoca, por idealista, al dejar en la penumbra las posibilidades de regresiones fácticas que implica un progreso moral que no cuenta con definitivas garantías teleológico-metafísicas.

*tación última sin un Fundamento Último*, con lo que de paso se sitúa, radicalizándola, en la estela de los pensadores de intención utópica que ya hablaron de un «trascender sin trascendencia» (Bloch) o que sugirieron un «mesianismo sin Mesías» (Fromm). Se trata en Apel de una fundamentación pragmático-trascendental que es *última* por el nivel de ultimidad (irrebasabilidad) al que llega la autorreflexión. La razón no puede ir más allá (o más acá), y de ninguna manera se pretende reeditar el clásico «discurso del fundamento». Ahora no se brinda acceso alguno a un Fundamento Último —ni a ningún Origen Primero, que tanto da—, sino sólo la ubicación reflexiva en ese nivel de lo trascendental.

Haciéndose eco de la fórmula de Dostoievski «si Dios no existe, todo está permitido», mas rechazando el dilema que ella encierra de o una moral heterónoma absoluta o un total relativismo moral, Apel no deja de enfrentarse a otro en que queda superado el pseudodilema anterior: la fundamentación ética remite o a Dios o al «juego trascendental del lenguaje»<sup>13</sup>. Excluida la primera alternativa como vía de fundamentación por la que pueda discurrir una racionalidad autónoma y limitada, que de hacerlo recaería dogmáticamente en planteamientos metafísicos precríticos o al margen de la crítica, sólo queda como transitable la segunda, que es la solución apeliana. Ésta para nada habla de un Fundamento metafísico suprahumano —y nada humano, por su finitud, puede ser Fundamento—; el «juego trascendental del lenguaje» no sale de la condición finita del hombre —por *trascendental* no deja de ser *humano*—, y la vía de fundamentación que a él remite no carga con lastre metafísico alguno. Se trata, *posmetafísicamente*, de una vía pragmático-trascendental de fundamentación que, en el terreno de la ética, quiere serlo de una moral autónoma universalista cuyas pretensiones de corrección no se apoyan en ningún Absoluto —lo trascendente, a lo que un planteamiento pragmático-trascendental como el de Apel no se permite ni siquiera considerar como idea regulativa—. Tales pretensiones, al igual que las pretensiones de validez objetiva del discurso teórico, pasan por la intersubjetividad, mas sin que ésta se reduzca a la intersubjetividad que comporta cualquier consenso fáctico. Ni nada se absolutiza, ni de ninguna manera se confunden corrección o validez objetiva con carácter absoluto.

En consonancia con todo lo anterior, la concepción apeliana del *ideal* de comunidad de comunicación no tiene nada de escatológica —por más que en su condición de *utópica* sea heredera, y sólo heredera, de determinadas concepciones escatológicas de la tradición judeocristiana, herencia que le llega mediada por la tradición filosófica y que es asumida desde un planteamiento crítico-hermenéutico que la depura de residuos míticos<sup>14</sup>—. La pena, sin embargo, es que Apel no haya dado el

13. K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía II*, p. 374, n. 50.

14. Desde lo expuesto, que presupone la diferenciación entre *utopía* y *escatología*, no comparativos en absoluto la acusación de «escatologismo» que se hace recaer sobre Apel (véase, por ejemplo, J. Muguerza, *Desde la perplejidad*, cit., pp. 136 ss.).

paso hacia una reelaboración crítica del concepto de *utopía*, definiendo su contenido según las exigencias, por él ya tenidas tácitamente en cuenta, que ha de respetar un pensamiento utópico que no recaiga en mitificaciones, es decir, uno que sostenga una utopía no-escatológica: la utopía como ideal regulativo que, desde la *mediación* facticidad-idealidad —es la diferencia crucial con la idea regulativa kantiana—, orienta la praxis, además de exigirla moralmente, y que es instancia crítica para la evaluación ética de esa misma praxis y, en general, de las realidades y procesos sociohistóricos. Redefinida así la utopía —nada lo impide y todo parece hacerlo necesario, empezando por esa crisis del pensamiento utópico que arrastra consigo toda pretensión en cuanto al *sentido emancipador de la historia*—, se puede defender la índole utópica de la «comunidad ideal de comunicación», tratándose de una utopía, además de necesaria, *sana*, esto es, no afectada por la patología que entraña la dinámica perversa de la ideologización-mitificación.

Aceptando las virtualidades de una redefinición clarificadora como la propuesta, y a la luz, por tanto, de lo que sería la noción crítica de una sana *utopía antropológica*, rehabilitada de la mano de la ética, mejor se aprecian las «zonas de sombra» del pensamiento de Apel. En ellas encontramos cuestiones y desarrollos a los que éste, si bien es cierto que no cierra el paso, los deja, a decir verdad, en la penumbra. Seguramente se trata del precio exigido por el absorbente empeño fundamentador.

#### IV. EL «TALÓN DE AQUILES» APELIANO O EL PRECIO DEL EMPEÑO FUNDAMENTADOR

A Apel no le faltan motivos para volcar su esfuerzo en la tarea de una fundamentación «última» de la ética; a él no debe faltarle el reconocimiento de la valía de su empeño; cosa distinta es si soluciona tantos problemas como podía pensarse. Con todo, Apel sale airoso del reto asumido, por más que sus posiciones sean cuestionadas desde diversos frentes. Ciertamente, muchas de las críticas formuladas contra él pueden calificarse de injustas, en tanto se apoyan en malentendidos como los que se pueden detectar tras las acusaciones de que el consenso del que habla ahoga el necesario disenso, de que la ética discursiva conlleva una pretensión uniformizadora de tendencias cuasitotalitarias, de que su dialéctica sigue presa del determinismo hegeliano hacia la identidad absoluta, de que su trascendentalismo es incurablemente metafísico o de que incluso recae por detrás de Kant, de que la hermenéutica no puede casarse ni con el trascendentalismo ni con un enfoque crítico dialéctico sin que todo salga malparado... El desacierto de este tipo de críticas acusa en muchos casos una interpretación del discurso apeliانو regida por una concepción rígida, y en ese sentido *filosóficamente* conservadora, de lo que sea lo «trascendental», la «dialéctica», la «hermenéutica», etc.. Ahora bien, hay otra serie de puntos que se han ido señalando por diferentes au-

tores, que son los que constituyen esas «zonas de sombra» del pensamiento de Apel, pues, como anticipábamos, no es que éste los niegue, sino que no les concede la relevancia y el tratamiento que merecen<sup>15</sup>. Formulados esos puntos como interrogantes, un elenco de cuestiones pertinentes podía ser: ¿Es que no cabe de ninguna manera la *felicidad* junto al *deber* en la reflexión ética? ¿Es que la *eticidad*, poniéndonos ya en el caso deseable de una eticidad democrática, apenas deja ya lugar para la *moralidad* de los individuos? ¿Es que la racionalidad discursiva puede prescindir de todo lo relativo a la «buena voluntad»? ¿Es que el *telos* lingüístico y antropológico-existencial puede dejar eclipsadas las tendencias negativas en su contra?

A esas cuestiones se podrían añadir otras, en el bien entendido de que tratan de reflejar lo que Apel no descarta del todo, pero sin duda arrinconada en los márgenes de un discurso filosófico polarizado en torno a la fundamentación. Los interrogantes formulados señalan, pues, no límites infranqueables de la ética discursiva, sino limitaciones fácticas de lo que hasta ahora ha sido su desarrollo, y que en cierto modo pueden resultar chocantes por cuanto ella pretende ir más allá de las oposiciones entre deontologismo y teleologismo, ética formal y ética material, ética de la intención o de las convicciones y ética de la responsabilidad por las consecuencias. Si, efectivamente, Apel apunta hacia la superación de los antagonismos reseñados con una ética procedimentalista que es teleológica a fuer de deontológica, y si ya introduce la responsabilidad solidaria en el núcleo del mismo imperativo categórico reformulado que es la norma ética fundamental propuesta, igualmente es plausible que la reflexión a partir de lo que implica el *postulado del progreso* pueda ensanchar la ética y antropología apelianas para dar cabida a las respuestas que demandan los interrogantes planteados. Antes, sin embargo, de avanzar lo que pueden ser esbozos de las mismas, conviene indicar, aunque sea a modo de apresurado diagnóstico, cuál es el «talón de Aquiles» en el pensamiento de Apel que tal elenco de cuestiones pone al descubierto.

Todo planteamiento utópico se mueve, con mayor o menor acierto, en el entramado constituido por la triple dialéctica individuo-sociedad, naturaleza-cultura y presente-futuro. Depende de cómo se aborde lo relativo a cada uno de estos pares dialécticos, incluida su relación con los otros, para que la visión utópico-antropológica resultante sea de un signo u otro. En el caso de Apel, su pensamiento de intención utópica gana hondura y radicalidad respecto de otras propuestas por el enmarcamiento de ese entramado dialéctico tridimensional en la tensión entre *a priori de la facticidad* y *a priori de la idealidad* que cualifica su concepción trascendental-dialéctica. El «punto débil» viene dado sobre todo por su peculiar tratamiento de la dialéctica individuo-sociedad —aunque

15. Entre tales autores destaca A. Cortina, *Ética sin moral*, Tecnos, Madrid, 1990.

también se podría completar tal diagnóstico abundando en lo relativo a la dialéctica naturaleza-cultura, respecto de la cual vendría bien un volver la mirada a Freud y una recepción más crítica de las aportaciones provenientes de la etología y la sociobiología<sup>16</sup>—.

Apel gana la partida al dejar atrás el obsoleto *paradigma de la conciencia* y al criticar el *solipsismo metódico*. La contrapartida negativa, como exceso a corregir, de su instalarse en el nuevo *paradigma de la intersubjetividad dialógica* (el *paradigma lingüístico* de la razón dicursiva), tiene que ver con el hecho de que la atención resulte acaparada en demasía por el polo social de la dialéctica constitutiva de la realidad humana, en detrimento del individual. Quizá fuera necesario ese inesperado tributo a Marx —que por su parte no olvidó al individuo tanto como se ha solido decir—, otorgado desde el giro lingüístico-pragmático poniendo en primer plano la mediación lingüística del pensamiento, el carácter público del lenguaje y, por ende, ya que el lenguaje nos «humaniza», la constituyente dimensión social de la existencia humana. Todo ello era necesario subrayarlo, y por eso sólo hablamos del exceso de acentuación de un polo en detrimento del otro, habida cuenta de que de ninguna manera se trata en Apel de absolutización de uno a total expensa del otro. Baste recordar que él sitúa en el punto de arranque de su vía de fundamentación última de la ética el reconocimiento recíproco del otro como *persona* —exigencia de reconocimiento que es la norma moral implícita en la normatividad del discurso que supone el reconocimiento de los demás como *interlocutores* válidos—; no obstante, y por lo que a la acentuación algo unilateral que comentamos se refiere, la cuestión estriba en que la estrategia fundamentadora deja atrás ese punto de arranque, de manera que todo lo relativo a la realidad personal-individual (como la «buena voluntad», la moralidad, la felicidad...) queda relegado a los márgenes de la ética, justificando tal proceder con el mero aducir que todo eso para nada afecta a las cuestiones de fundamentación. Sin menoscabo de la validez de tal razón, mas también defendiendo que el discurso ético tiene que hacer *algo más* que fundamentar en sentido estricto, se ve como necesario recuperar para la reflexión ética todo eso que en Apel queda orillado. Una de las condiciones para ello será ampliar más la concepción antropológica de base, desbordando los límites tan queridos por Apel de una «antropología del conocimiento» —por lo demás, tampoco demasiado desarrollada—. A dicha recuperación quiere contribuir lo que sigue, partiendo *desde Apel* y, más concretamente, de lo que éste mismo deja a la sombra del *postulado del progreso* y su correspondiente formulación ético-utópica.

16. El porqué de tal apreciación se puede comprender a la vista de, por ejemplo, K.-O. Apel, «La situación del hombre como problema ético», en X. Palacios y F. Jarauta (eds.), *Razón, ética y política*, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 23-45.

V. EMANCIPACIÓN Y AUTORREALIZACIÓN.  
EL INTERÉS ÉTICO-ANTROPOLÓGICO DE LA «BUENA VOLUNTAD»

El *postulado del progreso* y el *postulado de autorrecuperación*, que ha de inspirar como su correlativo a las ciencias hermenéutico-críticas reconstructivas, permiten, y exigen, afirmar: el *sentido emancipador de la historia* ha de prolongarse hacia adelante. Para *aquí y ahora*, la ética discursiva comporta la exigencia de aproximar la comunidad *real* de comunicación a la *ideal*, y eso significa el esfuerzo por instaurar las condiciones de libertad y justicia que posibiliten una vida digna para todos, es decir, unas relaciones sociopolíticas regidas por el respeto incondicional a la dignidad de todos y el consiguiente reconocimiento a la autonomía de cada cual. Avanzar hacia esa meta —decir que es formal, y no material, no tiene mucho sentido, pues lo que se propone en la ética discursiva, superando ese antagonismo, es un procedimentalismo que, inquestionablemente, está comprometido con ciertos valores: libertad, justicia, autonomía, igualdad...—, es algo que requiere como condición indispensable, y aparte las mediaciones sociopolíticas adecuadas, el concurso de la praxis política de los individuos, movilizadas por el *interés emancipatorio* que éticamente se plasma en la personal opción moral a favor de ese ideal universalista de emancipación —con lo que en cada caso implique de *toma de partido* a favor de los que más padecen una situación de dominio—. El ideal emancipatorio universalista no es «neutro», lo que en términos de «proximidad» supone la opción por hacer justicia a favor de los «sin-poder» y por ganar una efectiva libertad para todos —que es lo que corresponde a la apeliana simetría/igualdad que se recaban como exigencias para un discurso a la búsqueda de un *acuerdo* que realmente sea tal, y no la imposición represiva y silenciante de los dominadores—.

Desde lo anteriormente expuesto, hay que resaltar dos cosas. En primer lugar, que la emancipación sobre la cual se condensa la utopía que supone el principio regulativo de la *comunidad ideal de comunicación*, es un *fin* ético-político, pero a su vez recibe una sobrecarga ulterior de sentido si se repara en que, respecto de los individuos concretos, la *emancipación*, como praxis liberadora de trabas deshumanizantes, es *para la autorrealización* de cada uno de ellos, instaurando el marco sociopolítico adecuado para hacerla posible. Cabe decir: «Trabajemos por la emancipación de todos, para que cada cual pueda tender efectivamente a su autorrealización». Esta, en cuanto logro de la «excelencia» de la propia «humanidad», puede tomarse como equivalente del concepto de felicidad, a condición de que tal equivalencia se mantenga exclusivamente para ese sentido objetivo del mismo recuperable, por su pertinencia, para la ética. Y todavía más: tal autorrealización, como «humanidad lograda», no es indiferente, cuando menos, en lo que respecta a la posibilidad y viabilidad del proceso emancipatorio mismo, ya que éste depende de la voluntad, mediada políticamente, de los individuos. Por

consiguiente, la felicidad en ese sentido, es decir, la autorrealización, *no puede* ser indiferente para la reflexión ética, y no debe serlo ni siquiera en el caso en que se considere que la dimensión *normativa* de la ética —en el sentido estricto que restringe las normas a lo relevante públicamente— tiene que ver con lo que atañe a la emancipación solamente; no hay que pasar por alto que, en todo caso, la autorrealización es objeto de juicios *evaluativos* respecto de los cuales también cabe plantearse la validez de sus criterios. La pertinencia ética de la autorrealización personal se concentra, pues, sobre aquellos aspectos de la misma que responden a exigencias necesarias para poder hablar de «logro» en el propio desarrollo humano, de manera que se trate de dimensiones reconocibles intersubjetiva e interculturalmente, que sean evaluables, por consiguiente, con criterios universalizables<sup>17</sup>. Si en el caso de la validez de las normas la «piedra de toque» fundamentadora es la *autocontradicción performativa*, se puede pensar en una vía *análoga* de justificación de criterios universalistas de evaluación que utilice como «piedra de toque» la *autocontradicción existencial*, a la que el mismo Apel se remite en ocasiones y con la cual la autocontradicción performativa estaría en último extremo relacionada —en verdad, el problema del escepticismo, que supone incurrir en esta última, no es un mero problema intelectual, y su vertiente práctica es el relativismo moral extremo, con el nihilismo que conlleva, que de ser asumidos consecuentemente sitúan de lleno a quien lo haga, más allá de lo que diga o deje de decir, de que quiera o no quiera argumentar su posición, en una autocontradicción existencial—<sup>18</sup>.

Por otro lado, y en segundo lugar, si ciertamente hay que postular el *sentido emancipador de la historia*, a sabiendas de que depende de la opción moral de los individuos, a su vez en camino de una autorrealización que no puede ser sino *solidaria*, no hay que perder de vista que el sentido de la historia no agota la «cuestión del sentido»: el individuo muere, y la muerte cuestiona todo sentido, incluido el de la historia como progreso pensado de la única forma en que cabe hacerlo *racionalmente*, esto es, como teleologismo ético. Eso quiere decir que en su vida concreta, en lo que respecta a su sentido, y conscientes de la muerte como final cierto, los individuos no pueden *esperar* a condiciones sociopolíticas de plena y ni siquiera, en muchos casos, de óptima emancipación, de manera que habrá que pensar la autorrealización incluso en medio de condiciones de opresión, lo que no cabe más que realizando su dimensión solidaria, desplegada autorrealizativamente en el esfuerzo y sacrificios volunta-

17. Hacia esa dirección parece haber evolucionado Apel, distanciándose de Habermas, al proponer «una relación de complementariedad de la filosofía moral deontológica de la justicia y la ética de la vida buena», manteniendo la prioridad de la primera (véase su conferencia incluida en este volumen sobre «Las aspiraciones del comunitarismo anglo-americano desde el punto de vista de la ética discursiva»). Aunque el avance puede considerarse tímido aún, señala una posible vía de apertura de la ética discursiva a la temática de la *autorrealización* —término quizás menos equívoco que la fórmula «vida buena»—; todo depende del alcance y manera como se plantee la susodicha «complementariedad».

18. Cf. K.-O. Apel, *Estudios éticos*, cit., p. 133.

riamente asumidos por la emancipación de todos. Así, pues, si *la autorrealización pasa por la emancipación* —por las condiciones que ésta posibilita y por el empeño en un proyecto universalista de emancipación—, también *la emancipación necesita de la autorrealización* de los individuos, o de individuos en tensión autorrealizativa: si ellos no asumen personalmente las autoexigencias para una *autorrealización solidaria*, si no hacen suya su propia autorrealización como tarea vital que ineludiblemente les incumbe, y que sólo cada uno de ellos puede emprender como cauce para afirmar existencialmente el sentido de la vida *a pesar de y contra* la muerte, entonces el ideal emancipatorio se ve desfondado y bloqueado. No es éticamente indiferente —dicho positivamente: es necesario abordarlo en el discurso ético— la respuesta que se dé a la crucial problemática que para cada uno comporta su existencia, respuesta que será tanto más «humanizante» cuanto más mire de frente al inerradicable «peso de lo trágico» de la existencia humana. Apel alude a ello de pasada, pero es obligado detenerse y añadir: no es indiferente para la misma consistencia del *postulado del progreso*.

Si a la autorrealización humana, como la dimensión personal de la *utopía antropológica* de la que la emancipación es su dimensión social, se le reconoce la importancia ética que aquí se reivindica, se está abriendo camino para profundizar y complementar la ética discursiva más allá de la problemática de su fundamentación —cuando Apel plantea la parte B, sigue pensando en términos de fundamentación, en ese caso del procedimiento de aplicación de normas—. Después de todo, al *telos* del lenguaje que la fundamentación pragmático-trascendental supone y hace valer le corresponde un más amplio *telos* antropológico-existencial, del que se puede hablar desde un discurso reconstructivo «cuasitrascendental» que no tiene por qué conllevar recaída alguna en infundados presupuestos metafísicos.

Desde el marco señalado, ampliado en la dirección propuesta, se puede recoger otra cuestión, también tocada por Apel, pero no resuelta de modo satisfactorio: la de la «buena voluntad», que por lo demás igualmente se presupone para entrar con seriedad en el discurso argumentativo en torno a normas y a la justificación de sus pretensiones de validez. Es a ese respecto donde encontramos que Apel deja el hueco necesario para un «resto decisionista» inerradicable<sup>19</sup>. Y es en torno a dicho «hueco» donde se hace pertinente recordar que si es verdad que la ética, como afirmara Kierkegaard, es un «saber que exige realización», no lo es menos que una buena fundamentación no es suficiente para llevar adelante una buena opción moral —como tampoco lo es para promover una buena opción intelectual, según muestra el caso del escéptico obstinado, lo cual hace pensar que la fundamentación ética lo es para *jus-*

19. Cf. *Ibid.*, pp. 158 s. y *La transformación de la filosofía II*, p. 412. Puede verse también K.-O. Apel, «¿Límites de la ética discursiva?», en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca, 1988, p. 234.



*tificar racionalmente*, en el mejor sentido de «dar razón» de algo, la postura del que o de los que *ya* han optado o al menos son proclives a hacerlo (lo que no deja de estar en correspondencia con el «ya siempre» performativo en la acción comunicativa) —.

La praxis moral requiere, como condición indispensable ya enfatizada por Kant, «buena voluntad», y eso, como bien dice Apel, no es problema de fundamentación, sino de motivación. Ciertamente, pero lo que cabe añadir es que, a ese respecto, no se reduce todo a mera cuestión psicológica. Se trata de algo ético-antropológicamente relevante, en relación a lo cual también puede plantearse la componente «estructural-existencial», por decirlo en términos de resonancias heideggerianas, de un cuasitrascendental «*interés por ser*» que se puede entender como dimensión cuasiapriórica análoga al interés emancipatorio, pero ahora planteada respecto de la propia autorrealización. Tal *interés* —que entre los antecedentes en cuanto a su tematización cuenta con el mismo *conatus* de Spinoza— sería el *a priori antropológico-existencial* de la «buena voluntad», desde el cual podría avanzarse en la superación del antagonismo deber-felicidad, que acaba viéndose como falso dilema desde el momento en que el deber se muestra vinculado también al propio «(auto-)interés por ser». Es por aquí por donde podría darse a su vez mayor cabida y mejor tratamiento a lo que en Apel no pasan de ser vagas alusiones al carácter motivador y movilizador de determinadas experiencias de sentido, como las que pueden expresarse a través de la religión o la poesía<sup>20</sup>.

#### VI. PROGRESO Y MEMORIA: LA «CHISPA DE LA ESPERANZA» VIENE DE ATRÁS

Si la emancipación reclama contar con la autorrealización que ella misma ha de posibilitar, si lo «bueno» que para la ética discursiva es importante que acontezca reclama la «buena voluntad» que la misma razón discursiva ha de esclarecer, igualmente la *esperanza* reclama la misma *memoria* que ha de preservar. Es por ahí por donde es necesario ir *más allá* de Apel, en un trayecto que implica el machadiano «volver la vista atrás» para que el recuerdo de las víctimas de la historia, en constante ejercicio de *solidaridad anamnética*, nos guarde de cualquier recaída en la mitología del progreso<sup>21</sup>.

El *postulado del progreso*, que en la médula del pensamiento apeliano se sostiene sobre la mediación del blochiano «principio esperanza» con el «principio responsabilidad» invocado por Jonas, no puede hacer olvidar, sino todo lo contrario, que la praxis moral que alienta y de-

20. A este respecto nos remitimos a la entrevista con el profesor Apel realizada por L. Sáez Rueda bajo el título «*Apriori de la facticidad y apriori de la idealización. Opacidad y transparencia*», recogida en este volumen.

21. Cf. M. R. Mate, *Mística y política*, Verbo Divino, Estella, 1990; y del mismo autor, *La razón de los vencidos*, Anthropos, Barcelona, 1991.

manda es la praxis que ha de asumir el hombre para su «humanización» (emancipadora y autorrealizativa) desde lo que es su situación existencial *a la vez* «desesperada y esperanzada», como el mismo Apel nos recuerda<sup>22</sup>. El *postulado del progreso* no es el aval para ningún optimismo racionalista, puesto que la esperanza en la que experiencialmente se apoya y que ético-antropológicamente tematiza no puede ser otra que esa «esperanza paradójica» a la que sólo puede corresponder un «optimismo trágico»<sup>23</sup>. Tal es el optimismo propio de una *utopía sana* cuya apoyatura crítico-hermenéutica le recuerda que la tradición emancipadora gracias a la cual podemos seguir hablando de progreso y postulándolo es una tradición cargada de sufrimiento y, por lo mismo, de anhelo de justicia. El *postulado del progreso* que nos proyecta esperanzados hacia adelante no es el postulado de ningún utopismo futurista, sino el postulado de una utopía cuyo «aún-no realizado» es compromiso para un *aquí y ahora* que no pierde de vista que la «chispa de la esperanza» viene de atrás y que buena parte de su fuerza movilizadora se la debe, como Benjamin nos hizo ver, a la «imagen de los antepasados oprimidos»<sup>24</sup>. La utopía no escatológica, no mitificada, de una ética dialógica de la responsabilidad solidaria, no debe dejar de repetirse una y otra vez que «sólo por aquéllos sin esperanza nos es dada la esperanza»<sup>25</sup>.

22. Cf. *La transformación de la filosofía II*, cit., p. 408.

23. La expresión «esperanza paradójica» nos viene sugerida por E. Fromm, *La revolución de la esperanza*, FCE, México, 1970, pp. 21-30. En cuanto al «optimismo trágico», es de Ricoeur de donde procede tan lúcida formulación (para más detalles puede verse J. A. Pérez Tapias, «Utopía y escatología en P. Ricoeur», en T. Calvo y R. Ávila (eds.), *Paul Ricoeur: Los caminos de la interpretación*, Anthropos, Barcelona, 1991, pp. 425-436).

24. Nos remitimos al respecto a las «Tesis de filosofía de la historia», donde Benjamin da cuenta de lo que puede calificarse como su concepción trágica del progreso (cf. W. Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Madrid, 1990, pp. 175 ss.).

25. «Nur um der Hoffnungslosen willen ist uns die Hoffnung gegeben»: Son las célebres palabras de Benjamin con las que H. Marcuse concluye su obra *El hombre unidimensional* (Seix Barral, Barcelona, 1968).

## FACTICIDAD Y EXCENRICIDAD DE LA RAZÓN

*Luis Sáez Rueda*

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

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

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

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

Me propongo analizar, en este contexto, el proyecto frankfurtiano, confrontándolo, en lo posible, con sus deficiencias internas. Con respecto a este objetivo, la terminología que he empleado pretende, en primer lugar, subrayar la circunstancia de que este examen coincide con el de una oposición a uno de cuyos elementos Plessner confirió un nombre fascinante en el contexto de la antropología: el de «*posición excéntrica*», una posición ligada a la condición racional, de animal autoconsciente, del hombre, y responsable de la «distancia» reflexiva que éste puede interponer entre él y el mundo<sup>1</sup>. Lo que se opone a esa *posibilidad* excéntrica de la reflexión son sus compromisos prácticos, su carácter histórico, corporal, sensible o pasional, ingredientes a los cuales es reductible, de acuerdo con versiones radicales de la filosofía, lo que llamamos «racional». Puesto que en este último caso hablamos de lo que *de facto* constituye a la reflexión y de lo que funda a lo racional en su *existencia*, me referiré a este otro polo de la oposición con el término de *facticidad*, en un sentido que, si bien evoca al heideggeriano, habrá que matizar en lo sucesivo. En segundo lugar, pretendo con ello justificar el hecho de que mi análisis tenga como hilo conductor la filosofía de K.-O. Apel, pues éste, quizás más intensamente que Habermas, ha tenido como horizonte la aludida oposición. «El pensamiento humano —dice Apel—, si pretende ser radical, debe hacer uso de esta posibilidad constitutiva para él [la de la «posición excéntrica»], y que consiste en el distanciamiento con respecto al mundo y en el autodistanciamiento» (1985, II, p. 374), aunque, simultáneamente, «una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia —esencialmente «excéntrica»— debe comprometerse céntricamente, corporalmente, aquí y ahora» (*Ibid.*, p. 93).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

1. *En un primer sentido*, concierne a la razón en cuanto objeto y sujeto de la teoría filosófica de la racionalidad. En el despliegue de esta teoría se oponen la autorreflexión filosófica, excéntrica, y la facticidad de las reglas de lo racional, pues de lo que se trata a través de ella es de un reconocer, de un esfuerzo *mayéutico* en el que, por así decirlo, la luz de la reflexión ilumina aquello que, oscuramente, hemos ya aceptado en el ejercicio efectivo de la racionalidad lingüística, como condición de su sentido y validez<sup>3</sup>.

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

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

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

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

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

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

### 1. *Facticidad racional y excentricidad autorreflexiva*

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



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

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

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

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

Ahora bien, Apel pretende reducir a cero la distancia entre *facticidad racional* y *excentricidad reflexiva* mediante la suposición de que es posible alcanzar una fundamentación definitiva, *última*, es decir, de que la autorreflexión se adueña inmediata e infaliblemente de lo ya siempre reconocido. Me gustaría mostrar que existen razones de peso para dudar del éxito de esta empresa<sup>5</sup>.

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

Apel ha explicitado el sentido de la reflexión pragmático-trascendental a través de su concepto de «*reflexión estricta*»<sup>6</sup>: ésta exige una *inflexión* del pensamiento objetivante, una nueva *actitud* autorreflexiva en la que la aparición de lo tematizado y la tematización misma se realizan al unísono, proporcionando así una comprensión *in actu* de su validez universal. Los presupuestos no son resultados de una teoría, sino que son «descubiertos» reflexivamente, en cuanto elementos que no pueden ser negados sin autocontradicción performativa, es decir, sin que entren en conflicto las dos partes, performativa y proposicional, que, como vimos, constituyen simultáneamente a todo acto de habla<sup>7</sup>.

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

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

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

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

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

## 2. «Facticidad hermenéutica-idealidad»

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

### III. OPOSICIÓN TRÁGICA ENTRE FACTICIDAD Y EXCENTRICIDAD DE LA RAZÓN

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

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

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

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

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

b) Para concebir las condiciones ideales del discurso como punto de fuga de los esfuerzos reales en el progreso y como ideal de la realidad, habría que otorgarles el carácter de condiciones *necesarias y suficientes*. En caso contrario no podrían ser tomadas como índices del progreso. Ahora bien, de que un acuerdo actual se muestre más tarde como falso, no se desprende que la falsedad del acuerdo revocado estuviese provocada por un insuficiente cumplimiento de las condiciones formales de racionalidad. Y a la inversa, que se cumplan condiciones de equilibrio argumentativo no implica, de modo inmediato, el logro de un acuerdo suficientemente fundado. Por tanto, la racionalidad formal de los consensos no es una condición suficiente de su verdad. En caso contrario, para distinguir entre dos consensos igualitarios pero divergentes en cuanto a sus resultados, tendríamos que remitir, como criterio, a otro consenso, lo cual convierte en circular y vacía a la teoría (cf. Ilting, 1976). A esto ha replicado Apel advirtiendo que sólo las condiciones ideales de una comunidad ideal de comunicación pueden coincidir con la verdad, no cualquier consenso fáctico<sup>11</sup>. Pero tampoco está justificado que en una situación ideal de habla las condiciones formales, completamente cum-

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

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

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

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

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

Por lo demás, las condiciones de la verdad no pueden hacerse dependientes, exclusivamente, de las condiciones *internas* y formales del discurso mas que retrocediendo a una versión hegelianizante de las reglas de la razón, en el cumplimiento de las cuales la verdad y la interpretación hermenéutica se despliegan a través de renovadas superaciones, como si se desplegase un absoluto. Esas condiciones internas del discurso no pueden agotar todo lo que «verdad» o «comprensión» implican<sup>12</sup>. Pero ¿no nos aproximamos con esto excesivamente a una metafísica que

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

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

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

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

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

tan como descripción del punto de fuga de nuestro crecimiento en racionalidad. Pero la circunstancia de que al *logos* pertenezcan componentes no formalizables implica también que ni siquiera podamos imaginar el presunto punto de fuga de nuestros esfuerzos. Como ha mostrado Wellmer con un ejemplo, el proceso de curación de un enfermo neurótico no coincide con la progresiva satisfacción de ciertas reglas formales. El sano y el enfermo pueden incluso estar en el mismo grado de desarrollo discursivo, en el que rigen unas determinadas reglas formales de la identidad social e individual, pero quizás el sano puede utilizar mejor dichas reglas formales que el enfermo. Su proceso de curación tiene que ver, más bien, con una capacidad no reglable para acceder a sí mismo. El *optimum* de la salud no puede ser representado en reglas. Y del mismo modo, las condiciones ideales son tal vez condiciones necesarias del progreso social, pero no expresan el *optimum* de la autocomprensión de los hombres. El interés emancipatorio de la crítica de las ideologías es legítimo, pero no podemos anticipar *a priori* el grado máximo de perfectibilidad al que aspira, igual que el neurótico no posee *a priori* la regla de su salud<sup>13</sup>.

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

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

nazi; en el ámbito de la autocomprensión individual, intentando *desafiar* autoengaños que, para expresarlo con Nietzsche y salvando las distancias, *entorpecen* tácitamente nuestra fortaleza de espíritu. Pero de los resultados posibles de este proceso negativo no se sigue que hayamos superado una etapa en la aproximación a un ideal de completitud (un supuesto ideal que atrae *eróticamente* hacia sí, desde una lejanía anticipada, la marcha racional de la historia) ni que, parejamente, hayamos reducido el espacio de nuestra oscuridad, pues si bien vamos percatándonos de lo que no queremos y no podemos permitir, no sabemos *a priori* cuál es el *optimum* de nuestra perfectibilidad al que desearíamos dirigirnos. Hacerse cargo de esta incertidumbre no coincide, sin embargo, con una renuncia resignada a *toda* idea de progreso, sino con una cautela con respecto a *una* forma de concebir el progreso, a saber, como aproximación asintótica a una meta conocida, por lo que resta como reto pensar el progreso de otro modo<sup>14</sup>.

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

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

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

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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



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

## EPÍLOGO

### «APRIORI DE LA FACTICIDAD» Y «APRIORI DE LA IDEALIZACIÓN». OPACIDAD Y TRANSPARENCIA

Entrevista con K.-O. Apel

*Luis Sáez Rueda*

#### PRESENTACIÓN

La presente entrevista fue realizada a K.-O. Apel el 4 de diciembre de 1991. El título es un índice de la temática general abordada por todas las cuestiones planteadas en aquella ocasión y contiene una propuesta de articulación del pensamiento del filósofo alemán, una estructura que éste aplica matizadamente a diversos ámbitos de su obra.

No está de más, creo, traer a la memoria brevemente los trazos fundamentales de este pensamiento y, sobre ese fondo, adelantar las claves que motivan la temática de las páginas que siguen. K.-O. Apel es, junto con Habermas, el principal representante actual de lo que viene conociéndose como *reilustración* alemana, un proyecto filosófico enraizado en las aspiraciones de la Escuela de Frankfurt y empeñado en una revitalización del pensamiento ilustrado tras las frecuentes críticas de las que éste se ha hecho acreedor, en una atmósfera intelectual impregnada por el creciente recelo ante las pretensiones universalistas y omniabarcantes de la reflexión filosófica y ante las ambiciones fundamentalistas de la *filosofía primera*.

Como un nuevo paradigma de *filosofía primera* entiende el propio Apel el carácter de su *semiótica trascendental*, que tiene por objeto la *transformación de la filosofía trascendental clásica* por medio de una reconstrucción de los logros kantianos en categorías-lingüísticas, tanto en el ámbito de la teoría del conocimiento, como en el de la ética. Y ello, porque, en cuanto *pragmática trascendental*, dicha semiótica se considera capaz de ofrecer una *fundamentación última* de la filosofía y de la ciencia.

Pragmática trascendental es el nombre de un análisis reflexivo que, concibiendo a la razón como procedimental y lingüística y a la *comunicación* como sustrato último de aquella, indaga los universales del diálogo. Es la *racionalidad comunicativa*, según este análisis, la que inevitablemente subtiende la historia entera del hombre, pues el uso del lenguaje supone ya un *acuerdo intersubjetivo* acerca de los significados y, a través de éste, acerca del ser de las cosas; cada renovación de lo histórico, cada crítica del pasado y cada inauguración de un nuevo presente, no son más que renovada forja del acuerdo, es decir, eslabones en el *diálogo* de las épocas y de las culturas. Y es también el suelo nutricio de la razón individual, que no representa otra cosa que un diálogo internalizado. Pero la renovación del acuerdo es racional en la medida en que está trabado con la discusión argumentativa, en la que las normas morales concretas y el conocimiento de lo real se fraguan tendencialmente en base a las opiniones cuya *pretensión de validez* está mejor justificada. Pues bien, tomando al discurso argumentativo como *factum* de la razón, los fundamentos últimos del *logos* coinciden ahora con aquellos elementos y parámetros que hemos asumido *ya siempre*, en cuanto seres racionales, potencialmente argumentantes: se trata de las condiciones pragmático-trascendentales del acto de argumentar.

Pragmático-trascendentalmente, dictamina el análisis, hemos reconocido nuestra pertenencia a una *comunidad real de comunicación* y anticipado las reglas de una *comunidad ideal de comunicación* en la que la ilimitada participación y el equilibrio en las posibilidades de argumentar (igualdad de derechos, respeto mutuo, etc.) garantizase un acuerdo basado en los mejores argumentos.

Estos presupuestos de la razón coimplican una teoría discursiva de la verdad y de lo correcto que condiciona el logro de una y de otro a la crítica y renovación del *consenso*, y que tiene por *idea regulativa*, aunque nunca realizable, de su progreso, a la comunidad ideal, cuyo acuerdo tendría que constar como último. Con respecto a la razón práctica, ámbito en el que, quizás, se hace más patente el carácter formal de este resultado, esta teoría permite la pluralidad de perspectivas en la dimensión de la *eticidad*, asociada a pueblos y épocas concretas, pero estableciendo, como condición de posibilidad del entendimiento, el principio *moral universal* del diálogo, imperativo categórico para toda resolución de conflictos, y la obligación, también incondicional, de realizar progresivamente las reglas de la comunidad ideal en la real.

La filosofía de Apel, en consecuencia, abordaría los problemas epistemológicos y éticos desde el punto de vista de la polaridad que los constituye: todo conocimiento y toda norma de comportamiento, en cuanto productos de una comunidad real e histórica, están afectados por la parcialidad y contingencia del tiempo y por la diversidad cultural, mas, al unísono, pretenden validez universal y, por tanto, ahora como productos de una práctica racional, suponen una condición pragmático-trascendental, ya no relativizable ni histórica ni culturalmente, que es

condición del *ejercicio* de la razón: la anticipación de un ideal en los términos descritos.

Es patente, pues, que una apuesta nuclear del pensamiento apeliano consiste en intentar congeniar las aspiraciones hermenéutica e ilustrada del pensamiento contemporáneo, afrontando el difícil análisis de ese juicio posible que articula la *facticidad* de la existencia y la *idealidad* pretendida por la razón. Este esquema, fundado en el carácter «dialéctico» del presupuesto del diálogo, está implicado, en el marco de la ética discursiva, en el problema de la aplicación a la historia de las normas universales de la moral (al menos desde *Diskurs und Verantwortung*<sup>1</sup>).

Las relaciones entre la pluralidad de los contenidos éticos y la unicidad y universalidad de las normas morales formales (eticidad-moralidad), entre racionalidad comunicativa y estratégica, entre ética y política, etc., invocarían ese mismo horizonte. Pero también ha desplegado, desde su *Transformation der Philosophie*<sup>2</sup>) un programa paralelo referido a la filosofía teórica. Así, habla de una «hermenéutica trascendental» o «normativa», de una relación entre «constitución (hermenéutica) del sentido» y «justificación (discursiva) de la validez», etc.

La entrevista parte de esta comprensión de la filosofía apeliana y solicita del filósofo una aclaración de ese difícil equilibrio entre polaridades, pues, a propósito de los problemas específicos que se plantean, el polo hermenéutico y el ilustrado parecen, a primera vista, irreconciliables: el primero sometería lo *ideal* a la diversidad propia de la *facticidad* temporal y cultural, mientras desde el segundo se sentiría la inclinación a pensar dicha facticidad como orientada al ideal, que es un ideal de conmensuración. El aspecto de esta tensión desde el punto de vista del problema del carácter y posibilidades de la reflexión filosófica misma es especialmente interesante, a mi juicio; en este punto, reflexión y facticidad parecen invocar horizontes también opuestos, pues la primera insta un ideal de *transparencia*, tanto en la comprensión mutua entre los diversos «juegos lingüísticos» del saber y de la ética, como en la propia autognosis de la razón, ideales a los que la segunda parece lastrar con los límites de una *opacidad* irredimible. Y aquí la problemática apeliana roza la discusión *modernidad-posmodernidad* tanto como la que versa sobre *hermenéutica e ilustración*.

#### ENTREVISTA

L.S.: Profesor Apel: uno de los más importantes e interesantes retos de su filosofía reside, tal vez, en su esfuerzo por interrelacionar el presupuesto

1. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1988.

2. K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1972. Existe traducción castellana de J. Chamorro, J. Conill y A. Cortina: *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid, 1985.

racional de un *apriori ideal*, el de la comunidad ideal de comunicación, anticipada en todo ejercicio de la razón, y el *apriori de la facticidad*, es decir, la dependencia de dicho ejercicio con respecto a la existencia de una comunidad real e histórica de comunicación.

En función de esto, y tanto en el ámbito de la moral como en el de la teoría del conocimiento, son enlazados universalidad e individualidad, idealidad y facticidad, reflexión y praxis, razón e historia. Y el problema, la tarea más ardua, consiste, a mi juicio, en pensar la intersección, tensión o relación «dialéctica» entre los miembros de estas polaridades.

Todas las preguntas que le plantearé a continuación aspiran a un esclarecimiento de este punto de partida.

*L.S:* En su *Transformation der Philosophie*<sup>3</sup> examina usted la interrelación entre reflexión y compromiso práctico-material en términos de una dialéctica «más allá del idealismo y del materialismo». En 1978 reconoció que las relaciones entre reflexión y experiencia, idealidad y realidad, ser y deber ser, necesitaban aún una elaboración que todavía no había usted logrado<sup>4</sup>.

¿Tiene aún a la dialéctica, por restrictiva que sea, por horizonte de tales «tensiones»?

*Apel:* Sí. La pregunta ha incidido con bastante precisión en uno de los motivos centrales de toda mi filosofía. Pues siempre me ha servido de base esa tensión entre el *apriori de la facticidad* y el *apriori de la idealización*. Ella ha caracterizado, a través de diversas fluctuaciones y variaciones del mismo tema, mi arquitectónica desde hace más de veinte años.

Yo partí de una posición hermenéutica propia. Escribí mi tesis doctoral sobre Heidegger y permanecí aún muy próximo a él en mi trabajo de habilitación, acerca de la idea del lenguaje en la tradición del humanismo. Intentaba desarrollar desde Heidegger una concepción hermenéutica, de forma semejante a Pöggeler, por ejemplo, y al modo en que Gadamer hizo esto mientras tanto, cosa que yo, sin embargo, desconocía.

Tras mi trabajo de habilitación, cuando leí *Verdad y método* de Gadamer, percibí en este libro historicismo y contextualismo, es decir, que abandonaba un polo de la tensión, el de la idealización, de lo normativo y del progreso posible. Desde entonces he acentuado la expresión «trascendental» en el título general «hermenéutica trascendental», encauzándome hacia esa «dialéctica» que usted ha caracterizado. Y creo que, efectivamente, quedan muchos problemas aún por resolver al respecto.

3. *Ibid.* II, capítulo «Reflexion und materielle Praxis» («Reflexión y praxis material»).

4. Cfr. K.-O. Apel, discusión en W. Oelmüller, *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Schöningh, Paderborn, I, pp. 183-184.

L.S.: Quisiera referirme a alguno de los aspectos controvertidos: La tensión de la que hablamos se hace patente en su proyecto de una «hermenéutica filosófica». *Por un lado*, y contra Gadamer, dicha hermenéutica tendría que estar regulada, en su opinión, por la idea de una progresiva profundización en la comprensión de la historia y en la auto-comprensión de los hombres. La meta de un acuerdo último implica la eliminación de todos los obstáculos para la comprensión. En ese contexto considera usted necesarias las «explicaciones» de las ciencias sociales<sup>5</sup>. *Por otro lado*, puesto que, por definición, una idea regulativa (la del acuerdo último) nunca podrá ser realizada fácticamente, no podemos esperar el logro de una *transparencia total* en la comprensión referida.

Este resultado parece encerrar una ambigüedad. La cuestión es la siguiente: ¿cómo deberíamos, entonces, pensar la irremediable «opacidad» que reside en la concreta comprensión de la historia y autocomprensión de los hombres, como 1) un «sentido opaco» *todavía-no explícito* (o explicado), o como 2) un sentido *inexplicitable* (o no-explicable) *por principio*?

La formulación 1) posee, tal vez, resonancias objetivistas e idealistas; la formulación 2), una resonancia metafísica. Si no acepta usted, como me parece, ninguna de estas posibilidades, ¿qué otra solución considera compatible con las premisas?

*Apel*: Su pregunta aborda un problema serio, un problema que, por lo demás, recuerda bastante al de la *cosa en sí* en Kant. Se siente uno inclinado a interpretar la alternativa 2) como la tesis de que el conocimiento no alcanza a la cosa en sí, sino sólo a meros fenómenos, lo que sería análogo al problema por usted planteado de la existencia de un sentido opaco que no podría ser esclarecido ni siquiera aproximativamente. Si es así, rechazaría la segunda alternativa, pues la tengo por una falsa interpretación que, lamentablemente, condujo a Kant a una paradoja. El de la cosa en sí es un problema ficticio que puede ser resuelto mediante la crítica del sentido.

Por otra parte, no aceptaría tampoco la primera alternativa. El sentido opaco no será nunca explicitado completamente, pero no porque constituya una cosa en sí, sino porque su aclaración es una idea regulativa.

Tendríamos que encontrar una tercera alternativa con respecto a su problema. No se trata, ni de un «todavía-no-explicitado» (lo cual, si bien no es completamente falso, resulta insuficiente, pues sugeriría que podría ser explicitado totalmente un día, lo cual es imposible), ni de un «inexplicitable por principio», con respecto al cual toda explicación constituiría un intento en vano, al no poder afectarlo. Con Peirce, que pensaba que lo real es infinitamente cognoscible, yo diría: ese sentido opaco es un

5. Véase, por ejemplo, K.-O. Apel, «¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?», en *La transformación de la filosofía*, cit., vol. II.

sentido infinitamente explicitable. Será explicitado constantemente y no es inútil querer hacerlo. En esta medida, no es algo completamente oculto, como la *cosa en sí* kantiana. Pero jamás lo poseeremos completamente explícito, porque esta esperanza atenta contra el concepto de una idea regulativa. En esta medida, nunca desaparecerá la opacidad.

*L.S.*: Me gustaría repetir la pregunta vinculándola, no a Kant, sino a Heidegger, pues así, pienso, la polaridad aludida parece más difícilmente conciliable. La ambigüedad reaparecería si comparamos dos de sus tesis al respecto. En primer lugar, que la hermenéutica normativa es completamente compatible con el punto de vista heideggeriano según el cual acontece en la historia una «revelación» y un «ocultamiento» simultáneos en la «apertura del sentido del mundo»<sup>6</sup>. En segundo lugar, y en contraposición con esto, su tesis semiótica (basada en la «máxima pragmática» de Peirce) según la cual la semiosis permite una progresiva *explicación-del-sentido*, de modo que es posible «hacer consciente tendencialmente el fundamento no disponible de nuestra pre-comprensión del mundo»<sup>7</sup>. La tesis heideggeriana implica una insuperabilidad *por principio* del ocultamiento del sentido. Sin embargo, la segunda tesis invita a pensar este ocultamiento como un *todavía-no* explícito en la conciencia, pero de explicitación posible.

*Apel*: La respuesta que ofreceré posee la misma estructura que la de la anterior. Puedo admitir completamente que hay una apertura iluminadora-ocultadora del sentido-del-mundo en términos heideggerianos, que, por ejemplo, los hombres que han vivido en la tradición occidental son partícipes, a través de su lengua específica, de una apertura del sentido muy distinta a la de los indios hopi en México, y que, por ese motivo, podrían plantear otro tipo de cuestiones, como, por ejemplo, las de la ciencia moderna (y todos nuestros conocimientos son, por así decirlo, respuesta a preguntas). Pero, por otro lado, esto no excluye, de ningún modo, que pueda tener lugar algo así como un proceso de progreso.

Yo diría que la apertura de sentido siempre está unida a un círculo hermenéutico con respecto a nuestros procesos de aprendizaje. Ciertamente, sólo nuestras experiencias posibilitan aperturas-del-sentido-del-mundo. Pero nuestras experiencias son, para hablar con Popper, un proceso de *ensayo y error* (tenemos también experiencias de falsación), y, en esta medida, repercuten también en la elaboración de nuevas aperturas-del-sentido-del-mundo. Por tanto, no estaremos ante la única ex-

6. Cf. K.-O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1989, pp. 131-175.

7. K.-O. Apel, «Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», en W. Kuhlmann et al. (eds.), *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1987, pp. 116-211, 139-140.

pectativa de una secuencia irracional de acontecimientos, o de un «comprender siempre de un modo diferente» (Gadamer), sino ante la posibilidad de que tenga lugar un proceso de corrección. Un proceso de progreso será, por ello, posible, y, en esta medida, tiene sentido también hablar, con Peirce, de una progresiva explicitación del sentido.

Sin embargo, esto no contiene ninguna incompatibilidad con la concepción heideggeriana, porque semejante proceso no encontrará jamás un final definitivo, lo cual es una implicación del concepto kantiano de una idea regulativa. En esa medida, no habrá nunca completa *transparencia*. Y, no obstante, esta posición es muy distinta a aquella en la que de lo que se trata es de un mero contextualismo, como en Gadamer, o en la que se habla de una mera sucesión de acontecimientos epocales, como en Heidegger, como si el *logos* no tuviese ya ningún significado y el tiempo, por así decirlo, tuviese la última palabra.

L.S.: Mi siguiente pregunta se refiere, no ya a la tensión entre la facticidad de nuestra historicidad real y la persecución de una comunidad ideal de comunicación, sino a ésta última. Es difícil renunciar a la tesis según la cual a la razón le es esencial plantear pretensiones de validez universal. Más resistencias encuentra, sin embargo, en el escenario actual de la filosofía, su caracterización de la idealización anticipada mediante esas pretensiones. Si la finitud es una condición de posibilidad del significado<sup>8</sup>, ¿no deberíamos pensar que todo lo que ella implica, es decir, el conflicto, la opacidad, etc., representa, no sólo un *obstáculo* para el entendimiento, sino también una fuente *positiva* e insoslayable del sentido de la comunicación lingüística? Y si esto es cierto, ¿no estaría la comunidad ideal de comunicación, en la que todo error, disenso e incompreensión han sido superados, al margen de todo lenguaje? Para hablar con Wellmer<sup>9</sup>, sin oscuridad ¿no pierde su sentido también toda forma de lenguaje? Sin embargo, desde su punto de vista, aunque ese estado ideal anticipado posee el carácter de una idea regulativa, debería ser pensado como un diálogo, un diálogo ideal.

Esta sospecha cuestiona el sentido de la idealización misma de una comunidad ideal de comunicación.

*Apel*: Como hemos dicho, permaneceremos siempre en la opacidad. Pero ahora surge algo nuevo: la opacidad, y otras condiciones de la finitud, son, ellas mismas, también condiciones de posibilidad del sentido, de forma que si fuesen eliminadas en su totalidad, serían impensables el lenguaje y el entendimiento.

Ahora bien, esto concuerda del todo con el concepto de una idea regulativa. La antinomia a la que usted alude resulta de un error de

8. Cf. K.-O. Apel, «Ist der Tod eine Bedingung der Möglichkeit von Bedeutung?», en Riedel y Mittelstrass (eds), *Vernünftiges Denken*, De Gruyter, Berlin-New York, 1978, 407-419.

9. Cf. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1986, pp. 102 ss.



Wellmer. Este autor intenta, como él mismo dice, «arrancar el velo a todo lo sagrado» y, en esa línea, sugiere imaginar la comunidad ideal de comunicación como un *factum*, para verla como una *situación* fuera del lenguaje.

Naturalmente, no podemos imaginarla como un *factum* en el tiempo y el espacio. Pero tampoco debemos hacerlo, pues con ello distorsionamos el sentido de las ideas regulativas: Kant dice expresamente que no son ideas *trascendentes*, sino *trascendentales*. De acuerdo con esto, no designan una situación *en* la historia, y tampoco un estado más allá de la historia. Su función es la de colocarnos continuamente sobre el camino, dirigir nuestras experiencias y nuestro proceso de progreso, y esto también en lo que concierne a nuestros intentos éticos de mejorar la sociedad y de disminuir la diferencia entre comunidad real e ideal de comunicación. Pero este intento no está asociado a la expectativa de que alguna vez tenga que conducir a un resultado definitivo. En tanto esto es así, no tenemos que preocuparnos por el problema planteado por Wellmer.

Ha sido especialmente Gadamer quien ha subrayado la tesis de que las condiciones de la finitud son condiciones de la comprensión, de que los prejuicios no son sólo un obstáculo, sino también una presuposición de toda comprensión. Pero Gadamer ha afirmado que existen prejuicios mejores y peores y que la comprensión es dependiente de este hecho. Desde mi punto de vista, de ahí puede extraerse la necesidad de una tarea, la de derruir los peores prejuicios y sustituirlos por los mejores, y, por tanto, la tarea de fomentar la transparencia. Esta consecuencia se revela contraria a la afirmación gadameriana de que existe únicamente un «comprender siempre de forma diferente», y contra toda forma de contextualismo, perceptible en Wellmer, en el neopragmatismo y en otros «hermeneuticistas». Yo critico en todos estos casos el haber capitulado ante la tarea de perseguir un perfeccionamiento.

Una propiedad de las ideas regulativas consiste precisamente en que nos impiden capitular ante esta tarea, lo que no significa, por otro lado, asumir la posibilidad de una situación en la que haya sido lograda la transparencia completa, como hemos dicho.

*L.S.:* Su filosofía concede una función especial, en el marco de esta tarea, a las aclaraciones proporcionadas por las ciencias sociales. ¿Cree usted todavía, como en *La transformación de la filosofía*, que el psicoanálisis puede constituir un modelo para el método de estas ciencias? En caso afirmativo, ¿qué investigaciones deberían ser desplegadas en esa dirección?

*Apel:* Sí, todavía estoy convencido de ello. Las ciencias sociales poseen hoy una tarea de complementación, en el sentido de que, por así decirlo, pueden ayudar a una hermenéutica reconstructiva posibilitando una mediación de la comprensión reconstructiva a través de las explicaciones externas.

Para esta interesante figura de pensamiento introduce hace tiempo al psicoanálisis como modelo, pero también a la crítica de las ideologías, con referencia a la cual pensaba primordialmente en el neomarxismo.

En la actualidad me gustaría acentuar que entonces no me refería a ningún contenido específico del psicoanálisis freudiano y que no me pronuncié tampoco a favor de ningún principio marxista concreto. Dentro del psicoanálisis hay alternativas, y también existen posiciones crítico-ideológicas no marxistas (como la de Foucault o la de Nietzsche). Lo que considero importante es que todos estos casos nos presentan, en general, la posibilidad de una estructura metódica de mediación como la mencionada, y precisamente allí donde hay falta de transparencia.

Un ejemplo modélico podría clarificar lo que vengo diciendo: el de la historia de la ciencia. En la línea de I. Lakatos, a quien tengo un gran aprecio, podemos distinguir entre la comprensión *interna* del progreso de una ciencia, y la explicación *externa* de aquellos aspectos que no se pueden integrar en la anterior. La clave está, pienso, en que la reconstrucción de una historia interna de progreso siempre tiene que ser la primera meta. Se debería recurrir a las explicaciones externas, que eventualmente pueden proporcionar las ciencias sociales (como la historia o la sociología de la ciencia), allí donde aparezcan inconsistencias, allí donde acciones o pensamientos no sean susceptibles de ser integrados en el contexto de una tal historia interna del progreso o de una acción motivada por buenas razones. En este punto tenemos que guardarnos de la posición exagerada que cree poder comprender la historia de la ciencia exclusivamente a partir de explicaciones externas. Pues en este caso no podríamos comprender ni siquiera qué es la ciencia y qué la distingue de otras disciplinas u oficios. Sin una anticipación idealizadora de aquello en lo que consiste una buena ciencia tampoco se puede trabajar en el ámbito de la explicación externa.

Por lo demás, en el contexto de tales explicaciones externas no podemos recurrir a motivos patológicos tal y como se hace en el psicoanálisis. Tales explicaciones poseen grados intermedios. Así, aquellas que son externas desde el punto de vista de una historia interna determinada, pueden conducir aún a otras dimensiones de la historia, internamente comprensible, del espíritu. Por ejemplo, en las obras de I. Newton encontramos afirmaciones que no son propiamente ideas de la física y que no pueden ser integradas en el marco de la historia interna de la física, pero que no son tampoco ideas patológicas. Tal es el caso de su idea de que el espacio absoluto es el *sensorium Dei*. Esta concepción puede ser muy interesante para una historia del pensamiento religioso y, por supuesto, comprensible internamente. El psicoanálisis proporciona, por el contrario, el método para una explicación de motivos que ya no se ajusta a ninguna historia (interna) del espíritu.

A pesar de ello, el psicoanálisis contiene un motivo aún que puede servir de dirección fundamental, a saber, que la no-transparencia patológica pueda ser eliminada por completo y que el paciente, en conse-

cuencia, pueda entenderse, en un nivel superior de transparencia, consigo mismo y con los demás. Esta idea, como idea regulativa de un posible progreso en el conocimiento y también en la terapia práctica de los hombres, yo la conservaría.

No puedo decir hoy qué investigaciones podrían extraerse en base a esto. Tengo que decir, sólo, que no he trabajado en este tema desde hace mucho tiempo y que la crítica de las ideologías no posee hoy la relevancia de la que gozó hace diez o quince años. Los motivos de este hecho, no obstante, no son externos, sino sólo internos.

L.S.: Le presento ahora algunas preguntas relativas al ámbito de la ética.

En el contexto del problema de la aplicación de los principios morales a circunstancias concretas ha mostrado usted la necesidad de complementar el principio formal de la parte de la ética discursiva que se abstrae de lo histórico (parte A), por medio de un principio ético de la responsabilidad, referido ya a la acción histórica (en la parte B).

Su posición al respecto se enfrenta a aquellas objeciones lanzadas a la ética formal, sobre todo desde el neoaristotelismo, que vinculan el problema de la aplicación de la moral meramente con la prudencia (*Klugheit*, *Phronesis*) o con la capacidad de juicio (*Urteilskraft*). Tales objeciones dictaminan que la aplicación de una regla no puede ser, ella misma, formalizada en otra regla. Para la aplicación de los principios formales de la moral, busca usted, por el contrario, un principio asimismo formal. El principio que ordena colaborar en la superación de la diferencia existente entre la comunidad ideal de comunicación y la real parece ser la consecuencia de este empeño y, al mismo tiempo, la idea regulativa de una mediación inevitable entre la racionalidad consensual-comunicativa y la estratégica.

Mi pregunta es la siguiente: ¿no estaría sometido, este principio formal mismo, al empleo de la prudencia o de la capacidad de juicio en su aplicación concreta? Y, entonces, ¿no persiste siempre un resto decisionista (y contextualista) en la aplicación de las normas morales universales, resto que se justifica, precisamente, en la posibilidad de una réplica como ésta, siempre renovable, del neoaristotelismo?

*Apel*: Aquí se repite, de nuevo, la misma estructura fundamental de las anteriores preguntas. Respondería a esta nueva versión del siguiente modo:

Naturalmente que persiste el resto por usted caracterizado. Es válido de modo trivial que en la aplicación de principios universales ha de tener, en último término, una función la *Phronesis* y la capacidad de juicio. Esto lo vió también Kant. Las más valiosas normas no sirven para nada si se es demasiado estúpido para su aplicación. Sin la facultad para subsumir, con capacidad de juicio, un caso bajo una regla, no son útiles ni las normas ni el trabajo de los filósofos. Pero de este problema,

siempre a la vista, no se sigue que el filósofo deba renunciar a la búsqueda de normas universales.

El problema que yo planteo es el del *paso de una moral convencional a una posconvencional*. Formulado de otro modo: el problema de cómo disminuir la diferencia entre la comunidad ideal de comunicación y la real, el de cómo eliminar los obstáculos para la aplicación de la ética discursiva (que contiene una moral posconvencional). Se trata ahora de ofrecer una fundamentación, no sólo abstracta, sino desde la reflexión responsable acerca del hecho de que una ética de principios ha de ser incorporada a una situación histórica.

Ahora tenemos que distinguir entre la situación de la aplicación de la moral en el período convencional, antes de la ilustración, y la nueva situación de una ética posconvencional que cuenta con principios universales para los hombres en general y no sólo para determinados pueblos o individuos. En la primera situación, con respecto a la cual Hegel hablaba de una *eticidad sustancial ingenua* (*unbefangene substantielle Sittlichkeit*), y en la que existía una forma de cotidianidad tradicional que determinaba las relaciones, en una situación así, se sabe, para hablar con Wittgenstein, cómo es preciso aplicar las reglas, pues se sigue, en ello, una «costumbre». En tal situación las normas universales de la moral y sus condiciones de aplicación están mutuamente «entretejidas». Cada cual sabe, por ejemplo, dónde residen las excepciones relevantes («no debes matar», pero a los enemigos sí debes matarlos, etc.). Hay allí un compromiso instalado en las condiciones del sistema de autoafirmación.

Pero en el momento en que hay una ética postilustrada, por ejemplo, una ética de principios como la discursiva, faltan las correspondientes «costumbres» de aplicación. Ahora nos encontramos claramente con que no contamos con un mundo en el que podamos suponer que los otros estarán siempre dispuestos a resolver los conflictos de acuerdo con tales principios. Y sólo ahora surge el problema primordial de la parte B de la ética.

Se trata, por consiguiente, de ofrecer, al menos, las condiciones de aplicación de la ética discursiva. Pero en una situación tal se hace preciso actuar también estratégicamente y tomar en consideración las consecuencias del seguimiento de una norma universal, como exige el concepto de una ética de la responsabilidad en el sentido de Max Weber.

Pues bien, la pregunta es la siguiente: ¿qué significa en este momento, en el cual no están dadas las condiciones de aplicación de la ética discursiva, actuar responsablemente? Podemos imaginarnos, por ejemplo, un político que tuviese la buena voluntad de actuar moralmente, pero que se encuentra frente a violentas tareas estratégicas (como es el caso de Gorbachov). En el ínterin de una situación moral tal se trata de la transición a algo nuevo. Desde el punto de vista moral, este problema no es sólo el de la utilización de la *capacidad de juicio* o de la *Phronesis* en la aplicación de normas, sino un grave problema que se ha de plantear de un modo filosófico y sistemático. No se trata sólo de un *problema de*

*aplicación*, sino de una *complementación del principio mismo de fundamentación*, a saber, de la formulación de un principio formal para la acción, en el sentido de la mencionada transición. No es sólo la vinculación a costumbres tradicionales lo que vale con respecto a la aplicación de normas, en ese paso. Ahora tiene que ser tomada en consideración una idea regulativa, la de que se ha de colaborar en el progreso que tiene por horizonte el paso a una moral posconvencional. Dicho de otro modo: la vinculación a la tradición persiste aún como necesaria, pero ella misma está sometida a reserva crítica. La nueva aplicación de las normas éticas ya no es «ingenua», en el sentido de Hegel, ya no es autocomprendible, sino que necesita de una nueva orientación, por principio formal, para garantizar que las relaciones se transformen en la dirección adecuada. Esto es lo nuevo que viene a añadirse, una tarea que es oscurecida cuando la discusión transcurre sólo en los términos de *Phronesis* o de *capacidad de juicio*.

*L.S.*: En *Diskurs und Verantwortung* expone usted el programa de una aplicación de la lógica ontogenética de la conciencia moral, fundamentada por Piaget y Kohlberg, a la dimensión filogenética de la evolución cultural humana. ¿Tiene usted previsto continuar con este programa? ¿cuáles son los principales problemas que encuentra en el marco de ese proyecto?

*Apel*: Sí, este es un extenso programa, pero, desgraciadamente, ya no soy joven. Lo he continuado en conferencias inéditas y, además, he bosquejado la transcripción de la evolución moral a la dimensión filogenética en la primera parte de *Funkkolleg Praktische Philosophie-Ethik*<sup>10</sup>.

Es posible descubrir aquí numerosas tareas, pues el proyecto debe incorporar la totalidad de la historia del espíritu y de la historia social. Recientemente me he ocupado, por ejemplo, con motivo de una conferencia ante teólogos, de la relación entre la irrupción de la filosofía y la de las religiones mundiales. Las religiones populares (*Volksreligionen*) dan paso a las religiones mundiales (*Weltreligionen*), sobre todo con la aparición de los profetas israelitas y en el cristianismo. Por medio de los precursores de la tragedia se da paso en Grecia, por otro lado, a la sofística y a la fundamentación de la filosofía. Los dos procesos son característicos de la transición a lo posconvencional. En las culturas orientales (como en China y en la India) la diferencia entre religión y filosofía no ha sido durante mucho tiempo tan nítida como en Occidente (como en los casos, por ejemplo, de san Agustín, los nominalistas, o los reformadores). En este contexto temático he asumido el desafío de indagar

10. Dos publicaciones son aquí referidas, con el mismo título y diferente subtítulo («Dialog» en la primera; «Studententexte» en la segunda): una editada por K.-O. Apel, G. Kadelbach y D. Böhler, Fischer, Frankfurt a. M., 1984; otra, editada por K.-O. Apel, D. Böhler y K.-H. Rebel, Beltz, Weinheim u. Basel, 1984. N.T.

qué podrían decir los filósofos contra la idea de que ya las religiones mundiales representan moralmente también el paso hacia lo posconvencional. Contra esto podrían argüir muchas cosas: guerras de religión, persecución de brujas, intolerancia, etc. Pero los teólogos, por su parte, podrían criticar la impotencia de la filosofía, el entumecimiento, el no-lograr-pasar a una nueva moral, y sobre todo, la carencia de una fundamentación de la moral que pueda ser efectiva.

Mi respuesta es que, en cuanto al problema de la transición a una moral posconvencional, la filosofía fundamenta un proyecto a largo plazo, el cual puede ser perseguido con sentido y con esperanza de éxito. Y podríamos llamar, finalmente, la atención sobre el hecho de que durante la constitución de todo estado progresista hay siempre un preámbulo reflexivo acerca de derechos fundamentales y derechos del hombre. Esto es sólo un ejemplo de que existe algo así como logros efectivos de la moralidad fundamentada filosófica y racionalmente. Sería preciso mencionar aquí también el intento de fundamentar un orden legal cosmopolita como proyecto ético-político, un intento que fue emprendido por Kant y que es plenamente actual.

*L.S.:* A veces alude usted a que en Kant podemos encontrar ya argumentos relativos a la investigación del progreso<sup>11</sup>. ¿Prevé usted un desarrollo más amplio de los argumentos de origen kantiano en el programa de una reconstrucción de la evolución cultural humana?

*Apel:* Sí, con toda seguridad, vincularía esto a Kant. En este contexto tengo que decir que sería un completo desacierto el interpretar, con F. Lyotard y H. Jonas, la idea kantiana de la filosofía de la historia y del progreso como una etapa previa e inferior a la de Hegel y Marx. Pues éstos últimos han reivindicado de hecho un saber acerca del transcurso necesario de la historia como proceso de progreso. Y para Kant, sin embargo, este tema concernía a una pregunta del deber moral. En esta dirección, la filosofía puede fundamentar que estamos obligados a considerar como posible el progreso y a trabajar en su favor. Hoy diría que, aunque fracasemos una y otra vez, debemos trabajar por ello haciéndonos resistentes a la frustración. El peso de la demostración recae, como aseguró ya Kant, sobre aquél que afirma la imposibilidad del progreso.

Que tengamos que intentar siempre ver en la totalidad de la historia un proceso de evolución cultural está relacionado con lo que he llamado *principio de autorrecuperación (Selbsteinholungsprinzip)*, que es un corolario de la *fundamentación última*. Esta está referida reflexivamente a aquello que presuponemos de forma innegable en el argumentar, aquello que no podemos negar sin incurrir en una autocontradicción performativa. El principio de autorrecuperación puede ser extraído a partir de esto si añadimos una premisa ulterior: que la circunstancia de que podamos

11. K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, cit., p. 455.

argumentar (sobre la base de las presuposiciones del discurso argumentativo) es, no sólo un principio, sino también un *factum* histórico. Esa capacidad (können) tiene que ser «recuperable», pues no podemos reconstruir la historia sin hacer comprensible lo que hacemos cuando la reconstruimos. Quien intenta reconstruir la historia y hacerla comprensible tiene que «recuperar» sus propias presuposiciones como *factum* en la historia.

Esto es una consigna de cómo deben ser realizadas las reconstrucciones, tanto en el sentido del progreso de la conciencia moral en la dimensión filogenética, como en el de otros ámbitos de la evolución cultural, lo que significa que en esa tarea es primaria la historia interna, y no la externa. Si se argumentase que la historia humana entera es susceptible de ser reducida a azar, impulso inconsciente, voluntad de poder o coacciones funcionales de un sistema, se atentaría contra el principio de autorrecuperación. Y, en último término, esto abocaría en una autocontradicción performativa, pues con ello no se podrían hacer comprensibles las propias pretensiones de validez.

L.S.: En relación a la pregunta «¿por qué ser moral?» (*Warum überhaupt moralisch sein?*), que Kohlberg asocia con una etapa 7, orientada metafísicamente, de la conciencia moral, distingue usted entre una versión existencial y otra meta-ética<sup>12</sup>. Según su opinión, sólo la segunda resulta relevante para el problema de la fundamentación última. La primera queda fuera del ámbito de los problemas trascendental-filosóficos. Dos cuestiones al respecto:

a) Que la pregunta «existencial» no sea ni relevante ni soluble desde el punto de vista del problema de una *fundamentación última*, ¿significa que no representa, en modo alguno, un problema *filosófico*?

b) La ética discursiva contiene la idea de que la tarea del filósofo consiste en colaborar en la «[...] aclaración del punto de vista moral y en la fundamentación de su universalidad»<sup>13</sup>. ¿Significa esto que al filósofo no concierne ninguna tarea *genuina* en el mundo de la vida? Por ejemplo: con la mencionada pregunta «existencial» está ligado un *problema de motivación* que, tal vez (como diría Taylor) reclama de los filósofos el hacernos *sensibles* hacia la dimensión de lo bueno y el oponer resistencia al cinismo moral.

¿Residen estos problemas sólo en la jurisdicción de los afectados, de forma que un filósofo que piensa posmetafísicamente «llega siempre demasiado tarde»?<sup>14</sup>.

*Apel*: Intentaré contestar simultáneamente a las dos preguntas, pues ambas tienen mucho que ver entre sí.

12. Cf. *Ibid.*, pp. 345 ss.

13. J. Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1991, p. 185.

14. Cf. *Ibid.*, p. 184.

Tocamos aquí un tema que es discutido recientemente, y, ciertamente, en el nuevo libro de Habermas, en el que se critica mi concepción.

Tengo que precisar, en primer lugar, la distinción que realizo en el texto por usted mencionado, y reflexionar a partir de aquí, sobre sus preguntas.

En relación a la pregunta «¿por qué ser moral?» hay dos posibles interpretaciones: la existencial concierne a una pregunta por el *sentido* del ser-moral en la totalidad de mi vida. Concierne a la posibilidad de que el hombre, incluso tras una respuesta racional a la pregunta por la fundamentación de la moral, caiga en una situación de desesperación, en un mundo en el cual los justos no llegan a ser felices. Según Kohlberg, debe ser ofrecida en este punto una respuesta *cuasi-religiosa* (en un amplio y vago sentido, es decir, una respuesta posible desde una forma de metafísica religiosa).

La segunda posibilidad concierne a la pregunta por el fundamento de por qué se debe ser racional. Y esta pregunta, en mi opinión, es soluble por medio de una fundamentación última reflexiva en el marco de la pragmática trascendental. Pues aquél que plantea esta pregunta se ha internado ya en el suelo del argumentar y ha aceptado ya las presuposiciones del discurso argumentativo. De esta forma, puede comprender autorreflexivamente que ha reconocido *ya siempre* un deber, cuya recusación significa la recusación de uno mismo, es decir, una autodestrucción.

Pero en este momento tengo que diferenciar el problema que surge con esta distinción del problema de la buena voluntad. Este es un tercer tema, muy distinto, a saber, el de la posibilidad del *mal radical* en el hombre, es decir, de que alguien, pese a que se percate de qué es lo bueno, no lo elija. En este respecto estoy de acuerdo con Kant, pues sin esta suposición no podríamos pensar a los hombres como libres. En esta medida, la fundamentación última, aunque haya sido comprendida, no constituye ninguna garantía para la acción buena. En esto pienso cuando digo que no podemos determinar con buenas razones la buena voluntad.

Esta otra restricción, no obstante, no significa que la fundamentación que la pragmática trascendental pueda dar a la pregunta «¿por qué ser moral?» no tenga en absoluto ninguna fuerza motivadora o que no sea, de ninguna forma, vinculante existencialmente. Así es como lo ha entendido Habermas y cómo parece que él mismo lo ve. En este punto tengo que contradecir contundentemente a Habermas. En primer lugar, la filosofía tiene forzosamente que poder contestar a la pregunta, de fundamentación última, por el *por qué* del ser-moral, pues sin una respuesta al respecto no podríamos en absoluto determinar normas vinculantes. En segundo lugar, desde mi punto de vista vale decir lo siguiente: para quien se ha planteado seriamente la pregunta, la respuesta tendrá fuerza motivadora; por ejemplo, para aquel que, en la crisis de adolescencia, tal y como hace Raskolnikov en *Crimen y castigo* de Dostoievski, se preguntase por qué no debería asesinar a otros, si el hacerlo le es útil, o por qué



debería ser responsable para con las generaciones venideras, si tal cosa le sería desfavorable; pensado concisamente: por qué debería ser él moral.

Ahora bien, tomada en el sentido radicalmente existencial pensado por Kohlberg, dicha pregunta no es susceptible de ser respondida a través de una fundamentación reflexiva y última. En este punto surge un problema de gran importancia, que es, en mi opinión, complementario del de fundamentación. Se trata de una pregunta por la contextualización de la moral mediante una cosmovisión (*weltanschauliche Kontextualisierung der Moral*) y, aunque cada uno tiene que resolver esto para sí mismo, puede ayudar en ello —como se dice a menudo— la religión o la poesía.

Y ahora se hace pertinente su segunda pregunta acerca de si la filosofía puede contribuir a este respecto. Ciertamente, preguntas como aquella por la vida buena o por la autorrealización no pueden ser satisfechas de forma universal para todos los individuos o todas las culturas, porque son dependientes de factores contingentes y de relaciones individuales concretas. La ética discursiva no puede prescribir nada en este ámbito. Pero esto no significa que tales problemas carezcan de sentido. Yo no diría, tampoco, que sólo la poesía o la religión, y no la filosofía, pueden dar lugar a algo así como iluminación de la existencia (*Existenzerhellung*), que la filosofía no puede ofrecer una cosmovisión.

Habermas tiene razón, ciertamente, con su indicación de que vivimos en una época en la que se ha verificado un *descentramiento* de las imágenes del mundo, en el sentido de la disgregación, como dimensiones diferentes, de la filosofía práctica, la filosofía teórica, la estética, etc. En la medida en que defiendiendo la pragmática trascendental, yo no puedo recusar este principio posmetafísico. Pero, desde mi punto de vista, es excesivo afirmar que, debido a ello, la filosofía no puede aportar nada en absoluto respecto a la pregunta planteada por Kohlberg. Esto sería también dogmático.

El único motivo que nos impulsa a abstenernos hoy de cultivar la metafísica es, en mi opinión, que está caracterizada por un momento de dogmatismo. Yo afirmo que la pragmática trascendental no necesita recurrir a presuposición metafísica alguna. En esta medida, implica un comienzo posmetafísico y no puede impulsar, en ningún caso, la fundamentación metafísica de una cosmovisión, pues semejante intento pondría en juego presuposiciones dogmáticas.

Ahora bien, considero posible una metafísica hipotética en el sentido de Ch. S. Peirce, es decir, como ciencia de las hipótesis globales. En el último congreso sobre Peirce en Harvard<sup>15</sup> intenté, por ejemplo, explicitar esto a propósito de una reconstrucción de la evolución natural, de forma

15. K.-O. Apel, «Transcendental Semiotics and Hypothetical Metaphysics of Evolution: A Peircean or Quasi-Peircean Answer to a Recurrent Problem of Post-Kantian Philosophy», in K. L. Ketner (ed.), *Peirce and Contemporary Thought. Transactions of the Sesquicentennial International Congress*, Texas Tech. Univ. Press, en prensa.

que ésta última pudiese ser pensada como prefase de la evolución cultural. Podríamos partir, en el sentido de Schelling de la *natura naturans* y ver en la naturaleza como *espontaneidad* una prehistoria en obra de la libertad humana, de tal forma que las leyes de la naturaleza fuesen sólo «hábitos» congelados (*gefrorene «habits»*).

Tales ideas no están fundamentadas de forma definitiva. Son hipótesis especulativas globales, pero pienso que en esa dirección se puede intentar hoy cultivar la metafísica. No está prohibido el creer con mayor o menor intensidad en ideas semejantes. Y esto, en mi opinión, puede dar lugar a imágenes *cuasi-religiosas* o *cosmovisiones*.

*L.S.:* Plantearé ahora algunas cuestiones referidas a la teoría discursiva de la verdad. Esta teoría proporciona, por un lado, una explicación del *significado*, o del *sentido*, del concepto «resolución de pretensiones de validez». Por otro lado, determina para el consenso una relevancia *criteriológica* en relación a la búsqueda de la verdad. ¿Podría usted comentar este posible doble sentido de la teoría?

*Apel:* Los dos momentos son aspectos de la misma teoría. La teoría discursiva de la verdad proporciona, en mi opinión, una explicación del significado, o del sentido, del concepto «verdad» en términos de la posible resolución de pretensiones de validez; dicho de otro modo, en términos del posible consenso. Y, en efecto, estrictamente hablando, el sentido del concepto «verdad» vendría a ser explicado por medio del concepto de un consenso último irrevocable (*unüberbietbar*).

El consenso es relevante criteriológicamente porque la teoría discursiva pone a la disposición, al mismo tiempo, una idea regulativa para la búsqueda de la verdad. No obstante, sería falso creer que, por ello, el consenso, que explicita el sentido de la verdad, es un *criterio* de ésta. El consenso último no es, él mismo, un criterio de la verdad, sino la integración de todos los criterios pensables. Es por ello por lo que ya no podría ser recusado.

Por cuanto existen, renovadamente, nuevos criterios que pueden ponerse en juego frente a los consensos concretos, cada consenso fáctico es siempre sólo provisional. También estamos obligados a cuestionar continuamente nuestros consensos fácticos. Precisamente la idea regulativa del consenso último, ya no revocable, posee la función de dirigir metódicamente nuestros procesos de investigación, nuestros procedimientos y métodos.

*L.S.:* ¿Posee el arte relevancia epistemológica? ¿refiere el valor estético de una obra de arte a una experiencia privada o podría ser discursivamente resoluble?

*Apel:* La respuesta a esta pregunta me resulta muy difícil. Siempre he tenido como proyecto ocuparme de cuestiones de estética, pero no he po-

dido aún hacerlo con detenimiento. Yo afirmaría que el arte, efectivamente, produce algo así como un efecto epistemológico y, en este contexto, creo aún que una de las más brillantes aportaciones de Heidegger a la filosofía está representada por la tesis según la cual el arte es una forma de la *apertura del mundo*.

Naturalmente, esta apertura no es científica, si en la explicación del término «epistemológico» partimos de la *episteme* griega para identificarla con la ciencia en sentido estricto. Pues no está referida a la objetividad en sentido kantiano. La apertura del mundo a través del arte es correlativa con la *autoexpresión auténtica* y, en esta medida, implica siempre un momento subjetivo. Está referida siempre a hombres y culturas específicos, que se expresan. Heidegger no hubiera querido oír esto, pero yo vería como realmente importante el punto de intersección entre la concepción heideggeriana de la apertura del mundo y las especulaciones de Habermas en torno a la autoexpresión auténtica.

A pesar de esto, ambos aspectos no bastan para ofrecer una base a la filosofía del arte. Creo que A. Wellmer ha llamado la atención con razón sobre el hecho de que la autoexpresión auténtica es, ciertamente, una condición necesaria, pero no suficiente, del verdadero arte. Yo diría que estos dos aspectos son precondiciones e implicaciones del arte, pero que habría que añadir en el análisis otros conceptos o categorías como los de la *crítica del juicio* kantiana (tales como los que hacen relación a la fruición desinteresada, a la armonía, a la concordancia del juego de nuestras facultades, o la propositividad sin propósito).

Respecto a la posibilidad de la resolución discursiva del valor estético de una obra de arte, respondería negativamente. Naturalmente, es posible ofrecer explicaciones e interpretaciones de la apertura del mundo operada en el arte (en función de ello es de agradecer, por ejemplo, el arte antiguo); también se puede poner en práctica la crítica del arte (por ejemplo, si se duda de la auténtica autoexpresión). Pero, como Kant ha dicho, hay ideas estéticas que trascienden todas las ideas pensables de la razón. Yo afirmaría que el valor estético de una obra de arte como tal no es resoluble discursivamente de forma completa.

L.S.: Las condiciones de posibilidad de la objetivación, no objetivables ellas mismas, como el cuerpo —en sentido merleau-pontyniano—, pueden ser, sin embargo, filosóficamente «tematizables», según su opinión<sup>16</sup>. ¿Se podría decir, frente a las pretensiones de una fundamentación última, que la reflexión, precisamente porque pretende tematizar «desde arriba» las condiciones de posibilidad del conocimiento, está limitada por principio en su empresa?<sup>17</sup>.

16. K.-O. Apel, «Wie ist es möglich, die nichtobjektivierbaren Bedingungen der Möglichkeit der Objektivierung -z.B. den Leib- zu thematisieren?», inédito.

17. Al referirme a la reflexión filosófica pragmático-trascendental como una reflexión «desde arriba», utilizando la terminología apeliiana, pongo en juego una posible contrarréplica desde M.

*Apel:* Con la expresión «desde arriba» (*steil von Oben*) he pensado siempre en una temática distinta. Por medio de ella me refiero al punto de vista de la *reflexión estricta*, a la que está vinculada la fundamentación pragmático-trascendental. Pues la fundamentación de la validez no puede ser efectuada, como sugiere Habermas, desde el mundo de la vida o desde la eticidad, es decir, «desde abajo» (*von Unten*).

Su pregunta afecta al tema de la descripción fenomenológica de fenómenos no objetivables. La fenomenología ha acentuado siempre la imposibilidad de una objetivación con respecto a fenómenos tales como persona, cuerpo o existencia. Yo no niego esto. Si objetivo totalmente al otro, por ejemplo, éste deja de ser mi compañero en la comunicación. Por otra parte, si no existiese un *apriori corporal* (en el sentido de M. Merleau-Ponty), no se podría adoptar perspectiva alguna, ni tampoco hacer experimentos, y ni siquiera reflexionar. Este problema ha sido desapercibido completamente por Descartes, con su suposición de que no sólo el mundo es objetivable, sino también el cuerpo propio.

A la reflexión le es propio también un *apriori* lingüístico. Por medio del uso de signos presuponemos, al pensar, una realización corporal del lenguaje. Ahora bien, a pesar de ello, se puede, como filósofo, tematizar estos fenómenos, precisamente como condiciones de posibilidad no objetivables de la objetivación —y esto lo hacen los fenomenólogos mismos.

L.S.: Su respuesta me da la oportunidad de precisar mejor la intención de mi anterior pregunta. ¿No ejerce un influjo el *apriori* corporal en la tematización reflexiva misma?

*Apel:* Éste es para mí uno de los problemas más antiguos en mi filosofía. Hace tiempo tuve la tendencia de hacer jugar al *apriori* corporal de forma polar frente al *apriori* de la reflexión. En ese contexto quise fundamentar en los años 50 y 60 (y sobre ello tengo varios trabajos inéditos) una antropología del conocimiento. Sin embargo, más tarde me asaltó el pensamiento de si el *apriori* de la reflexión no sería ya dependiente del *apriori* corporal. Ciertamente, podemos reflexionar de forma tan radical acerca de nuestras presuposiciones, que por medio de la reflexión pueden ser recuperadas también las perspectivas que surgen sobre el fondo del *apriori* corporal. Teorías como, por ejemplo, la de la relatividad, son triunfos del *apriori* de la reflexión. Pero éstas tienen aún que utilizar un lenguaje, y en el lenguaje se oculta de nuevo el *apriori* corporal.

En este punto cobra sentido su pregunta: ¿no se oculta el *apriori* corporal en la tematización misma de éste? Sí, así tiene que ser, porque tanto

Merleau-Ponty. Éste, tal vez, hubiese considerado a esa reflexión como «abstracta», ejercida por un sujeto-espectador, y, posiblemente, hubiera aludido a la circunstancia de que lo tematizado en la reflexión, como es el caso, especialmente importante en el filósofo francés, del cuerpo propio, es condición de la reflexión misma, lo cual podría ser considerado como un límite de la tematización filosófica de la dimensión trascendental de la razón. La siguiente pregunta especificó, en la entrevista, este trasunto.

el *apriori* de la reflexión como el *apriori* corporal pertenecen al *apriori* lingüístico del conocimiento. Esto se muestra en el hecho de que nuestra tematización es siempre provisional y en que introduce siempre una concretización perspectivista, pues siempre trabajamos al respecto de un modo lingüístico. Y los lenguajes permanecen siempre abiertos a una reflexión renovada.

Nos encontramos aquí con la misma estructura que en las primeras preguntas, con una *tensión fundamental* (*Grundspannung*): en tanto en cuanto nuestro último metalenguaje es pragmático, es decir, siempre nuestro lenguaje natural, pertenece a nuestra finitud un *apriori* corporal. La reflexión siempre está ahí, en obra, en disposición de superar las limitaciones del *apriori* corporal, aunque una superación completa no se realizará jamás.

L.S.: Finalmente, ¿podría usted expresar los problemas o temas en los que se ocupa en la actualidad?

Apel: En este punto tengo, tal vez, que reparar, en primer lugar, en que ya no soy joven. Dentro de poco cumpliré setenta años y tal vez ya no tengo mucho tiempo. Naturalmente, intentaré sobre todo hacer un balance de lo que hasta ahora he elaborado. En esa línea tengo en proyecto tres o cuatro libros que han de consistir sólo en resúmenes de aquello que ya está más o menos concluido, pero todavía no de un modo pulcro o necesitado aún de una complementación. Por ejemplo, me gustaría publicar una obra sobre ética, que responde al título de «racionalidad, ética y utopía».

L.S.: Le deseo, profesor Apel, satisfacción en su trabajo. Muchas gracias por la oportunidad inestimable de esta entrevista.