

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA TEORÉTICA Y PRÁCTICA
DE LA UNIVERSIDAD DE BARCELONA**

Programa de Doctorado: "Sujeto, Mundo y Sociedad" (bienio 1988-1990)

Tesis doctoral para la obtención del título de Doctor en Filosofía

POR UNA MACROÉTICA DE LA CORRESPONSABILIDAD

**(Moralidad y Eticidad en la filosofía práctica de K.-O. Apel:
el problema de la aplicación histórica de la ética discursiva)**

Autor: Joan Carles Elvira

Directora: Dra. Adela Cortina

Tutor: Dr. José Luis Arce

Barcelona, noviembre de 1997

Í N D I C E

Sumario	4
Siglas utilizadas.	6
INTRODUCCIÓN	8

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I. LA PREGUNTA POR EL *LOGOS*: RECONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO DE TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA DESDE UNA PERSPECTIVA PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL.

§ 1. Alcance de un programa de transformación de la filosofía: la comunidad de comunicación considerada reflexivamente desde una perspectiva pragmático-trascendental (Introducción a la primera parte).	28
§ 2. El programa hermenéutico de la pregunta por el <i>logos</i> de la comprensión: una primera aproximación a la necesidad de una hermenéutica trascendental (normativamente orientada)	42
§ 2.1. Insuficiencias de la ontología hermenéutica: del "olvido del ser" al "olvido del <i>logos</i> " (o la inevitable dimensión trascendental de la hermenéutica)	42
§ 2.2. Hacia un principio regulativo del progreso en la comprensión: el problema de la mediación dialéctica entre historia y verdad.	54
§ 3. Autorreflexión sobre el <i>logos</i> metódico de la ciencia: la lógica de la investigación de Ch. S. Peirce y su crítica pragmatista del sentido.	61
§ 3.1. La institucionalización del método de la ciencia como método de conocimiento intersubjetivamente válido	63

§ 3.2. Los implícitos práctico-normativos del método de la ciencia	71
§ 3.3. Déficit de fundamentación de la lógica de la investigación peirceana	80
§ 4. La pregunta por el <i>logos</i> del lenguaje: la estructura pragmática (performativa) de la argumentación y la idea de una filosofía primera	86
§ 4.1. Enfoque hermenéutico (pragmático)-trascendental del lenguaje y estrategia de una fundamentación última para la filosofía teórica y práctica así como para la ciencia	89
§ 4.2. El <i>a priori</i> del acto comunicativo: la doble estructura proposicional-performativa del discurso (y de la argumentación)	102
§ 4.3. La resolución discursiva de las pretensiones de validez de los actos de habla	107
§ 4.4. Teoría consensual de la verdad: la verdad como acuerdo intersubjetivo <i>in the long run</i>	112
§ 5. Hacia una reconstrucción de la razón práctica: reflexión sobre los presupuestos éticos de la comunidad de comunicación	118
§ 5.1. Ensayo de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad desde una perspectiva pragmático-trascendental	118
§ 5.2. La racionalidad ético-comunicativa como razón práctica: la dimensión ética del discurso argumentativo	125

CAPÍTULO II. LA PROPUESTA ÉTICO-DISCURSIVA COMO ÉTICA DE LA COMUNIDAD DE COMUNICACIÓN: FUNDAMENTO PARA UNA RECONSTRUCCIÓN NORMATIVA DE LA HISTORIA DE LA CULTURA Y LA SOCIEDAD HUMANAS

§ 6. Hacia una macroética (discursiva) de la corresponsabilidad en la "era de la ciencia"	136
§ 6.1. Necesidad histórica de una macroética de la corresponsabilidad: el reto moral planteado por el dominio de la ciencia	139
§ 6.2. El carácter paradójico del universalismo moral en la "era de la ciencia": necesidad y aparente imposibilidad de una ética mundial	142
§ 7. Arquitectónica de la ética discursiva (I) (Parte A o momento deontológico):	

introducción a la arquitectónica ética apeliana y fundamentación del principio procedimental ético-discursivo desde la explicación del <i>a priori</i> ahistórico de la comunidad ideal de comunicación	155
---	-----

§ 7.1. (Parte A ¹) La cuestión de la fundamentación última filosófica de la ética en la "era de la ciencia" y su respuesta pragmático-trascendental: la fundamentación de la norma básica de la ética a partir de la reflexión sobre los presupuestos éticos de toda argumentación racional (tránsito hacia la propuesta ético-discursiva).	161
---	-----

§ 7.2. (Parte A ²) El principio procedimental ético-discursivo <i>qua</i> transformación dialógica del imperativo categórico kantiano: el carácter bidimensional de la ética discursiva	189
---	-----

§ 7.3. Límites del deontologismo ético-discursivo y necesidad de una parte B complementaria de tipo teleológico: interpretación del principio deontológico de universalización <i>qua</i> principio de "responsabilidad solidaria" y diferencia entre el tratamiento convencional y postconvencional del problema de la aplicación (tránsito hacia la parte B de la arquitectónica apeliana)	217
--	-----

§ 8. Arquitectónica de la ética discursiva (II) (Parte B o momento teleológico): el problema de la aplicación del principio procedimental de la ética discursiva desde la explicación del <i>a priori</i> fáctico de la responsabilidad referida a la historia	239
--	-----

§ 8.1. El problema de la mediación entre racionalidad (acción) comunicativa y racionalidad (acción) estratégica como exigencia de una ética "política" de la responsabilidad normativamente derivada de la dialéctica entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación	243
--	-----

§ 8.2. Hacia un imperativo ético de la corresponsabilidad discursiva (parte B ¹): el problema específico de la justificación ético-discursiva de la coacción jurídica del estado de derecho (desde la perspectiva de las relaciones normativas entre moralidad, derecho y política)	263
---	-----

§ 8.3. Hacia un imperativo ético de la corresponsabilidad discursiva (parte B ²): el principio formal de complementación de la estrategia político-moral de la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación de A ² (o la concepción de una mediación responsable entre ética de principios e historia desde la perspectiva postkantiana de la idea de progreso moral).	277
---	-----

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III. HACIA LA FUNDAMENTACIÓN DE UNA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL (CRÍTICO-NORMATIVA): PRINCIPIOS METODOLÓGICOS PARA UN PROGRAMA DE COOPERACIÓN INTERDISCIPLINARIA ENTRE FILOSOFÍA Y CIENCIAS HUMANAS (CONDICIONES PARA UNA RECONSTRUCCIÓN ÉTICAMENTE RELEVANTE DE LA HISTORIA)

§ 9. El lugar de la ética en las ciencias sociales: el *a priori* del discurso como baremo teleológico-normativo de la reconstrucción de la historia de la cultura y la sociedad humanas en clave ética (Introducción a la segunda parte) 312

§ 10. El *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación como presupuesto de la ciencia: hacia un modelo a la vez normativo y empírico de investigación social (o la imposibilidad metodológica de la neutralidad axiológica) 319

§ 10.1. La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de la ciencia social: crítica a la "falacia abstractiva" de la racionalidad metódica de la ciencia mediante la recuperación de la pregunta por el sujeto del conocimiento 326

§ 10.2. La transformación semiótica de la lógica trascendental: la dimensión social del acuerdo intersubjetivo en la comunidad de comunicación *qua* comunidad de interpretación y su progreso histórico como presupuesto normativo de una ciencia social éticamente orientada 331

§ 11. Hacia una epistemología de la ciencia social crítico-reconstructiva: complementariedad metodológica entre el plano normativo y empírico de la ciencia social . . . 352

§ 11.1. La dimensión crítico-hermenéutica de la ciencia social y su fundamentación normativa: superación hermenéutica de la "explicación" metódica y retrascendentalización del problema de la "comprensión" desde los presupuestos normativos de la comunidad de comunicación 355

§ 11.2. El "principio de autoalcance" de las ciencias reconstructivas (sociales y de la historia): corolario e implicación referida a la historia de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio del discurso, y postulado (moral) de la convergencia entre los planos normativo y empírico de la comunidad de comunicación 370

§ 11.3. Criterios normativos de la comprensión y de la reconstrucción racional -en clave filogenética- de los procesos culturales: los procesos sociales analizados crítico-hermenéuticamente *qua* procesos de aprendizaje a la luz de la teleología mínima de las ciencias reconstructivas fundada en el "principio de autoalcance" 394

CAPÍTULO IV. LA ÉTICA DISCURSIVA COMO FUNDAMENTO DE UNA TEORÍA FILOGENÉTICA DEL DESARROLLO MORAL: ELEMENTOS PARA UNA RECONSTRUCCIÓN DEL TRÁNSITO PROBLEMÁTICO HACIA UNA ÉTICA POSTCONVENCIONAL

§ 12. El problema del tránsito histórico hacia un estadio postconvencional de la moralidad como tarea de una ética discursiva informada científicamente **418**

§ 12.1. Hacia un modelo de lógica (social) evolutiva que permita una comprensión postmetafísica -como "proceso de aprendizaje" y no como "necesidad histórica"- del progreso moral de la sociedad: introducción a la temática desde la perspectiva apeliana y análisis de la idea de una "reconstrucción interna de la historia de la ciencia" de I. Lakatos **423**

§ 12.2. La teoría de la lógica del desarrollo moral de L. Kohlberg desde la perspectiva de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad (elaboración de un modelo acerca de la posible cooperación interdisciplinaria entre ética y ciencias sociales) **442**

§ 13. La reconstrucción de la situación crítica mundial desde la perspectiva de los riesgos inherentes al tránsito de la moral convencional a la moral postconvencional: la relación dialéctica entre "moralidad" y "eticidad" como principio para una aplicación responsable de la ética discursiva **485**

§ 13.1. La situación del hombre como problema ético y reto para la razón práctica: la doble función correctora y rectora de la ética en el desarrollo de la especie humana (desde una referencia evolutivo-cultural a Kant) **490**

§ 13.2. Hacia una mediación postkantiana entre "moralidad" y "eticidad" desde la perspectiva de una aplicación responsable de la ética discursiva (I): la irrupción de la "era axial" (Jaspers) y el desarrollo histórico de la razón ética en la filosofía occidental (reconstrucción de algunos momentos representativos de un tránsito histórico de tipo postconvencional así como de sus riesgos institucionales) **503**

§ 13.3. Hacia una mediación postkantiana entre "moralidad" y "eticidad" desde la perspectiva de una aplicación responsable de la ética discursiva (II): el derecho como mecanismo de compensación de la fragilidad propia de todo punto de vista moral postconvencional (o el riesgo de juridización de la ética discursiva al interpretar el principio de universalización como principio de legitimación de normas) **539**

§ 13.4. Hacia una mediación postkantiana entre "moralidad" y "eticidad" desde la perspectiva de una aplicación responsable de la ética discursiva (III): la "crisis de adolescencia" de la humanidad (el estadio 4½ de Kohlberg) como riesgo característico del tránsito hacia una moral postconvencional y su posible superación en clave ético-responsable. **563**

CONCLUSIONES

§ 14. Hacia una mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica como respuesta al problema de la aplicación de una macroética de la corresponsabilidad **594**

BIBLIOGRAFÍA **622**

S U M A R I O

PRIMERA PARTE

Capítulo I. La pregunta por el *logos*: reconstrucción de un proyecto de transformación de la filosofía desde una perspectiva pragmático-trascendental.

Capítulo II. La propuesta ético-discursiva como ética de la comunidad de comunicación: fundamento para una reconstrucción normativa de la historia de la cultura y la sociedad humanas.

SEGUNDA PARTE

Capítulo III. Hacia la fundamentación de una hermenéutica trascendental (crítico-normativa): principios metodológicos para un programa de cooperación interdisciplinaria entre filosofía y ciencias humanas (condiciones para una reconstrucción éticamente relevante de la historia).

Capítulo IV. La ética discursiva como fundamento de una teoría filogenética del desarrollo moral: elementos para una reconstrucción del tránsito problemático hacia una ética postconvencional.

SIGLAS DE LOS LIBROS DE K.-O. APEL CITADOS EN EL TEXTO

(cf. las referencias completas en la *Bibliografía*)¹

DP *Der Denkweg von Charles S. Peirce* (cf. APEL, K.-O. [1975a])

DV *Diskurs und Verantwortung* (cf. APEL, K.-O. [1988a])

EVK *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* (cf. APEL, K.-O. [1979a])

EE *Estudios éticos* (cf. APEL, K.-O. [1986a])

FE *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik*, vol. I (cf. APEL, K.-O. [1980b])

FEDI *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge*, vol. I (cf. APEL, K.-O. [1984a])

FEDII *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Dialoge*, vol. II (cf. APEL, K.-O. [1984b])

FES *Funkolleg Praktische Philosophie / Ethik: Studentexte* (cf. APEL, K.-O. [1984c])

TVED *Teoría de la verdad y ética del discurso* (cf. APEL, K.-O. [1991a])

TPI *Transformation der Philosophie*, vol. I (cf. APEL, K.-O. [1973a])

TPII *Transformation der Philosophie*, vol. II (cf. APEL, K.-O. [1973b])

¹ - La obra de Apel se compone toda ella prácticamente de artículos. Sus libros, por tanto, son, en su mayoría, recopilaciones de dichos artículos al entorno de diversas temáticas. Aquí indicamos las siglas de los libros publicados que hemos utilizado, de los cuales no siempre existe versión alemana, puesto que algunos de ellos corresponden a recopilaciones de artículos preparadas específicamente para una edición extranjera.

INTRODUCCIÓN

[1] El horizonte hermenéutico de la filosofía contemporánea

Desearíamos iniciar la presente investigación sobre la propuesta ético-discursiva de Karl-Otto Apel reconociendo el lugar central que la *corriente hermenéutica* ocupa en el panorama filosófico contemporáneo, hecho que no ha dejado de tener una profunda repercusión especialmente en el ámbito de la *filosofía práctica* a lo largo de esta segunda mitad de siglo. Estamos, por tanto, de acuerdo con G. Vattimo cuando sugiere que la hermenéutica representa la nueva *koiné*, es decir, el idioma común de la filosofía de la cultura:

"¿Qué significa la tesis -razonablemente sostenible- según la cual la hermenéutica es la *koiné* de la filosofía o, más en general, de la cultura de los años ochenta? Significa en términos de hecho que, del mismo modo que en los decenios pasados se ha dado una hegemonía del marxismo (en los años cincuenta y sesenta) y del estructuralismo (en los años setenta, procediendo de manera harto esquemática), del mismo modo hoy en día, si existe un idioma común de la filosofía y de la cultura, nos hemos de referir en particular a la hermenéutica"².

² - "Che significa la tesi, che si può ragionevolmente proporre, secondo cui l'ermeneutica è la *koiné* della filosofia o, più in generale, della cultura degli anni Ottanta? In termini di fatto, significa che, come in decenni passati c'è stata una egemonia del marxismo (negli anni Cinquanta e Sessanta) e dello strutturalismo (negli anni Settanta, procedendo per grandi schemi), così oggi, se c'è un idioma comune della filosofia e della cultura, esso va individuato nell'ermeneutica" (VATTIMO, G. [1989], p. 38). Recientemente Vattimo se ha reafirmado en la misma tesis: "L'ipotesi, proposta a metà degli anni ottanta, che l'ermeneutica fosse diventata una sorta di *koiné*, di idioma comune, della cultura occidentale, non solo filosofica, non sembra sia stata ancora smentita. Anche perché, si osserverà subito, è un'ipotesi debole, che non afferma l'esistenza di un gran numero di precise credenze filosofiche condivise, ma descrive piuttosto un clima diffuso, una sensibilità generale, o anche solo una specie di presupposto con cui tutti si sentono più o meno chiamati a fare i conti. In questo senso molto generico, che non sopporta definizioni più precise, sono pensatori ermeneutici non solo Heidegger, Gadamer, Ricoeur, Pareyson, ma anche Habermas e Apel, Rorty e Charles Taylor, Jacques Derrida ed Emmanuel Lévinas. Ciò che lega tutti questi

Este *topos* común de la reflexión filosófica puede ser contemplado, en su acepción más amplia, como resultado del *giro lingüístico-hermenéutico-pragmático* de la filosofía contemporánea (así lo define Apel, como tendremos ocasión de comprobar), cuando se toma conciencia del *a priori* de la facticidad y de la historicidad de toda preformación de la comprensión de la realidad y de la valoración de la acción humana. Estamos, pues, ante el esfuerzo de la filosofía por trascender el marco desencarnado de la conciencia reflexiva, buscando, cual *a priori* fáctico determinante, el punto de partida *ya dado* desde el que se inicia toda andadura filosófica. Los juegos del lenguaje, las formas de vida, los horizontes de sentido, el mundo de la vida, las tradiciones, las comunidades donde los sujetos se socializan y adquieren identidad y las culturas que vehiculan las categorías de expresión del pensamiento de los pueblos a lo largo de la historia de la civilización representan momentos de una facticidad histórico-contingente que nos modela y estructura, prefigurando de ese modo nuestro acceso a la realidad. Podríamos resumir dicha facticidad como el reconocimiento de nuestra condición de *seres-en-el-mundo* que pertenecen a una comunidad *real* de comunicación.

Este *giro* asumido por la filosofía en los últimos decenios ha acentuado, no obstante, una fuerte tendencia hacia la *detrascendentalización* de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y de validez del discurso teórico, primando entonces el reconocimiento del "acontecer del sentido, nunca manipulable, que acontece en la apertura lingüística del mundo" por encima del reconocimiento de las estructuras lógico-trascendentales de la conciencia reflexiva, como afirma el también *hermeneuta* Apel³. Con todo, el también *filósofo trascendental* Apel debe acabar admitiendo que en la comunidad real de comunicación -ciertamente nuestro verdadero punto de partida en la reflexión- no todo es reducible a elementos fácticos histórico-contingentes; pues en

autori non è una tesi comune, ma piuttosto quella che Wittgenstein (un altro pensatore ermeneutico, nel senso vago a cui sto alludendo) chiamava una somiglianza di famiglia; o, ancora di meno, un'aria di famiglia, un'atmosfera comune", VATTIMO, G. [1995], p. 3.

³ - Vid. *TPI*, p. 7 (7). [A partir de ahora, por lo que respecta a las obras de Apel -y de Habermas- editadas en castellano se citará siempre el texto en versión castellana, si bien la paginación corresponderá a la versión original alemana o, frecuentemente en Apel, también inglesa; a continuación, entre paréntesis, figurará la paginación de la versión traducida. En aquellos casos en que no hubiere traducción castellana, ésta correrá a nuestro cargo aunque se transcribirá el texto original en nota a pie de página. Cuando no obre en nuestro poder el texto de la versión original, nos remitiremos al texto de la versión que conocemos.]

toda comunicación auténtica se *anticipan* -contrafácticamente pero de manera necesaria- rasgos de una comunidad *ideal* de comunicación, fruto de nuestra condición de *seres-con-competencia-comunicativa*. Ambos aspectos -razón e historia, podríamos decir- constituyen, para Apel, el *a priori de la comunidad de comunicación*, *a priori* configurado por igual tanto por un momento de *facticidad* como por un momento de *idealidad* (ambos momentos dialécticamente mediados). Apel concluye entonces que la tendencia detrascendentalizante de la filosofía hermenéutica de nuestro tiempo debe compensarse mediante una *retrascendentalización* que atienda a la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y de validez de la praxis comunicativa (más en concreto, de la praxis argumentativa), sin por ello tener que anular, antes bien, integrando, los logros de la hermenéutica.

Desde esta perspectiva, por tanto, no dudaríamos en calificar el quehacer filosófico de Apel como el propio de una *hermenéutica trascendental* crítico-normativamente orientada, la cual, entendiéndose como *filosofía práctica*, pone todo su empeño en alcanzar una fundamentación *intersubjetiva* para la ética frente a la incapacidad de la hermenéutica clásica al respecto, debido principalmente a razones internas, es decir, a su gran dependencia del historicismo relativista⁴. A nuestro entender, esta constatación resulta fundamental para una apreciación en sus justos términos de la obra ética de Apel.

[2] La propuesta ético-discursiva

La propuesta ética defendida por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas y denominada "ética discursiva" (*Diskursethik*) o "ética comunicativa" (*Kommunikationsethik*)⁵ constituye un punto de referencia obligado para quienes quieran adentrarse en el debate

⁴ - Tal es, al menos, nuestra impresión tras considerar los intentos por formular una *ética hermenéutica*, ya sea en los términos de una ética de la *finitud* (Heidegger), de la *phronesis* (Gadamer) o de la *interpretación* (Vattimo). Sobre esta cuestión puede resultar iluminador cf. los capítulos "La persistance et les ressources éthiques de la finitude" y "Hermenéutique et relativisme" de GRONDIN, J. [1993], pp. 37-56 y 192-212 respectivamente.

⁵ - Sobre el sentido preciso dado por Apel a los términos "discursivo" y "comunicativo" aplicados a su propuesta ética, vid. *infra* la nota 2 del capítulo II.

de la filosofía moral contemporánea⁶. Pese a las numerosas objeciones que han sido elevadas frente a las pretensiones de la ética discursiva en las versiones tanto de Apel como de Habermas, es comúnmente aceptado que dicha corriente ética representa uno de los esfuerzos más logrados por lo que respecta al desarrollo y ampliación del formalismo ético kantiano y a la posibilidad de fundamentación de una ética de alcance intersubjetivo-universal⁷.

La intuición central de la ética discursiva es muy concreta y brevemente resumida puede expresarse del siguiente modo. Se trata de una propuesta ética de fundamentación de normas morales (y, por extensión, también jurídicas) inspirada en la tradición kantiana, en conformidad con la cual la exigencia de *universalización* de una norma constituye el fundamento de su validez moral⁸. El carácter universalizable de una norma moral viene determinado, en el caso específico de la ética discursiva, por la aceptación consensuada de dicha norma (y de las consecuencias previsibles de su aplicación) tras un discurso práctico en el que participan todos los afectados (o sus legítimos representantes). El universalismo y formalismo (= procedimentalismo) que la ética discursiva propugna no pretende abarcar, en absoluto, toda la complejidad del fenómeno moral, pero aspira, al menos en la versión de Apel, a representar algo así como la *condición necesaria aunque no suficiente* de un planteamiento globalizador del sentido de la ética en general. Se trata, como veremos, de una *ética mínima* con pretensiones de fundamentación filosófica *última*, como parte de un programa de *transformación de la filosofía* que intenta una nueva comprensión de la *mediación entre teoría y praxis*.

La ética discursiva destaca la importancia del ideal normativo del *consenso* en un mundo de interrelaciones cada vez más plurales, presentándolo como instrumento

⁶ - Cabe recordar aquí de una manera especial la obra de Adela Cortina, quien fue la primera entre nosotros en hablar de Apel. Cf. principalmente al respecto CORTINA, A. [1985a]; [1986b]; [1989e] y [1992a]; asimismo el artículo coescrito con Jesús Conill titulado "Razón dialógica y ética comunicativa en K.-O. Apel" en AA.VV. [1985], pp. 145-191.

⁷ - A lo largo de toda nuestra investigación tendremos siempre presente la obra de Habermas, en especial cuando se trate de complementar o ampliar aquellos aspectos de la obra de Apel que consideramos más importantes. Dedicaremos, sin embargo, una atención menor a aquellas cuestiones en las que ambos autores se separan, por resultar ya más conocidas y no determinantes por lo que se refiere a las tesis que este estudio pretende defender.

⁸ - Apel interpreta el principio kantiano de la *moralidad* como "universalización de derechos y deberes" (vid. APEL, K.-O. [1996a], p. 4).

privilegiado para dirimir los conflictos colectivos toda vez que lo eleva a la categoría de principio ético de validez racional universal. La propuesta ético-discursiva posee carga moral suficiente para determinar orientaciones normativas en el seno del mundo plural de la vida (y de los sistemas de autoafirmación), definiendo un horizonte de corresponsabilidad donde indefectiblemente toda vida individual y grupal se torna posible, gracias a aquella exigencia moral que obliga, en determinadas circunstancias, a *subsumir nuestros intereses particulares o grupales bajo un interés universal*. La ética discursiva puede fundamentar ese *mínimo de universalidad* que se requiere para regular - democráticamente pero también de manera *solidaria*- nuestro coexistir común en su inagotable riqueza plural. Desde esta perspectiva cabe entender la ética discursiva de Apel como una *propuesta moral de alcance planetario*.

[3] La necesidad histórica de una macroética de la corresponsabilidad

A pesar de haber dedicado un gran esfuerzo especulativo a la formulación de una estrategia de fundamentación *última* para la ética, Apel ha dejado claro desde muy temprano que con la propuesta ético-discursiva no se trata de una mera propuesta abstracta, formalista y deontológica sino de una *macroética de la corresponsabilidad* capaz de dar respuesta a algunos de los retos morales que los seres humanos, en el umbral del tercer milenio, tenemos planteados a escala mundial⁹. Por todo ello, Apel se ha centrado cada vez más en la reflexión sobre el problema de la *aplicación* de una *macroética de la corresponsabilidad* con tales pretensiones, lo que ha considerado como tarea específica de una *parte B* de la ética (complementaria de una *parte A*, centrada principalmente en la cuestión de la fundamentación *última* de la norma básica de la ética). A nuestro entender, la aportación más novedosa y original de Apel a la hora de abordar el problema de la aplicación de una ética de la corresponsabilidad estriba en la caracterización de dicho problema como problema *histórico*. La aplicación de la ética discursiva no puede ya plantearse como un problema *abstracto* (en el sentido de las

⁹ - Coincide con esta apreciación uno de los últimos informes del Club de Roma al afirmar que "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", CLUB DE ROMA [1991], p. 225.

condiciones de posibilidad en general de la aplicación mediante las categorías práctico-morales tradicionales, para las cuales es imposible la derivación de algún tipo de principio de aplicación puesto que no existe una regla para la aplicación de reglas) sino como una cuestión *referida a la historia* y al mismo tiempo *fundamentable*. En resumen, Apel se esforzará por mostrar la *necesidad y legitimidad* de una *parte B* de la ética dedicada a la *fundamentación del problema de la aplicación histórica de la ética discursiva*. Ello aleja a la propuesta ético-discursiva de una identificación sin más con algún tipo de *ética deóntica de principios*.

Cuando se habla de ética discursiva, ésta es abordada normalmente desde la perspectiva de la comunidad *ideal* de comunicación, pero se olvida que, al menos en el planteamiento de Apel, la comunidad ideal está en relación (*cuasi*)-*dialéctica* con la comunidad *real* de comunicación. Podemos afirmar entonces que el objeto de la *parte B* estriba en la consideración de la ética discursiva desde la perspectiva precisamente de dicha comunidad *real* de comunicación. Desde esta tensión específica entre la comunidad *ideal* y la comunidad *real* de comunicación Apel interpreta el problema de la aplicación (histórica) de la ética discursiva como propio de una *ética de la responsabilidad*. Subyace a este planteamiento la distinción crítica entre "ética de la intención" (*Gesinnungsethik*) y "ética de la responsabilidad" (*Verantwortungsethik*) de Max Weber, distinción que posee un marcado trasfondo político. Bajo este punto de vista, no debe entenderse el carácter *deontológico* del principio ético-discursivo de fundamentación de normas de manera *irresponsable*, al suponer que se da ya *en la historia* aquella situación moralmente racional que permitiría la aplicación *sin más* de la ética discursiva mediante la realización de discursos prácticos llevados a cabo desde el supuesto de una aceptación *sin reservas* de la racionalidad comunicativa por parte de todos los interlocutores.

Nuestra investigación se orienta fundamentalmente a la profundización de aquellos aspectos que, a nuestro entender, se hallan implícitos en una consideración de la aplicación de la ética discursiva *en tanto que referida a la situación histórica actual*. Se trata de una línea de investigación poco desarrollada por Apel, apuntada más bien en sus últimos trabajos. De ahí nuestro interés en hacerla objeto de una tesis doctoral. En concreto nos referimos a lo siguiente. En nuestra opinión, Apel considera que el auténtico sentido de la aplicación de la ética discursiva guarda una relación intrínseca

con la cuestión del *transito histórico hacia una ética postconvencional* (tránsito que Apel califica de *problemático*). Ante los retos morales que la humanidad tiene planteados hoy en día, se hace necesaria más que nunca una propuesta ética *de tipo postconvencional*, es decir, una propuesta ética *basada en principios universales y no circunscrita a una determinada cultura o tradición de la humanidad difícilmente universalizable*¹⁰. Las éticas convencionales son *insuficientes* para este propósito, ya que, al estar condicionadas por una determinada cultura o ámbito local, no pueden pretender un alcance universalista. De ahí la necesidad de una *macroética* cuyo carácter normativo esté intersubjetivamente por encima de las diferentes tradiciones, ideologías o creencias¹¹. Estamos, por primera vez en la historia, ante la posibilidad de colaboración entre todas las formas de vida que conviven en el planeta acerca de los macroproblemas que acucian a la humanidad y para ello necesitamos poder desarrollar y fundamentar racionalmente determinadas normas morales válidas para todos. Tal sería la tarea fundamental que correspondería, en opinión de Apel, a una *macroética de la corresponsabilidad* políticamente relevante.

[4] Moralidad y eticidad en el marco de la aplicación de la ética discursiva

Apel entiende que el tránsito histórico hacia la aplicación de una *macroética de la corresponsabilidad* debe ser abordado en los términos de una *mediación postkantiana entre moralidad (Moralität) y eticidad (Sittlichkeit)*. Tal será la perspectiva desde la que se llevará a cabo la presente investigación, como sugiere el subtítulo de la misma¹². Preguntarse por el sentido de dicha mediación se hace urgente *si adoptamos el punto de vista de una ética de la responsabilidad referida a la historia*. Una primera aproxima-

¹⁰ - Una propuesta ética postconvencional tiene como una de sus principales tareas la de justificar de qué modo el "moral point of view" implica necesariamente trascender el "moral starting point" (vid. al respecto KELLY, M. [1990b], pp. 70-71). Sin embargo, se trata de dos momentos que no admiten una separación radical, como veremos al final de este estudio.

¹¹ - En el contexto de la macroética planetaria que Apel reclama, la exigencia de universalidad debe entenderse también como *mundialidad*.

¹² - Con una primera aproximación a esta misma perspectiva concluía A. Cortina su libro sobre Apel, vid. CORTINA, A. [1985a]: "Moral y eticidad. De los límites extremos de toda filosofía práctica", pp. 219-232. También bajo esta misma perspectiva finaliza Habermas su artículo "Ética discursiva. Notas sobre un programa de fundamentación" en HABERMAS, J. [1983], pp. 108-119 (123- 134). Cf. asimismo KUHLMANN, W. [1986a].

ción a dicha cuestión en un mundo fundamentalmente caracterizado por el pluralismo cultural hace referencia al importante problema de la necesaria mediación entre principios morales *universales* (moralidad) y *formas de vida particulares* (eticidad). En términos filosóficos: qué implica la cuestión práctico-moral de la relación problemática entre el formalismo abstracto de un universalismo ético y la semántica de los mundos de la vida histórico-contingentes.

Este es un planteamiento fuertemente debatido en el panorama actual de la reflexión ética. Comunitaristas, pragmatistas, neoaristotélicos y neohegelianos defienden la *incommensurabilidad* de las distintas formas de vida, cada una con su propio proyecto ético correspondiente, frente a la propuesta universalista de una ética discursiva de principios y de normas con *validez intersubjetiva* y, por tanto, extensible a *toda* forma de vida histórica. En definitiva, para salvar la pluralidad de la *diferencia* debe lucharse -según los partidarios de la eticidad- contra todo *universalismo*: todo posicionamiento normativo significa arraigo sobre algún suelo, sobre alguna cultura; no existe, pues, algo así como una *posición cultural excéntrica*.

Para Apel, por el contrario, la legítima salvaguarda de la riqueza de los plurales mundos de la vida sólo es posible *desde la restricción última de principios éticos universales*. Apel no niega el valor de la *eticidad* de las formas de vida histórico-contingentes aunque siempre supeditándolas a la restricción última del punto de vista de la moralidad, expresado a la luz de principios universales. Pero esto plantea numerosos interrogantes: ¿es posible hablar de moralidad sin hacerlo desde una determinada base de eticidad? ¿La universalidad no acaba en un formalismo vacío, sin compromiso *real* alguno? ¿Puede hablarse de racionalidad de las formas de vida y, desde esta perspectiva, establecer entre ellas una comparación que estipule justificadamente su superioridad moral? ¿Es el relativismo ético la única alternativa? ¿Puede una propuesta moral universalista, por otro lado, no tener en cuenta, cuando se llevan a cabo discursos prácticos, el inevitable enraizamiento de los sujetos morales en tradiciones que no están a nuestra entera disposición? Apel sostiene ante todos estos interrogantes que la postura adecuada es la de la *complementariedad* entre *moralidad* y *eticidad*, aunque se tratará de una mediación *normativa* que no niega la interdependencia de los dos polos, es decir, que viene expresada no en términos de oposición sino de *relación dialéctica* en la que el punto de vista kantiano, sin embargo, no queda "superado" (*aufgehoben*).

No puede haber moralidad sin eticidad y viceversa: parafraseando a Kant podríamos decir que "la moralidad sin eticidad es vacía" y que "la eticidad sin moralidad es ciega"¹³.

Ahora bien, a nuestro juicio *la importante cuestión de una mediación normativa entre moralidad y eticidad únicamente puede ser resuelta desde una perspectiva más amplia que su mera enunciación en forma de principio; se trata más bien de intentar comprender la mediación eticidad-moralidad en referencia a un contexto histórico, es decir, vista desde una aproximación a la evolución cultural humana normativamente reconstruida*. Para ello deberemos adoptar una perspectiva que apunta a la necesidad de una *mediación normativa entre el punto de vista kantiano y el hegeliano*. Desde una perspectiva así, el presente trabajo de investigación pretende mostrar cómo la *parte B* en la filosofía práctica de Apel acaba entendiéndose fundamentalmente como una *transformación* de la filosofía de la historia de Kant y es *en esa medida* como se logran determinar las condiciones de aplicación de la ética discursiva.

Apel sostiene que la pregunta por el sentido del concepto "moral postconvencional" no puede responderse *sin recurrir a la historia o a la evolución cultural de la moral*. Con este fin, Apel entiende que una de las tareas más decisivas -en nuestra opinión, la tarea primordial- de la *parte B* de la ética consistiría en llevar a cabo una reconstrucción de *la historia de la cultura y la sociedad humanas en clave ética*. Teniendo como referente la *teoría del desarrollo de la conciencia moral* del psicólogo y filósofo moral Lawrence Kohlberg, el último Apel, probablemente el menos conocido, opina que sería posible algo así como *una reconstrucción crítico-normativa de la dimensión cuasifiloge-*

¹³ - A la luz de la *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad* que Apel propone, tendremos como trasfondo de la presente investigación el debate entre *liberales* y *comunitaristas* por considerarlo uno de los más fecundos, a nuestro entender, del panorama ético contemporáneo y por coincidir de lleno con el enfoque que queremos dar a este estudio. El mismo Apel ha abordado últimamente dicho debate desde su perspectiva filosófica, en el sentido de una reflexión sobre el *a priori de la idealidad y de la facticidad aplicado al ámbito de la comunidad*, lo que cabría denominar como "comunitarismo trascendental" (vid. APEL, K.-O. [1994b], pp. 15-32; [1992d], pp. 17-21; [1995a]; [1996a]; [1996c]). El punto de vista liberal vendría determinado por la adopción de una postura kantiana (con elementos utilitaristas), teniendo en J. Rawls a su principal representante; y el punto de vista comunitarista, como el mismo Apel reconoce, proviene de la convergencia de autores tales como Aristóteles, Hegel, Wittgenstein, Heidegger y Gadamer (vid. APEL, K.-O. [1994b], p. 23 y en especial el trabajo de R. Forst citado en la nota 1 de la p. 15 de dicho artículo). No cabe duda de que Apel se situaría, con su propuesta ético-discursiva, en el campo del punto de vista liberal. Pero no deja de ser sorprendente de qué modo tanto Apel como Habermas se han ido esforzando cada vez más en *complementar* el sentido deontológico (formal) de la ética discursiva con consideraciones de carácter sustancial.

nética de la evolución cultural humana. Según esta línea de investigación -que supone el deseable trabajo interdisciplinario entre filosofía y ciencias humanas (fundamentalmente ciencias sociales y de la historia)- se trataría de la reconstrucción del curso evolutivo socio-cultural de la moral a la luz de algún referente *normativo*. Conviene destacar este aspecto porque sólo así se sostiene la exigencia del tránsito histórico hacia una moral postconvencional. Con la colaboración de las ciencias sociales *empíricas* debería *probarse* (por ejemplo, mediante estudios empíricos del desarrollo de la conciencia moral) que la humanidad va experimentando momentos de evolución cultural -auténticos procesos de aprendizaje moral- en la línea del *universalismo moral*. Apel sostiene que, partiendo de los presupuestos *éticos* de la argumentación, cabe derivar legítimamente una *instancia metodológica* desde la cual llevar a cabo una *reconstrucción crítico-normativa del progreso moral humano*, reconstrucción a validar mediante *acuerdo intersubjetivo* que cabe renovar siempre de nuevo.

[5] Hacia la formulación de una hermenéutica trascendental ética y metodológicamente relevante

De ahí la importancia aún de otra línea de investigación del presente trabajo, orientada *hacia la fundamentación del marco metodológico para una posible reconstrucción de la situación humana en clave ética*. Nos referimos aquí al establecimiento de las condiciones metodológicas para una cooperación interdisciplinaria entre filosofía y ciencias humanas (en particular, las ciencias sociales). Ello es posible, a juicio de Apel, desde la fundamentación de una *hermenéutica trascendental o crítico-normativa*, en el sentido de una reconstrucción de los implícitos tanto *teóricos* como *prácticos* del *logos* presupuesto en la filosofía hermenéutica clásica.

La fundamentación del marco metodológico para una cooperación interdisciplinaria entre filosofía y ciencias humanas deriva, a nuestro entender, del mismo planteamiento pragmático-trascendental de la filosofía de Apel, pues precisamente la relación dialéctica entre la comunidad ideal y la comunidad real de comunicación parece exigir dicho tipo de colaboración interdisciplinaria. El sentido de la comunidad *ideal* de comunicación únicamente puede tematizarse a partir de la perspectiva abierta por la *transformación de la filosofía*, pues sólo ella puede dar cuenta del componente *a priori* de la comunidad

de comunicación, es decir, de las condiciones normativas de toda *posible* comunicación. Ello no sería factible sin la elaboración de una estrategia de fundamentación última que abarque igualmente tanto la filosofía misma como la ciencia. Mas la comunidad *ideal* de comunicación es, en sí misma, un puro referente formal, en tanto que *idea regulativa* a la que no puede corresponder nada empírico. El carácter vacío del marco apriórico queda compensado, sin embargo, cuando la reflexión pragmático-trascendental relaciona dialécticamente y de manera necesaria la comunidad ideal con la comunidad *real* de comunicación: la primera se anticipa en cada interacción comunicativa de la segunda y sólo en la segunda puede ser alcanzada. Por tanto, las aportaciones de la filosofía pragmático-trascendental deben complementarse con las de aquellos saberes que tienen como objeto el estudio de la *realidad empírica* de la comunidad de comunicación.

Tal podría ser asimismo el marco para una reformulación de la *teoría crítica* clásica. Con este fin debe partirse de la tematización de la *comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales*. La adopción del paradigma comunicativo-lingüístico con vistas a la fundamentación de la teoría social -en principal medida gracias a los trabajos de Habermas- ha resultado muy fecunda a la hora de comprender la realidad social en tanto que configurada mediante relaciones intersubjetivas susceptibles de ser estudiadas aplicando diferentes modelos de racionalidad de la acción. Fundamentalmente se trata de reconstruir la praxis comunicativa (lingüística) del *mundo de la vida*, praxis en la que los individuos de una sociedad adquieren el sentido de su condición de *sujetos sociales*. La reflexión sobre las condiciones de esta praxis comunicativa permite la elaboración de un modelo explicativo de la acción social a *la vez normativo y empírico*. A partir de este modelo, se vislumbra la posibilidad de una fundamentación crítico-normativa de la teoría social.

Ese será entonces el marco epistemológico de las *ciencias reconstructivas* (sociales y de la historia), cuyo sentido crítico-reconstructivo deberá estar orientado *metodológicamente* por los principios normativos de la comunidad de comunicación. Al respecto Apel introduce un principio hermenéutico que denomina como "*principio de autoalcançe*" (*Selbseinholungsprinzip*), principio que interpretaremos en este trabajo *qua postulado (moral) de convergencia entre la comunidad real e ideal de comunicación*. Desde dicho referente *normativo*, las *ciencias reconstructivas* pueden dar cuenta del carácter *evolutivo* de las distintas formas sociales y señalar en qué medida éstas

encarnan diferentes etapas del desarrollo de la conciencia moral en sentido *filogenético*. La consideración de este principio constituye uno de los aspectos prácticamente más desatendidos de la obra de Apel, por lo cual dedicaremos parte del capítulo tercero a profundizar en lo que dicho principio comporta, ya que no sólo resulta metodológicamente relevante desde el punto de vista de una hermenéutica normativa sino que, a nuestro juicio, su relevancia es *fundamentalmente ética* a la hora de reflexionar sobre el alcance de la *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad* que Apel propone.

A la luz de la cooperación entre filosofía y ciencias humanas -y más específicamente entre ética y ciencias reconstructivas-, puede establecerse un diagnóstico sobre nuestro momento histórico y sobre el reto que supone el tránsito hacia una moral postconvencional. Como tendremos ocasión de comprobar siguiendo a Apel, dicho tránsito resulta problemático y exige la adopción del punto de vista de una *ética de la responsabilidad*. En este contexto, la propuesta de una macroética de la corresponsabilidad queda iluminada con la recuperación por parte de Apel de la noción de "era axial" (*Achsenzeit*) introducida en su día por Karl Jaspers¹⁴. Desde una perspectiva que bien podríamos calificar como propia de la *filosofía de la historia*, Jaspers se refiere a la época posterior a la segunda guerra mundial con las siguientes palabras:

"En virtud de la extensión y la profundidad de las transformaciones que ha experimentado toda la vida humana, recae sobre nuestra época la significación más decisiva. Sólo la totalidad de la historia humana puede suministrar los parámetros para entender el sentido del acontecer actual"¹⁵.

De igual modo, ya Habermas, en un escrito de 1958 sobre la figura de Jaspers, se refirió a la noción de "era axial" de una manera que precisa el sentido del texto anterior:

"La evolución técnica y la evolución económica han unido a los países del mundo, partiendo de Europa, en una unidad global de intercambio. Por primera vez todos los pueblos viven en una actualidad común, pero a la que no corresponde un pasado común. Y no es que el pluralismo de los

¹⁴ - Cf. JASPERS, K. [1949].

¹⁵ - *Ibidem*, p. 15 (15; modificamos ligeramente la traducción).

pasados, la diversidad de tradiciones sociales, políticas y culturales, se oponga como tal a la solidaridad de la humanidad, pero sí que lo hace el pluralismo no desbastado: tradiciones que siguen aisladas, pasados que permanecen extraños los unos a los otros. La unificación del mundo seguirá amenazada por un desgarrón autodestructivo en su sustancia más íntima mientras la herencia de los destinos separados no contribuya, por medio de una apropiación recíproca, a la realización de esa actualidad común. A esta apropiación puede servir una comunicación de las tradiciones de significación histórica universal, las cuales fueron creadas por grandes individualidades históricas en el país de origen de sus respectivas civilizaciones y siempre en el llamado tiempo eje, es decir, entre el 800 y el 200 a. C.: por Confucio y Lao Tse en China, por Buda en la India, por Zaratustra en Persia, por los profetas en Palestina y por los filósofos y trágicos griegos en Occidente. (...) A esta humanidad unida a la fuerza, pero desunida en lo más profundo, una historia de la filosofía que proceda en esos términos le puede dar el santo y seña de la comunicación universal y abrirle el horizonte en el que aprovechar la oportunidad de conseguir una solidaridad de la que ya es sazón"¹⁶.

Este doble enfoque de Jaspers y Habermas remite a lo que pretende ser el objetivo último de nuestro estudio: definir los términos de una *mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica* que, ciertamente, se inspira en Apel¹⁷ pero que apunta, no obstante, más allá de él.

[6] Tesis programáticas

De manera sistemática, digamos ya cuáles son las tesis principales de la presente investigación:

1. El planteamiento pragmático-trascendental del pensamiento de Apel lleva a cabo una *transformación* de la filosofía de Kant *no únicamente en los ámbitos de la razón teórica y de la razón práctica sino asimismo en el de la filosofía de la historia* (es decir, de aquel ámbito de la reflexión filosófica que se pregunta por el lugar de la razón en la historia). Este programa de *transformación de la filosofía* va a ser entendido por Apel, desde su inicio, como un nuevo modo de repensar la *mediación entre teoría y praxis*,

¹⁶ - HABERMAS, J. [1975], pp. 78-79.

¹⁷ - Vid. DV, p. 102.

partiendo para ello de la reflexión (pragmático-trascendental) sobre el doble *a priori* de la *idealidad* y de la *facticidad* (lo que expresado en términos de *teoría de la comunicación* remite a la relación *cuasi-dialéctica* entre comunidad *ideal* y comunidad *real* de comunicación).

2. Una *ética postconvencional* tiene en el problema de su aplicación una de sus cuestiones más esenciales, pues toda aplicación moral, según la concepción clásica, necesita marcos *convencionales*. Apel ha tematizado esta cuestión de la única manera posible: estableciendo un programa de fundamentación *también para el problema de la aplicación*. Por tanto, ha introducido una nueva forma *postconvencional* de interpretar el problema práctico-moral de la aplicación.

3. Si se quiere comprender en toda su complejidad el problema del *tránsito histórico hacia la aplicación de la ética discursiva* (en tanto que propuesta *postconvencional*), debe ser interpretado entonces como una cuestión práctico-moral que afecta a la *mediación postkantiana entre moralidad y eticidad*; pues precisamente de ese modo se da respuesta al problema de la *aplicación de una ética de la responsabilidad referida a la historia*.

4. A nuestro juicio, la tarea fundamental de una *parte B* de la ética estriba en la *consideración de aquellas condiciones histórico-sociales que posibilitan la aplicación de una propuesta ética definida como postconvencional*. Dicha cuestión presupone la posibilidad de una *reconstrucción crítico-normativa de la evolución de la cultura*.

5. Apel ha puesto las bases para la fundamentación de una *hermenéutica trascendental* (crítico-normativa), desde la cual derivar aquellos principios metodológicos que posibilitarían un *programa de cooperación interdisciplinaria entre filosofía y ciencias humanas* (condiciones para una *reconstrucción éticamente relevante de la historia*).

6. Desde una perspectiva pragmático-trascendental, cabe presentar el "principio de autoalcance" como *postulado de la posible convergencia entre una filosofía de la historia empíricamente orientada y el sentido teleológico de la razón práctica*. Por todo ello, en nuestro estudio nos propondremos la configuración de un modelo explicativo teórico-práctico que dé cuenta de la necesidad que tienen las ciencias sociales críticas de intentar reconstruir la situación histórica *a la vez empírica y normativamente*.

7. Una cuestión clave de la presente investigación consistirá en probar el alcance del *cognitivismo ético*. A la luz de una postura tal se hace posible una defensa argumen-

tativa de tradiciones morales convencionales (basadas en su razonabilidad *qua* hipótesis globales especulativas) en tanto que susceptibles de ser abordadas en un marco intersubjetivo *no meramente convencional*. El carácter *cognitivist* de las propuestas morales constituye la base para poder efectuar *reconstrucciones* entendidas como *procesos de racionalización*. La idea de *progreso moral* tiene sentido si reconocemos la posibilidad de argumentaciones en torno a *pretensiones éticas de validez*. Es decir: se trata de *reconstruir crítico-racionalmente la pretensión de validez de la historia de la moral* (de manera análoga a la reconstrucción de la pretensión de verdad de la razón teórica, por ejemplo, en el ámbito de la historia de la ciencia). Este planteamiento, no obstante, es perfectamente compatible, en nuestra opinión, con una asunción decidida del *falibilismo*, sin tener que renunciar por ello a la posibilidad del progreso en la comprensión.

8. Desde la propuesta ético-discursiva en su versión apeliana y teniendo en cuenta la noción de "era axial" de Jaspers, se tratará de definir aquellos elementos que pueden configurar una *macroética de la corresponsabilidad* capaz de ofrecer respuestas a algunos de los problemas morales hoy en día planteados a escala planetaria. Un enfoque de esta embergadura precisa de una *mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica* como condición para la *aplicación* de dicha *macroética de la corresponsabilidad*.

[7] Plan de la obra

De cara al desarrollo de estas tesis hemos estructurado el presente trabajo en dos partes bien delimitadas, cada una de las cuales consta a su vez de dos capítulos. La *primera parte* está dedicada a presentar la obra tanto teórica como práctica de Apel, mientras que la *segunda* se centra ya en el tratamiento específico de las condiciones normativas para la aplicación de una *macroética de la corresponsabilidad* de alcance planetario.

El *primer capítulo* intenta una presentación de la filosofía teórica de Apel a partir del proyecto de *transformación de la filosofía* emprendido por nuestro autor de manera pragmático-trascendental. Para ello, Apel reflexiona sobre la especificidad del *logos* inserto en el lenguaje humano. De cara a abordar esta cuestión serán fundamentales las aportaciones de lo que ha sido denominado como el *giro lingüístico-pragmático*.

hermenéutico de la filosofía contemporánea. A la luz de este planteamiento se supera el marco -solipsista en última instancia- de la filosofía de la conciencia y se introduce a la *comunidad de comunicación* como nuevo sujeto trascendental del conocimiento. Finalmente, se hace posible una reconstrucción de la *razón práctica* a partir de la reflexión acerca de los *presupuestos éticos* de dicha comunidad de comunicación.

El *segundo capítulo* se propone llevar a cabo una presentación exhaustiva de la *arquitectónica ético-discursiva*, tal como ha sido desarrollada por Apel. Arquitectónica que comprende una *parte A* dedicada a la fundamentación *última* del "moral point of view" y una *parte B* dedicada al problema de la aplicación *referida a la historia* de una propuesta moral *de tipo postconvencional*, que exige ser interpretada en los términos de una *ética de la responsabilidad* (Weber).

El *tercer capítulo* se propone dar cuenta del programa apeliano acerca de la fundamentación de una *hermenéutica trascendental* (crítico-normativa). Para ello el primer paso será la consideración de la *comunidad de comunicación* como *presupuesto trascendental de la ciencia*, con lo que se superan las insuficiencias que presenta el modelo de la *racionalidad metódica de la ciencia*. El punto culminante de esta propuesta hermenéutica apeliana radica en la introducción del "principio de autoalcance" como *principio metodológico de las ciencias reconstructivas* (sociales y de la historia). Desde dicho marco metodológico se hace posible la derivación de determinados criterios normativos con vistas a la comprensión y reconstrucción racional de los procesos culturales *qua* procesos de aprendizaje (condición necesaria para efectuar un diagnóstico de la situación humana en clave ética).

Finalmente, el *cuarto capítulo* se propone abordar el *problema del tránsito histórico hacia una moral postconvencional*. Con la ayuda de una interpretación de la *filosofía de la historia* en términos de *lógica social evolutiva* (según el modelo epistemológico de I. Lakatos) y teniendo como referencia la teoría de L. Kohlberg sobre el desarrollo de la conciencia moral, interpretaremos la *relación dialéctica entre moralidad y eticidad* como núcleo del problema de la *aplicación responsable* de una *macroética postconvencional* inspirada en la propuesta ético-discursiva tal como ha sido abordada por Apel. En dicho contexto reflexionaremos en profundidad sobre los *riesgos característicos de todo tránsito hacia una moral postconvencional*, acabando con la elaboración de un diagnóstico sobre la *situación humana en clave ética* a finales del siglo XX.

A título personal y para concluir esta presentación, desearía agradecer sinceramente al Profesor Karl-Otto Apel su amabilidad al aceptarme como huésped de la Facultad de Filosofía de la *Johann Wolfgang Goethe-Universität* de Frankfurt durante el curso 1991-1992. Asimismo le agradezco la atención personal que me brindó cuando me fué preciso abordar conjuntamente algunas cuestiones referentes a la investigación. Con suma simpatía deseo recordar aquí a Frau Cornelia Tutuhatunewa, en aquel momento secretaria del Profesor Apel, por sus facilidades para acceder al material que mi estudio requería. También quisiera agradecer especialmente al Dr. José Luis Arce que aceptara tutelar esta Tesis de Doctorado en la Universidad de Barcelona. Y de manera muy especial deseo expresar mi agradecimiento y reconocimiento más entrañable a la Dra. Adela Cortina, Catedrática de la Universidad de Valencia, por la dirección de este trabajo y por la confianza que en todo momento ha depositado en mí. El último agradecimiento es para todas aquellas personas que me han sostenido con su amistad incondicional durante este largo tiempo: sin su apoyo, estas páginas difícilmente se hubieran escrito¹⁸.

Montserrat, 4 de noviembre de 1997

¹⁸ - Deseo hacer constar aquí que el presente trabajo de investigación ha contado con una ayuda de la *Fundació Jaume Bofill* de Barcelona, a la que quiero testimoniar mi más cordial reconocimiento.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

LA PREGUNTA POR EL LOGOS: RECONSTRUCCIÓN DE UN PROYECTO DE TRANSFORMACIÓN DE LA FILOSOFÍA DESDE UNA PERSPECTIVA PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL

§ 1. Alcance de un programa de transformación de la filosofía: la comunidad de comunicación considerada reflexivamente desde una perspectiva pragmático-trascendental (Introducción a la primera parte).

Si tuviéramos que caracterizar de algún modo la reflexión filosófica desplegada a lo largo de este siglo, no dudaríamos en resaltar, entre otras, dos corrientes fundamentales: por un lado, una corriente *hermenéutica* que ha hecho de la "comprensión" de la *facticidad del ser-en-el-mundo* el centro de su reflexión; por otro lado, una corriente *epistemológica* que, a partir del análisis lógico-semántico del lenguaje de la ciencia, ha determinado qué hay que entender por "racionalidad" y cuáles son los límites que debe respetar el "conocimiento" para que pueda ser considerado *objetivamente válido*. Sobre este trasfondo filosófico, debe situarse la reflexión de Apel durante más de cuatro décadas. Si ahora tuviéramos que caracterizar de alguna manera en qué ha consistido dicha reflexión, diríamos que su *leitmotiv* ha sido el planteamiento de "la pregunta por el *logos*"¹. Apel se interroga sin descanso por la naturaleza del *logos* y por el lugar que éste ocupa en la filosofía, con un doble objetivo crítico: denunciar, por un lado, la concepción reduccionista de la racionalidad llevada a cabo por el cientificismo (postura calificada por Apel como *falacia abstractiva*)²; y resistir, por otro lado, frente a la crítica

¹ - Digamos ya de entrada que Apel se refiere con este término al *logos metódicamente irrebasable de la argumentación*; es decir, a aquel tipo de racionalidad (lingüístico-)comunicativa que permite un acuerdo intersubjetivo sobre pretensiones normativas de validez (vid., por ejemplo, DV, p. 391; APEL, K.-O. [1990b], p. 24 [32]).

² - Entendemos por "cientificismo" el proceso que se inicia con el positivismo de mediados del siglo XIX y que acaba reduciendo la teoría del conocimiento a una explicación del método científico, identificando sin más el conocimiento con la ciencia y reclamando para ésta un estatuto de neutralidad valorativa. Para el cientificismo, "el sentido del conocimiento es definido por lo que las ciencias efectúan y puede ser explicitado de manera suficiente mediante el análisis metodológico" (HABERMAS, J. [1973b], p. 89 (76). Acerca de la expresión "falacia abstractiva" (*abstraktive Fehlschluß o abstractive fallacy*), vid. TPII, p. 66 [62]; APEL, K.-O. [1990c], p. 79; asimismo cf. APEL, K.-O. [1974]). El sentido de esta falacia remite al olvido de la dimensión *pragmatica* de una propuesta teórica -lo que acabará afectando a la consideración de sus condiciones de posibilidad y validez- y deberá ser tematizada metodológicamente, como veremos, en los términos de una *teoría de la argumentación* (vid. APEL, K.-O. [1990c], p. 113). Es decir: Apel, asumiendo la "neta distinción formal a partir de Kant entre las dimensiones filosófica y científica de la investigación" (TPI, p. 199 [193]) reclama, como función primordial de la filosofía, una manera de abordar la realidad *intentio oblicua* (o *intentio secunda*) frente al modo *intentio recta* (o *intentio prima*) más propio de las ciencias con las que, sin embargo, la filosofía debe trabajar estrechamente. Éstas han acabado por asumir, prácticamente en exclusiva, la función *intentio recta* antaño reservada a la metafísica, mientras que el modo *intentio oblicua* (reflexión *qua praxis*

radical de la racionalidad llevada a cabo por la fenomenología hermenéutica de Heidegger y Gadamer hasta sus epígonos en la postmodernidad, ya claramente como crítica *total* a la razón³. Esta última posición ha sido significativamente caracterizada por Apel como "olvido del *logos*"⁴. La propuesta filosófica de Apel intentará más bien superar ambos extremos mediante la adopción del *punto de vista pragmático-trascendental* que intenta la *mediación dialéctica* tanto del "*a priori* de la facticidad" (*A priori der Faktizität*) -magistralmente puesto de relieve por Heidegger- como del "*a priori* de la idealización (o idealidad)" (*A priori der Idealisierung*): esta "tensión antitética bipolar" (*polare Gegensatzspannung*) -implícita en los presupuestos lingüísticos de la comunicación- configura toda la arquitectónica apeliana desde hace más de veinte años⁵.

Apel sostiene que la pregunta por el *logos* únicamente puede ser convenientemente tratada en el marco de un programa de *transformación de la filosofía*, a nuestro entender un programa *éticamente* (y políticamente) *relevante* como tendremos ocasión de comprobar⁶. Dicha transformación no hace más que reflejar el ambiente de crisis en

autorreferencial) es el apropiado de la filosofía trascendental (vid. APEL, K.-O. [1978b], pp. 10-11; APEL, K.-O. [1987b], p. 2). Lo característico de este último caso es que remite a un saber implícito (atemático) o "saber performativo de la acción" (*performatives Handlungswissen*) que sólo es dominado intuitivamente y que no puede tematizarse desde la perspectiva del observador, sino únicamente mediante una reconstrucción de las propias competencias del participante (más como un *know how* que como un *know that*). En este sentido, el "saber performativo" (en tanto *know how*) tiene un carácter infalible; no así su explicación (tematización) filosófica (en tanto *know that*) mediante proposiciones, que tiene carácter falible (aunque en el sentido de [auto-]corrección más que de falsación) (vid. TVED, pp. 195-197 [143-144]).

³ - Vid. DV, p. 8.

⁴ - Vid., por ejemplo, EE, p. 24.

⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1994a], pp. 251-270 (en especial p. 254); DV, pp. 466-467. Como iremos comprobando, Apel introduce la expresión "olvido del *logos*" de manera "dialéctica", podríamos decir, con respecto a la expresión "olvido del ser" introducida por Heidegger. Dicha mediación dialéctica apunta ya al intento apeliano por formular una *hermenéutica trascendental normativamente orientada*. El presente trabajo de investigación sobre la obra de Apel está estructurado desde el convencimiento de que tanto la superación del "olvido del ser" como la del "olvido del *logos*" -ambas por igual- constituyen condiciones irrenunciables (con Apel cabría afirmar: condiciones *irrebasables*) de la posibilidad misma del quehacer filosófico. Por ello, el sentido y alcance de la mediación dialéctica entre el "*a priori* de la facticidad" y el "*a priori* de la idealización" serán objeto constante de nuestra reflexión. (Sobre la filosofía del término *a priori* cfr. el excelente estudio de DUFRENNE, M. [1959]).

⁶ - Nos referimos de este modo a la obra más emblemática de K.O. Apel: *Transformation der Philosophie*, 2 vols. [1973a y b]. Este proyecto filosófico tuvo su origen en la consideración, por parte de Apel, del valor gnoseológico cuasi-trascendental del *apriori perfecto* heideggeriano, accediendo desde ahí,

el que se ha sumido la filosofía contemporánea, llegándose incluso a especular con su propia desaparición⁷. A juicio de Apel, tal crisis no responde tanto a la carencia de sentido del propio ejercicio filosófico cuanto al agotamiento de un modelo de autocomprensión del mismo. La exigencia apeliana de un cambio de paradigma para la filosofía tiene como objeto *renovar* su impulso específico, que Apel definirá de la siguiente manera:

"En mi opinión, la filosofía, en tanto que disciplina y bajo las condiciones de la división de trabajo moderna, tiene que ver principalmente con la presentación de las condiciones de posibilidad ideales y normativas de la validez, tanto en el caso de la teoría de la ciencia como en el de la ética"⁸.

a continuación, a la "hermenéutica del ser" y a la "crítica analítico-lingüística del sentido". Posteriormente, sin embargo, fue decantándose hacia "una orientación normativa del conocimiento válido, en su más amplio sentido", pasando de una "teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseo-antropológica" a la propuesta de "una nueva filosofía trascendental fundada en el *a priori* de la comunidad de comunicación" (las expresiones que se citan corresponden a TPI, p. 7 [7-8]). Sobre el trasfondo heideggeriano de las mismas adviértase ya que Apel obtuvo su promoción al doctorado en 1950 con el trabajo de investigación titulado *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers* (Universidad de Bonn), trabajo que ha dejado inédito. Por otro lado, cabe hacer notar aquí que el proyecto de una "teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseo-antropológica" finalmente ha quedado reducido a un mero programa sin desarrollo (vid. *infra* nota 37).

⁷ - "Hoy en día el título «Transformación de la filosofía» podría contraponerse fácilmente al título más atractivo -y más actual para muchos jóvenes- «La muerte de la filosofía» o al menos «La decadencia de la filosofía». Pues bien, una de las mejores frases de Nicolai Hartmann fue «el filósofo ha de tener un prolongado aliento» (TPI, p. 9 [9]). Cf. asimismo BAYNES, K., BOHMAN, J. y McCARTHY, TH. [1987]; "¿Para qué seguir con la filosofía?" en HABERMAS, J. [1975], pp. 15-34; HABERMAS, J. [1988b], cap. 9: "¿Filosofía y Ciencia como Literatura?", pp. 242-263 (240-260).

⁸ - "Philosophie als Fach hat es m. E. unter den Bedingungen der modernen Arbeitsteilung in erster Linie mit dem Aufweis der idealen, normativen Bedingungen der Möglichkeit von Gültigkeit zu tun -so im Falle der Wissenschaftstheorie und so auch im Falle der Ethik" (FEDII, p. 129). Atiéndase, en este contexto, al papel actual de la filosofía según Habermas: "A la filosofía corresponde (...) la misión de explicitar la universalidad del pensamiento objetivador desarrollado en el seno de las ciencias, así como la universalidad de los principios que han de conformar una práctica vital racional y susceptible de justificación. Los principios del pensamiento objetivador y de la acción racional, ciertamente, se han descubierto y desplegado privilegiadamente en la tradición occidental, esto es: en la sociedad burguesa; mas no pertenecen, por ello, a las características idiosincrásicas de una cultura determinada que expande dictatorialmente su particular forma de vida por todo el planeta. Esto ha pasado también, en verdad. Ahora bien: la crítica, más que fundada, a los eslabones del pensamiento europocéntrico y al aplastamiento imperialista de las culturas no europeas no debe extenderse, empero, a los fundamentos culturalmente universales del pensamiento y de la conducción racional de la vida. Esta autointerpretación y autodefensa de la razón es asunto de la filosofía. La misión más sublime de la filosofía consiste, para mí, en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo, contra la autonomización ideológica, aparente, de ideas e instituciones frente a sus contextos prácticos, vitales, de surgimiento y aplicación. (...) En esta autorreflexión se engendra la unidad de la razón teórica y de la práctica"

El sentido de la pregunta por el *logos* llevada a cabo por Apel no es otro que el de renovar el planteamiento *trascendental* que se inaugura con la filosofía moderna. Partiendo de una *teoría pragmático-trascendental de la comunicación*⁹ -en concreto, de la aproximación *intentio obliqua* a la *argumentación* (= discurso argumentativo) *qua* forma *reflexiva* de la comunicación humana¹⁰-, la reconstrucción crítica de la la pregunta por el sujeto del conocimiento conduce al *a priori de la comunidad de comunicación* (prácticamente idéntica al *género humano* o a la *sociedad*)¹¹. Esta nueva comprensión resulta de la necesidad de superar el modelo *monológico*¹² de reflexión filosófica consistente en "anticipaciones solipsistas de la verdad representadas por las «cosmovisiones» de los «grandes pensadores»"¹³. Tal modelo de reflexión tiene que ver con lo que Apel ha denominado como *solipsismo metódico*¹⁴. Frente a este modelo Apel sugiere que el

(HABERMAS, J. [1976], pp. 57-58 [53]). Digamos finalmente que tanto Apel como Habermas entienden el trabajo de la filosofía en estrecha colaboración interdisciplinaria con las ciencias. En concreto, Apel se referirá a la necesidad de una cooperación específica entre filosofía moral y ciencias humanas (fundamentalmente ciencias sociales y de la historia), de tal modo que creemos legítimo interpretar este programa de colaboración interdisciplinaria sugerido por Apel como una alternativa a las perspectivas trascendentales y lógico-evolutivas de la filosofía clásica alemana, algo que ya ha sido dicho de los trabajos de Habermas (vid. MCCARTHY, TH. [1987], p. 408; APEL, K.-O. [1990b], p. 35).

⁹ - Cf. APEL, K.-O. [1978b]; APEL, K.-O. [1986c].

¹⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1993a], p. 201.

¹¹ - Vid. **TPII**, pp. 428-429 (407); **TPI**, p. 60 (56).

¹² - Sobre el sentido y alcance de esta expresión, introducida por Habermas, vid. APEL, K.-O. [1990c], p. 112, nota 62.

¹³ - **TPI**, p. 12 (11). Habermas afirma que "la filosofía ya no puede presentarse, como decía Arnold Gehlen, con el «gesto de tener la solución», como si tuviese la clave para solucionar el enigma del mundo", HABERMAS, J. [1991b], p. 158.

¹⁴ - Se trata de una expresión fundamental en el pensamiento de Apel. Nuestro autor la define de la siguiente manera: "Entiendo por «individualismo metódico», o bien «solipsismo metódico», la suposición, a mi entender apenas superada hasta hoy, de que, aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin *presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación*; es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual" (**TPII** p. 375 [357], nota 26). Asimismo: el solipsismo metódico -presente en la filosofía ya "desde Descartes (¿o desde Agustín?)"- presupone "la idea de que podemos pensar y decidir con sentido antes de haber reconocido, al menos *implícitamente*, las reglas de la argumentación como reglas de una comunidad crítica de comunicación; o bien -lo que conduce a la misma situación- que podemos filosofar sobre la comunicación crítica desde un punto exterior a ella" (*ibidem*, p. 414 [393]). Vid. **TPI**, pp. 24-25 [23]; **TPII**, pp. 83 [78], 223 [212], 233 [221] y 315 [301]; **EE**, p. 64; **FEDII**, p. 134; APEL, K.-O.

punto de vista de la *validez universal* al que aspira todo conocimiento no puede ser ya cosa de uno sólo sino que debe institucionalizarse en la forma de un "discurso teórico" entendido como una *búsqueda cooperativa de la verdad sostenida por una comunidad de argumentación*¹⁵. A esta institución de la reflexión crítica sobre la validez se la denomina, desde Kant, *filosofía trascendental*¹⁶. Ahora bien, en esta filosofía trascendental *transformada*, el sujeto de conocimiento no viene ya representado por una conciencia solitaria sino o bien por un sujeto que, en su fuero interno, argumenta en tanto que miembro de la comunidad de argumentación o bien por la misma comunidad de argumentación¹⁷. Del "yo pienso" de la conciencia trascendental pasamos al "nosotros argumentamos" fundamentado en el *a priori* de la argumentación: la unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia kantiana (= unidad trascendental de la relación sujeto-objeto) se transforma en la unidad trascendental de la relación sujeto-cosujeto de la comunidad lingüística¹⁸. De este modo, la reflexión pragmático-trascendental instaurada por Apel sobre el *logos* inherente al discurso argumentativo permitirá, como ya hemos adelantado, la definición del *a priori de la comunidad de comunicación*

[1994b], p. 20 y, de manera especial, APEL, K.-O. [1972]). El solipsismo metódico pretende admitir - implícita o explícitamente- la posibilidad de un pensamiento *solitario* (por parte de una conciencia "precomunicativa") de manera *previa* a la pertenencia a una *comunidad* lingüística, como si el individuo fuese anterior a la constitución de la sociedad. Para Apel todo nuestro pensamiento se expresa más bien *lingüísticamente*, es decir, de una *forma públicamente controlable* (*öffentlich kontrollierbarer Form*) (vid. APEL, K.-O. [1992d], p. 22). Apel sostiene asimismo que no ya sólo el pensar válido sino la misma *acción con sentido* (en tanto que acción susceptible de ser tematizada -y, por tanto, esclarecida ante los demás- argumentativamente) presuponen la comunidad *real* de comunicación (vid. CORTINA, A. [1985a], pp. 54-55).

¹⁵ - Habermas se refiere a "la determinación de una búsqueda cooperativa de la verdad en una comunidad comunicativa en principio ilimitada" como forma de interacción *que expresa el ideal - éticamente relevante- de la reciprocidad* (vid. HABERMAS, J. [1983], p. 175 [192]; asimismo HABERMAS, J. [1981a], p. 70 [68]). Es esta *búsqueda cooperativa de la verdad* la que define la tarea y el sentido del verdadero quehacer filosófico, iniciado, a juicio de Apel, con la figura de Sócrates y con su concepción *dialógica* de la filosofía. La filosofía no es otra cosa, pues, que el intento siempre renovado de la comprensión argumentativa y de la formación del consenso a través de un diálogo basado en la idea de *reciprocidad* de sus participantes (cf. APEL, K.-O. [1989a]; vid. igualmente FEDI, pp. 85-86). Ahí radica, en nuestra opinión, el profundo sentido (¡incluso ético!) de la *transformación* de la filosofía.

¹⁶ - Vid. TPI, p. 75 (71).

¹⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1987b], p. 2.

¹⁸ - Vid. DV, p. 98.

como fundamento de una *nueva filosofía trascendental*¹⁹.

Ahondando en este proyecto de transformación de la filosofía trascendental, destaquemos ahora lo que, a nuestro juicio, constituye su centro dinámico. Desde la consideración del *lenguaje* como tema y medio de una reflexión trascendental transformada²⁰, Apel caracteriza el fenómeno del "olvido del *logos*" a partir de la relación dialéctica entre el *a priori de la facticidad* y el *a priori de la idealidad*. Para ello comienza, en primer lugar, con la constatación (pragmático-hermenéutica) de nuestra *condición de seres-en-el-mundo* (por tanto, de seres inmersos en una *comunidad histórica de lenguaje, cultura y tradición* como *faktum* ya dado, anterior a cualquier elección):

"El *a priori del lenguaje* nos remite (...) a la condición *contingente* de la *realización convencional* de los significados válidos intersubjetivamente en lenguajes *determinados*; y el *a priori de la comunidad de comunicación* nos remite asimismo a la condición contingente de la *pertenencia a una comunidad histórica de lenguaje, cultura y tradición*; y ambas condiciones contingentes implican el denominado por Heidegger *a priori existencial de la facticidad del ser-en-el-mundo*: el presupuesto de una *comprensión del mundo* fácticamente existente y de un necesario *entendimiento con otros* a causa del "trasfondo" contingente del "mundo de la vida", de cuya constitución física e histórica no podemos disponer por principio. Estos presupuestos *contingentes* de la precomprensión del mundo -puestos de relieve por el «hermeneutic-pragmatic turn» de la filosofía contemporánea- pueden aportar muy bien los fundamentos para una especificación antropológico-evolucionista y una relativización de las condiciones trascendentales del conocimiento supuestas por Kant"²¹.

¹⁹ - Vid TPI, p. 7 (8). Basada en la estricta reflexión sobre las condiciones del sentido o de la validez del discurso argumentativo, se trata de una *nueva filosofía trascendental* en la medida en que transforma críticamente el punto de partida de Kant (vid. DV, p. 391).

²⁰ - Cf. "El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental" y "El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje" en TPII, pp. 311-357 (297-340).

²¹ - "Das *Apriori der Sprache* verweist uns ja (...) auf die *kontingente* Bedingung der *konventionellen Realisierung* der intersubjektiv gültigen Bedeutungen in *bestimmten Sprachen*; und das *Apriori der Kommunikationsgemeinschaft* verweist uns auch auf die *kontingente* Bedingung der *Zugehörigkeit zu einer geschichtlichen Sprach-, Kultur- und Traditionsgemeinschaft*; und beide *kontingente* Bedingungen implizieren das von Heidegger so genannte *existenziale Apriori der Faktizität des In-der-Welt-Seins*: die Voraussetzung eines faktisch bestehenden *Welt-Vorverständnisses* und notwendigen *Einverständnisses mit anderen* aufgrund des *kontingenten* «Hintergrunds» der «Lebenswelt», dessen physische und geschichtliche Konstitution wir uns prinzipiell nicht verfügbar machen können. Diese, vom «hermeneutic-pragmatic turn» der Gegenwartsphilosophie akzentuierten, *kontingenten* Voraussetzungen des *Welt-Vorverständnisses* könnten sehr wohl die Gründe für eine anthropologisch-evolutionistische Spezifizierung und Relativierung der von Kant unterstellten transzendentalen

Sin embargo, nuestra *facticidad de seres-en-el-mundo* (en tanto que componente pragmático-hermenéutico) queda *transcendentalmente* complementada mediante nuestra *condición de seres-con-competencia-comunicativa* (como un *faktum* asimismo irrebasa-ble):

"No obstante, los presupuestos *contingentes* del ser-en-el-mundo que comprende pueden determinar únicamente una parte de la «preestructura» del ser-en-el-mundo que piensa. En tanto que el hombre tiene la capacidad de *reflexionar* sobre el *a priori* existencial de la facticidad -en el sentido de la «posición excéntrica» del hombre (H. Plessner) y al mismo tiempo en el sentido del «discurso argumentativo liberado de la acción» (Habermas)-, en esa medida es remitido a *presupuestos no contingentes* que son, en un sentido hermenéutico-*transcendental* y pragmático-*transcendental*, condiciones irrebases de posibilidad del *pensamiento* acerca de los presupuestos contingentes (...). Ignorar o hasta impugnar tales presupuestos no contingentes constituye el fenómeno del *olvido del logos*"²².

Apel ha podido resumir, pues, la noción de *comunidad de comunicación* como *a priori de la facticidad* y como *anticipación contrafáctica de la razón* al mismo tiempo²³. Comparado con el *a priori* de la filosofía trascendental clásica, este *a priori* de la comunidad de comunicación -entendido como condición crítica del sentido, posibilidad y validez de toda argumentación- no resulta ser un supuesto puramente *idealista*, a la manera de un *a priori* de la conciencia; tampoco se trata de un supuesto puramente *materialista*, como si la "conciencia en general" kantiana debiera ser reemplazada por el "ser" de la sociedad empírica. El aspecto fundamental radica más bien en caracterizar

Bedingungen der Erkenntnis überhaupt enthalten" (DV, p. 113). Sobre el concepto de "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), vid. *infra* nota 70; sobre el "hermeneutic-pragmatic turn" de la filosofía contemporánea, vid. seguidamente la nota 26.

²² - "Die *kontingenten* Voraussetzungen des verstehenden In-der-Welt-Seins können doch nur einen Teil der «Vorstruktur» des denkenden In-der-Welt-Seins ausmachen. Sofern der Mensch nämlich auf das existenziale Apriori der Faktizität zu *reflektieren* vermag -im Sinne der «exzentrischen Positionalität» des Menschen (H. Plessner) und zugleich im Sinne des «handlungsentlasteten argumentativen Diskurses» (Habermas)-, insofern ist er auf *nichtkontingente Präsuppositionen* verwiesen, die im *transzendental*-hermeneutischen und *transzendental*-pragmatischen Sinne für das *Denken* der kontingenten Voraussetzungen (...) nicht hintergehbare Bedingungen der Möglichkeit sind. Diese nichtkontingenten Präsuppositionen zu ignorieren oder gar zu bestreiten macht m. E. das Phänomen des *Logosvergessenheit* aus", DV, p. 114.

²³ - Vid. APEL, K.-O. [1994b], p. 15. Se trata de una definición introducida por Apel en el marco de la controversia *liberalismo vs. comunitarismo*.

dicho *a priori* como 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)"²⁴.

Como tendremos ocasión de comprobar, el proyecto de *transformación de la filosofía* emprendido por Apel se va a centrar en el desarrollo de lo que implica (tanto en el ámbito de la *razón teórica* como en el de la *razón práctica*) este *a priori* cuasi-dialéctico de la *comunidad de comunicación*. Apel concibe, en concreto, el proyecto de transformación de la filosofía trascendental en el sentido de una *hermenéutica o semiótica trascendental* estructurada a partir de la adopción del *paradigma del entendimiento lingüístico o acuerdo comprensivo (Verständigung)*²⁵ entronizado por el "herme-

²⁴ - **TPH**, p. 429 (407-408). Apel resume en otro lugar este mismo esquema -calificándolo de *constelación dialéctica (dialektische Konstellation)* implícita en el *a priori de la comunidad de comunicación*- en los siguientes términos: "1. el presupuesto de una *comunidad ideal de comunicación*, que tenemos que anticipar contrafácticamente cuando argumentamos con seriedad; 2. el presupuesto de la *comunidad real de comunicación*, en la cual nos socializamos y en la cual hemos de haber alcanzado ya un entendimiento suficiente, a fin de poder conducir fácticamente un discurso argumentativo; y aun 3. la conciencia, por principio, de la *diferencia entre la comunidad ideal y la comunidad real de comunicación*" ([...] die Voraussetzung der *idealen Kommunikationsgemeinschaft*, die wir im ernsthaften Argumentieren kontrafaktisch antizipieren müssen; 2. die Voraussetzung der *realen Kommunikationsgemeinschaft*, in der wir sozialisiert sind und in der wir ein hinreichendes Einverständnis schon erzielt haben müssen, um einen argumentativen Diskurs faktisch führen zu können; und dann noch 3. das Bewußtsein der prinzipiellen *Differenz zwischen der idealen und der realen Kommunikationsgemeinschaft*) (**DV**, p. 141; vid. asimismo *ibidem*, pp. 466-467). En APEL, K.-O. [1992b], p. 56 Apel se refiere a dicha mediación dialéctica como "estructura de entrecruzamiento" (*Verschränkungstruktur*); vid. asimismo **TVED**, p. 164.

²⁵ - Vid. HABERMAS, J. [1988b], p. 278 (274). Conviene aclarar aquí, ya de entrada, el sentido que tanto para Apel como para Habermas tiene el término alemán *Verständigung*. Su traducción contiene los sentidos de "entendimiento", "entendimiento mutuo", "comprensión", "comprensión intersubjetiva", "acuerdo", "acuerdo intersubjetivo". Se constata una evolución en la interpretación del término según Apel. Aparece en el contexto de la hermenéutica y de las ciencias orientadas al entendimiento o reproducción

neutic-linguistic-pragmatic turn" de la filosofía contemporánea²⁶. Dicha *hermenéutica o semiótica trascendental* incluye estas tres disciplinas:

1. Una "hermenéutica" que amplía *trascendentalmente* la visión tradicional de la hermenéutica clásica mediante el reconocimiento del *a priori lingüístico* como *a priori del logos*²⁷, por el cual nuestra condición de "seres-en-el-mundo" se ve complementada por nuestra condición de "seres-con-competencia-comunicativa" que interaccionan lingüísticamente entre sí *ya siempre* en base a exigencias de validez. Con lo que la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento en general se concreta en *la pregunta por la posibilidad de la comprensión* a partir del análisis de la "pre-estructura"

del acuerdo, pasa por el sentido de la Teoría de la acción comunicativa (Habermas) y de la pragmática lingüística (ya en el contexto de la comunidad de comunicación), hasta alcanzar una decisiva dimensión práctico-moral con la propuesta ético-discursiva, emparentando así su sentido con el de "consenso". En este trabajo nos referiremos al término *Verständigung* como "acuerdo comprensivo" cuando queramos darle su sentido más abarcador; cuando convenga, no obstante, utilizaremos los sentidos de: o bien "entendimiento" y "comprensión", o bien "acuerdo". Vid. al respecto la nota del traductor en TPI, p. (13), así como la alusión crítica al sentido ambigüo de este concepto por parte de J. Muguerza en la introducción a CORTINA, A. [1986b], p. 18.

²⁶ - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 16. El giro al que se refiere Apel abarca conjuntamente tres corrientes filosóficas pertenecientes al siglo XIX y XX: el pragmatismo americano en las versiones fundamentalmente de Peirce, Dewey y Mead; la ontología (fenomenología) hermenéutica de Heidegger y Gadamer; y la crítica analítica del sentido del segundo Wittgenstein conjuntamente con las aportaciones de la pragmática lingüística desarrollada por Austin y Searle (corriente centrada en el análisis de la dimensión *performativa* del lenguaje entendido como conjunto de "actos de habla"). Por tanto, se trata de "la convergencia de los movimientos filosóficos correspondientes al giro hermenéutico de la fenomenología y al giro pragmático de la filosofía analítica del lenguaje que antes estaban separados; es decir, la convergencia de la filosofía continental y la anglosajona" (DV, p. 380 [77]). Más específicamente, este triple punto de vista hermenéutico-pragmático-lingüístico obliga a la reconstrucción *crítico-trascendental* de los planteamientos de la hermenéutica, la semiótica de Peirce y de la pragmática lingüística en el contexto de la teoría de los "juegos lingüísticos" del segundo Wittgenstein. Apel ha caracterizado la noción de "juego lingüístico" introducida por Wittgenstein como "unidad cuasi-institucional, entretejida en la praxis vital, entre uso lingüístico, conducta (procedimiento de trabajo, técnica instrumental) y comprensión del mundo (construcción teórica)". Sus resonancias *práctico-hermenéuticas* son enormes: "En el pensamiento del segundo Wittgenstein es central la siguiente idea: los fenómenos naturales fijos, pero especialmente las medidas artificiales, los instrumentos, o también los procedimientos de trabajo, junto con sus condiciones materiales, constituyen, en tanto que «modelos» o «paradigmas», la «gramática profunda» de un juego lingüístico, co-determinando también de este modo la llamada «estructura esencial», válida *a priori*, de nuestra comprensión del mundo" (vid. TPII, p. 97 [92], nota 1); tanto es así que Apel equipara esta noción wittgensteiniana a la de "paradigma" de Th. S. Kuhn.

²⁷ - APEL, K.-O. [1987b], p. 4. Apel sostiene la necesidad de considerar el *a priori lingüístico* -en tanto que *a priori del logos*- también como un *a priori reflexivo* (trascendental), que no puede reducirse a un *a priori pre-reflexivo* (fáctico). Apel, pues, va a pasar cuentas no sólo con Heidegger y Gadamer sino igualmente con Husserl.

de dicha comprensión, sin descuidar, no obstante, el problema de la validez (es decir, la fundamentación de la posibilidad del *progreso* en la comprensión) y resaltando cómo en el análisis de la misma "pre-estructura" queda inscrita ya la cuestión de la validez.

2. Una "semiótica" que concibe *trascendentalmente* la comprensión *qua* interpretación de un lenguaje sógnicamente mediado, a partir del análisis de los presupuestos de una "lógica de la investigación" científica (inspirada en la obra de Ch. S. Peirce).

3. Una "pragmática lingüística" que pone de evidencia la dimensión *performativa* del lenguaje y cómo la comprensión se vehicula *trascendentalmente* en torno a la realización del acuerdo intersubjetivo en base a las normas que rigen la práctica argumentativa²⁸.

Este programa de reflexión hermenéutico-trascendental sobre el sentido del *logos* en la filosofía se aplica asimismo al ámbito epistemológico de la teoría de la ciencia. El programa de transformación de la filosofía definido por Apel se ha ido configurando a lo largo de una continua toma de posición -tanto de la razón teórica como práctica- frente al fenómeno de la ciencia en general y frente al modelo de racionalidad que le es inherente en particular²⁹. A juicio de Apel vivimos en "la era de una civilización unificada a nivel planetario por las consecuencias tecnológicas de la ciencia"³⁰. Como ya tendremos ocasión de comprobar ampliamente, esta situación plantea "un desafío moral para la humanidad"³¹; pero asimismo para la filosofía teórica, en la medida en que el dominio

²⁸ - Debe tenerse siempre muy presente, para la comprensión adecuada de la filosofía de Apel, la influencia de filósofos como Heidegger, Peirce y Wittgenstein. El primero era figura indiscutible en el panorama filosófico alemán en el que Apel se formó. Por el contrario, el interés manifestado en sus primeros años de docencia por autores como Peirce y Wittgenstein le valió el reproche del mundo académico que los consideraba, por aquel entonces, pensadores "menores" (vid. *TPI*, p. 11 [11]), aunque el tiempo acabó dando la razón a Apel. Propiciando una fecunda síntesis filosófica Apel ha intentado, bajo la perspectiva abierta por la semiótica de Peirce, una integración de la hermenéutica de Heidegger en el horizonte trascendental del *a priori* lingüístico (Wittgenstein). Para ello ha presentado el programa siguiente: 1. abandono de la noción positivista de método; 2. rechazo de la teoría de la verdad como correspondencia; y 3. aceptación de una noción de objetividad coincidente con la de validez intersubjetiva (vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 8 [19], nota 4). Respecto a la mediación entre Heidegger y Wittgenstein, cf. la segunda parte de *TPI* y más recientemente APEL, K.-O. [1991b].

²⁹ - En *TPI*, p. 16 (15) Apel se refiere tanto a la *ampliación del concepto de racionalidad* como a un *programa para transformar la filosofía en conexión con la ciencia* (vid. igualmente p. 32 [30]).

³⁰ - *TPII*, p. 359 (342).

³¹ - *Ibidem*, p. 361 (344).

de la ciencia y de la técnica han supuesto la imposición de un modelo de racionalidad (*qua* garante del pensamiento válido) basado en "la idea cientificista de una «objetividad» normativamente neutral o no-valorativa"³². La filosofía debe someter a crítica esta pretensión de la ciencia que corresponde al viejo ideal positivista de la "ciencia unificada" y de la "metodología unificada"³³. Apel pretende sacar nuevamente sus presupuestos a la luz, para lo cual la filosofía tiene que practicar también en el contexto de la ciencia "una *reflexión* fundamental (*trascendental*) sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento en el más amplio sentido"³⁴. Apel se refiere con este "en el más amplio sentido" no únicamente al hecho de tener en cuenta las condiciones trascendentales del conocimiento científico sino igualmente sus condiciones materiales ("dimensión pragmática"). Obviar estos presupuestos ("pragmático-trascendentales") conduce a una falacia abstractiva que se ha hecho habitual en el ámbito de la ciencia³⁵. Ahora bien, en su crítica al cientificismo Apel no va a presentar un paradigma alternativo sino que va a reflexionar sobre los mismos presupuestos de la ciencia en el marco ampliado de una racionalidad comprensiva explicitada en términos de teoría de la comunicación. Por tanto, ni rechazo de la ciencia ni postura irracionalista sino una ampliación del sentido *normativo* de la objetividad del discurso científico en tanto que éste presupone una "*ética mínima* vinculante intersubjetivamente"³⁶. Dicha *intersubjetividad ético-comunicativa* se encarna en la *comunidad de comunicación* como nuevo sujeto trascendental del conocimiento en general (y, en particular, de las ciencias sociales).

Apel iniciaba esta andadura filosófica intentando articular una *teoría antropológica del conocimiento*, proyecto finalmente no desarrollado pero que fue derivando hacia el programa de una *teoría de la ciencia hermenéutico-trascendental*³⁷. A nuestro

³² - *Ibidem*, p. 359 (342).

³³ - Vid. *TPI*, p. 18 (17).

³⁴ - *Ibidem*, pp. 18-19 (17-18).

³⁵ - Vid. *ibidem*, p. 14 (13); *TPII*, p. 66 (62).

³⁶ - *Ibidem*, p. 230 (218); asimismo p. 149 (140).

³⁷ - Desde el primer momento, Apel entendió su proyecto gnoseoantropológico como *ampliación de la teoría del conocimiento tradicional*, con el objetivo fundamental de superar el reduccionismo propio de la "logic of science". Por ello, su reflexión más temprana ya apuntaba claramente hacia una *teoría de la ciencia*: "Entiendo por «antropología del conocimiento» aquel enfoque que amplía la pregunta kantiana

entender este programa recupera el ideal de "ciencia unificada" en un sentido diametralmente opuesto al del positivismo y cercano al ideal clásico del saber. Dicho modelo epistemológico quiere dar cuenta de los presupuestos de la dimensión comunitaria del conocimiento explicitados mediante reflexión pragmático-trascendental. Para Apel tales implícitos constituyen el *a priori* de la comunidad de comunicación, entendido ahora como presupuesto de la ciencia y como instancia de fundamentación *última* para la hermenéutica y la ética³⁸. Si bien Apel siempre ha entendido su pensamiento como "postmetafísico", llega incluso a caracterizar estos planteamientos como propios de una "filosofía primera" (*prima philosophia*)³⁹, lo que parece plausible en la medida en que Apel defiende

por las «condiciones de posibilidad del conocimiento» de tal modo que, no sólo se indiquen las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una «conciencia en general», sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos científicos con sentido" (*ibidem*, p. 96 [91]). Las condiciones de posibilidad del conocimiento se comprenden ahora como ligadas a la constitución del sentido, imposible para la conciencia *excéntrica* presupuesta en la relación sujeto-objeto. El primer paso para superar el carácter abstracto de la conciencia viene determinado por el reconocimiento del "*a priori* corporal" (vid. APEL, K.-O. [1963b]) que nos "centra" aquí y ahora mediante la adopción de una perspectiva individual a la que corresponde un punto de vista peculiar como consecuencia de nuestra condición de "seres-en-el-mundo" (vid. TPII, p. 98 [93]). Así pues, toda constitución del sentido implica, de entrada, un previo compromiso corporal de la conciencia cognoscente. Ahora bien, enseguida Apel amplía el carácter individualista del "compromiso" al poner de relieve la dimensión de validez intersubjetiva propia de toda constitución del sentido, debida a la naturaleza *signica* del lenguaje: "No podemos reducir el lenguaje, como medio signico, a las condiciones lógicas de la conciencia para el conocimiento" (vid. *ibidem*, pp. 98-99 [93-94]). Igualmente mediante *la teoría de los intereses cognoscitivos*: "Considerando el compromiso corporal del hombre como condición necesaria de todo conocimiento, una antropología del conocimiento puede y debe -a mi juicio- elevar todavía otra condición del conocimiento a rango de *a priori*: al tipo de compromiso corporal de nuestro conocimiento corresponde un determinado *interés cognoscitivo*" (*ibidem*, pp. 99-100 [95]; vid. asimismo p. 102 [97]). Con la expresión "interés cognoscitivo" Apel se refiere a aquellos intereses del conocimiento básicos (objetividad, acuerdo interpersonal y emancipación) que determinan "las referencias fundamentales del conocimiento a la praxis; lo cual implica a la vez mencionar los modos significativamente distintos del compromiso práctico-vital, por el que el mundo resulta significativo para el hombre". Dichos intereses cognoscitivos dependen, por una parte, de la existencia fáctica del género humano y, por otra, poseen una validez trascendental: ambas cosas constituyen condiciones de posibilidad de toda comprensión. Es así como Apel entiende aquel programa -finalmente no desarrollado- que debía comportar la transformación de la "problemática husserliana de la «constitución del sentido»" mediante "una ampliación gnoseo-antropológica de la filosofía trascendental" (TPI, p. 71 [66]). Los ámbitos del saber acerca de la totalidad de la realidad que encarnan estos tres intereses cognoscitivos son, respectivamente, la ciencia nomotética (que presupone el interés científico por el conocimiento técnicamente relevante de la naturaleza), la hermenéutica filosófica (que presupone el interés práctico-hermenéutico -moralmente relevante- por el acuerdo intersubjetivo sobre las posibles motivaciones vitales con sentido y la crítica de las ideologías (que presupone el interés emancipatorio).

³⁸ - Cf. APEL, K.-O. [1979d].

denodadamente la posibilidad de "una fundamentación última, tanto para la filosofía teórica y práctica como de la ciencia"⁴⁰.

Finalmente, la reflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos del discurso argumentativo permitirá elaborar una *teoría filosófica de los tipos de racionalidad*⁴¹. La reconstrucción de la racionalidad filosófica comportará la rehabilitación del carácter *práctico* de la razón, es decir, de su fundamento *ético-normativo* frente a las formas valorativamente neutras de la racionalidad cientificista, tecnológica y estratégi-

³⁹ - Cf. APEL, K.-O. [1975b]; APEL, K.-O. [1978b]; APEL, K.-O. [1978c]; APEL, K.-O. [1993b]; APEL, K.-O. [1995c]; APEL, K.-O. [1995d]. Josep Conill, no obstante, caracteriza sin más esta filosofía primera como metafísica en CONILL, J. [1988], p. 252 (todo el capítulo 12 de esta obra está dedicado a Apel y a Habermas, con el título de "Metafísica de la comunicación"). Pensamos que Apel alude con el término "postmetafísico" no tanto a una descalificación general de la metafísica cuanto al rechazo de su carácter *dogmático* (en la medida en que no acepta el falibilismo). Apel llegará a admitir, con Peirce (y, en cierta medida, con Popper), la posibilidad de una metafísica evolutiva como *hipótesis global* de tipo especulativo (de sentido cuasi-religioso), no fundamentable de manera última (vid. APEL, K.-O. [1994a], pp. 266-267; DP, pp. 244-286; cf. APEL, K.-O. [1990d]). Pero sobre todo Apel preferirá referirse al sentido kantiano de la metafísica en tanto que filosofía trascendental o *prima philosophia*: "Una filosofía trascendental (que tiene que transformar también críticamente el punto de partida de Kant) basada en la estricta reflexión sobre las condiciones del sentido o de la validez no es, en mi opinión, una filosofía metafísica del origen en sentido dogmático. Porque, en principio, puede tener en cuenta el saber experiencial falible de las ciencias empíricas y de la propia filosofía al igual que las mediaciones de la razón por motivos *externos*, por ejemplo, por *intereses* y por la *voluntad de poder*, sin caer en el *reduccionismo*. Y en este sentido, puede considerar (y habría que mostrarlo) la dependencia del *sentido lingüístico del mundo* respecto al ser temporal, es decir respecto a la historia, sin relativizar simultáneamente las *pretensiones universales de validez del logos*" (DV, pp. 391-392 [86-87]). En este sentido, la no consideración, a nuestro juicio, del problema de la validez por parte de autores postmodernos conduce a la adopción *prekantiana* de un punto de vista dogmático.

⁴⁰ - TPI, p. 7 (8). Como el tema de la fundamentación -en especial de la ética- estará presente a lo largo de toda nuestra reflexión, conviene aclarar ya de entrada que, para Apel, el hecho de que toda fundamentación de principios surja de un determinado contexto o tradición de investigación no impide que dicha fundamentación aspire a ser reconocida como válida universalmente. Así, respecto a los principios éticos, Apel afirma sin ambages lo siguiente: "Recordaré de pasada que naturalmente -trivialmente- todos los principios que conocemos de la ética han tenido una *génesis* histórica, lo que no excluye la posibilidad de su validez universal" (DV, p. 405 [99]). Como sostendremos al final de este trabajo, esta "trivial" afirmación no deja de plantear algunas cuestiones que afectan de lleno, a nuestro entender, al problema de una *ética de la responsabilidad referida a la historia*. A no ser que se profundice en la misma línea ya señalada por Apel cuando, matizando un tanto más, afirma que "podemos distinguir el «context of discovery» del «context of justification» en la teoría de la ciencia, pero no debemos intentar responder a la pregunta por la *validez* con independencia de la pregunta por el modo correspondiente de *constituir* el sentido", TPI, p. 75 (70).

⁴¹ - Cf. "El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad" en EE, pp. 9-26.

ca⁴². Tal enfoque corresponderá con la voluntad más temprana de Apel por interpretar su programa de "transformación de la filosofía" como un intento de *mediación entre teoría y praxis* (= superación de la diferencia radical entre *filosofía teórica y práctica*)⁴³.

⁴² - Cf. "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?" en EE, pp. 27-103.

⁴³ - Vid. TPI, p. 11 (11); TPII, pp. 356-357 (339-340). Apel encabeza su introducción a *La Transformación de la filosofía* con un recuerdo biográfico. Ante la denuncia efectuada por un estudiante de la nueva izquierda durante el XIVº Congreso Internacional de Filosofía en Viena -poco después de la trunca primavera de Praga- acerca de la "impotencia" de la filosofía, Apel nos confiesa cómo "la institucionalización de la filosofía impotente, que se ha ido consiguiendo desde Sócrates, como isla de comunicación aquende o allende la toma política de partido, se me *apareció* como necesaria y, en cierto sentido, como reconfortante" (TPI, p. 10 [9]). El contexto de este testimonio es el de la pregunta por la actual validez de la filosofía, pues bien pudiera tratarse de una actividad ya *superada*. Para ilustrar el sentido de esta posible superación Apel, utilizando las categorías de Marx, relaciona la superación de la filosofía con su "realización", lo que en la jerga marxista equivaldría a la "transformación filosófica del mundo". Ahora bien: ¿es *factible* -se interroga Apel- una transformación del mundo que suponga la *total* superación de la filosofía? ¿No sería incluso deseable reconocer en todo tiempo un cierto carácter *impotente* de la filosofía y con ello preservar el espacio para un discurso teórico *válido* aunque incapaz de transformar el mundo? Este reconocimiento implicaría la reserva justificada ante cualquier pretensión de que una realización *histórica* llegara a encarnar la totalidad de la filosofía. De este modo Apel reconoce la necesidad de la impotencia de la filosofía y, por consiguiente, la *conveniencia* de su no realización definitiva. Se muestra así, pues, toda una *dialéctica* entre realización e impotencia de la filosofía. En palabras de Apel: "Del mismo modo que la comunidad filosófica de comunicación no puede considerarse ya como una *realización* de la filosofía, tampoco puede tomarse cualquier realización política de la solidaridad humana como la realización de la *filosofía*. Porque, por ser una realización política, tiene que renunciar al punto de vista del «discurso teórico» que, como instancia justificadora de la validez, puede anticipar el consenso ideal de la humanidad emancipada y servirse de él tentativamente contra toda clase de dogmatismo; y *tiene que* abandonarlo en aras de un dogmatismo político, dado que intenta identificarlo aquí y ahora con el punto de vista de la praxis social, lo cual es políticamente necesario. En cambio, la filosofía *tiene que* seguir siendo impotente, porque -al menos hasta quedar «superada» mediante su «realización»- ha de mantener en la forma de «discurso teórico» la anticipación contrafáctica del consenso ideal entre todos los hombres" (*ibidem*, pp. 10-11 [10]). Puesto que toda "praxis social" -al implicar una toma de partido- impide necesariamente el punto de vista universal, le corresponde a la filosofía la adopción del "punto de vista que puede anticipar el consenso ideal de la humanidad" en la forma de un "discurso teórico" descomprometido, en la medida en que se abstiene "del compromiso precisamente para posibilitar la *crítica universal de la validez*". Con este planteamiento, sin embargo, ¿no estamos ante una *contradicción insuperable* entre realidad e idealidad? ¿Quedan delimitados de ese modo dos ámbitos *irreconciliables*, el de la política y la filosofía, o el de la teoría y la praxis? Formulado positivamente: ¿es posible pensar una *mediación*? Puede responderse que el mundo de la "praxis social" es también necesariamente el mundo donde se realiza el "discurso teórico" y que esta situación aclara el sentido de la anticipación contrafáctica del consenso ideal propia de la "comunidad filosófica de comunicación". Pues sus consensos son siempre *reales*, lo que implica necesariamente la adopción de un punto de vista parcial (el de la praxis social); pero, *al mismo tiempo*, en tanto que *consensos*, presuponen la anticipación del consenso ideal de la validez universal (el de toda la humanidad). De este modo cada consenso real realiza *en parte* la filosofía, pero sólo provisionalmente. Por tanto, la comunidad real de comunicación debe proseguir en el tiempo como comunidad *ilimitada* de comunicación, para hacer posible el punto de vista de la *validez universal* y así fundamentar una instancia *crítica* de toda validez finita (falible). La comunidad de comunicación, *en tanto que comunidad ilimitada de comunicación*, representa la *instancia*

§ 2. El programa hermenéutico de la pregunta por el *logos* de la comprensión: una primera aproximación a la necesidad de una hermenéutica trascendental (normativamente orientada).

Desde el punto de vista de una transformación de la filosofía, la fenomenología hermenéutica o hermenéutica filosófica, que se origina con Heidegger y que prosigue fundamentalmente con la obra de Gadamer, constituye una de las aportaciones más significativas a la hora de intentar reformular la moderna teoría del conocimiento fundada en la filosofía de la conciencia: de ahí, posteriormente, se tratará de superar la falacia abstractiva del cientificismo, incidiendo en la problemática específica de las *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*). Asimismo, desde la perspectiva de la transformación de la filosofía (en el sentido de la mediación entre teoría y praxis) la hermenéutica se constituye como modelo de *filosofía práctica*⁴⁴. Veámos seguidamente cómo Apel asume las aportaciones hermenéuticas acerca del análisis de la *pre-estructura de la comprensión* pero ampliando su sentido en una perspectiva *trascendental* [1] para derivar, a continuación, de dicha pre-estructura retrascendentalizada un *principio regulativo* sobre el *progreso* en la comprensión [2].

§ 2.1. Insuficiencias de la ontología hermenéutica: del "olvido del ser" al "olvido del *logos*" (o la inevitable dimensión trascendental de la hermenéutica).

El propósito de la fenomenología hermenéutica estriba tanto en la superación del reduccionismo del idealismo gnoseológico como en la crítica a la universalización del paradigma del método científico mediante la introducción del "*a priori* de la facticidad y

metodológica de mediación entre el mundo real y el ideal. En resumen, la comunidad real de comunicación representa el momento del compromiso fáctico, pero al ser una comunidad de comunicación *ilimitada en el tiempo* el momento de la validez universal queda salvaguardado. Con ello queda definido el papel que la filosofía juega en esta tarea de mediación, concretado en la función *crítica* que el "discurso teórico" ejerce sobre cualquier compromiso de la "praxis social". Digamos finalmente que toda esta perspectiva de la mediación entre teoría y praxis se haya implícita, a nuestro entender, en la mayoría de los trabajos de Apel (y estará presente, a su vez, en la investigación que iniciamos).

⁴⁴ - Cf. asimismo "Hermeneutik als praktische Philosophie" en GADAMER, H.-G. [1991], pp. 78-109; DOMENICO, N. DE, ESCHER DI STEFANO, A. y PUGLISI, G. [1990], en particular pp. 7-12.

de la historicidad"⁴⁵. Se trata de la definición de las condiciones de posibilidad en general del conocimiento entendido como comprensión del sentido del *Dasein* en tanto que "ser-en-el-mundo" y que se nos desvela en la historia del ser que acaece. Apel se sentirá fascinado por Heidegger y su hermenéutica del ser construida sobre "el acontecer del sentido, nunca manipulable, que acaece en la apertura lingüística del mundo"⁴⁶, sin llegar nunca a perder de vista, sin embargo, la problemática kantiana del conocimiento: se trata de la posibilidad de definir estructuras trascendentales del conocimiento a partir de la doble determinación del *a priori de la facticidad* y del *a priori lingüístico* (éste último en la tradición de la *retórica*), y de su relación con el problema de la *verdad*⁴⁷. De este plan

⁴⁵ - APEL, K.-O. [1990b], p. 15 (26). Precizando más, Apel se refiere a este *a priori* como "*a priori* existencial de la facticidad del ser-en-el-mundo" (*existenziale Apriori der Faktizität des In-der-Welt-Seins*) (vid. DV, p. 113). Recientemente lo ha caracterizado asimismo como "*a priori* existencial-hermenéutico de la facticidad y la historicidad", APEL, K.-O. [1994b], p. 17.

⁴⁶ - TPI, p. 7 (7).

⁴⁷ - De esta problemática da cuenta la tesis doctoral de Apel anteriormente mencionada ("Dasein und erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers"). A este trabajo se refiere Apel con estas palabras: "Ya en mi disertación me interesó la pregunta por la posibilidad y necesidad de una reconstrucción y transformación crítica de la filosofía trascendental clásica de Kant. El motivo conductor y originario era ya entonces cómo formular de nuevo la pregunta trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de la constitución intersubjetivamente válida del objeto" (Schon in meiner Dissertation interessierte mich die Frage nach der Möglichkeit bzw. Notwendigkeit einer kritischen Rekonstruktion und Transformation der klassischen Transzendentalphilosophie Kants. Das leitende und treibende Motiv war dabei schon damals, die transzendente Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiv gültiger Gegenstandskonstitution neu zu fassen) (APEL, K.-O. [1978b], p. 10). Acerca de la tradición de la *retórica*, cf. APEL, K.-O. [1980a] (sobre esta obra vid. la anotación crítica del mismo Apel en DV, p. 353, nota 32 y asimismo APEL, K.-O. [1978b], p. 9). Finalmente, sobre una primera aproximación al problema de la *verdad*, cf. "El concepto filosófico de la verdad como presupuesto de una lingüística orientada al contenido" y "Lenguaje y verdad en la situación actual de la filosofía" en TPI, pp. 106-137 (101-131) y pp. 138-166 (133-160) respectivamente. Aun mostrándose crítico con el reduccionismo hermenéutico del problema de la validez del conocimiento a la manifestación de la *verdad abierta en la imagen lingüística del mundo*, Apel no duda del carácter *perspectivista* (condicionado) de todo conocimiento fáctico (por tanto, falible), considerado desde el punto de vista estrictamente hermenéutico. Desde una perspectiva gnoseoantropológica Apel afirma claramente que "el conocimiento humano -no sólo en tanto que condicionado por la organización natural de los sentidos, sino también en cuanto «percepción» sensible del ente como «algo»- es «apertura» de la Tierra desde lo corporal. Y se muestra además cómo el punto de vista del observar, valorar y nombrar se halla determinado por la manera como el hombre continúa su intervención corporal, que acontece ya desde su nacimiento, por medio de su forma de existencia económico-social, por su forma de «habitar», «trabajar», «construir», así como por su forma de «viajar», «investigar», «luchar» y «jugar». Dicha continua intervención corporal en el entorno de todos los estilos de vida se halla, por supuesto, siempre ya dirigida por la comprensión del mundo propia de una comunidad lingüística y cultural, pero así y todo representa de forma siempre renovada el modelo básico desde el cual puede concebirse en general la apertura del mundo condicionada y centrada en una perspectiva. Lo dogmático que hay en la verdad abierta en la

teamiento surge su preocupación por el problema de la *historicidad* y, por tanto, de la concreta dependencia del pensamiento respecto del lenguaje⁴⁸; ello no es obstáculo, sin embargo, para llevar a cabo una transformación hermenéutica y fenomenológica del planteamiento trascendental mediante una ampliación y reformulación de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión del mundo y de la constitución del sentido del mundo gracias al análisis heideggeriano de la *pre-estructura de la comprensión*⁴⁹. Apel advertirá, no obstante, cómo la tentativa heideggeriana de comprender *Ser y tiempo* como una radicalización de la filosofía trascendental kantiana acaba en una inevitable tendencia a la *de-trascendentalización* de la problemática de la verdad que se radicaliza de manera absoluta tras la *Kehre*⁵⁰. La *síntesis trascendental* del conocimiento en términos de "tiempo originario" tematizada en *Ser y tiempo* se abandona tras el cambio de rumbo de la filosofía heideggeriana y se sustituye por el "*Geschehen*" (advenir) de la "*Lichtung*" (esclarecimiento) que es, al mismo tiempo, "*Verbergung*" (ocultamiento) del ser en el sentido de una "*Seinsgeschichte*" (historia del ser)⁵¹. La radicalización de la temporalización del ser se hace patente en el sentido objetivo del genitivo de la expresión "historia del ser". A partir de este carácter absoluto de la *finitud del ser* se reinterpreta la contingencia del ser-ahí como "*Zuschickung*" (envío), es decir: como "destino del ser". La pertenencia radical del ser-ahí a la historia del ser "no admite compromiso *metodológico-normativo* alguno" para acceder al problema de la comprensión⁵², en la medida en que "el *ser temporal* que domina completamente al intérprete es

imagen lingüística del mundo consiste en que dicha verdad remite siempre, pese a toda la excentricidad del pensar reflexivo, al centramiento -indispensable para adquirir una perspectiva de la realidad- propio de la intervención corporal prerreflexiva -y constitutiva de aspectos reales- del hombre en el mundo", *ibidem*, pp. 133-134 (127-128).

⁴⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 14 (25).

⁴⁹ - A este respecto, Apel se referirá a "la «pre-estructura» trascendental de la comprensión", *TPI* p. 63 (59). Vid. asimismo APEL, K.-O. [1989b], pp. 133-134.

⁵⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1989b], p. 133. Apel va a definir su propio proyecto filosófico como un esfuerzo de "re-trascendentalización", no sólo frente a la hermenéutica filosófica sino también frente a ciertas corrientes de la postmodernidad como, por ejemplo, el programa de "de-trascendentalización" de Rorty (vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 14 [25]).

⁵¹ - APEL, K.-O. [1989b], p. 153.

⁵² - *TPI*, p. 40 (38).

más potente que su *conciencia crítica*"⁵³.

Apel no puede admitir esta disolución del planteamiento trascendental aun presente en *Ser y tiempo* y radicalizará su posición crítica frente a la fenomenología hermenéutica tras la lectura de *Verdad y método* de Gadamer⁵⁴, centrando de nuevo

⁵³ - "(...) das *temporale Sein*, das den Interpreten durchherrscht, mächtiger ist als sein *kritisches Bewußtsein*" (APEL, K.-O. [1990b], p. 2 [18]). Al respecto concluye Apel lo siguiente: "La consecuencia más extrema de este pensamiento consiste en la pretensión exagerada de pensar el *logos* de la filosofía -la razón- él mismo como evento epocal de la historia del ser, por tanto, de la temporalización esclarecedora-ocultadora del ser" (Die äußerste Konsequenz dieses Denkens ist die Zumutung, den Logos der Philosophie -die Vernunft- selbst noch als epochales Ergebnis der Seinsgeschichte -der lichtend-verbergenden Zeitigung des Seins also- zu denken) (*ibidem*, p. 7 [21]). Se trata, pues, del paso de la razón como "principio de validez (intersubjetiva)" a la razón como "función del tiempo". Apel expresa -al modo heideggeriano- el sentido *acrítico* de una razón que renuncia al "problema de la validez" como sigue: "el «querer tener conciencia» en el sentido de escuchar la «silenciosa voz del ser» adelantándose a las propias posibilidades del poder ser se sustrae a toda comparación objetiva, en el sentido de los principios normativos universalmente válidos" (DV, p. 377 [74]; vid. asimismo p. 386 [82]). Por otro lado, ya se sabe que Heidegger reduce el problema de la verdad (validez) al momento (óntico) previo al de la "verdad" como *A-letheia* en tanto que apertura epocal del sentido que debe preceder a toda posible "verdad o falsedad de un enunciado". Retrotrae de ese modo la exigencia de verdad de la afirmación y el concepto de verdad que le corresponde al *logos* de la "im-posición" (*Gestell*), al "colocar" técnico de los objetos en el sentido de la relación sujeto-objeto. Desde la temporalización del ser (es decir, desde una interpretación histórica del *logos* occidental como despliegue técnico), Heidegger concluye -generalizando- que "el" *logos* constituye un momento más de la historia *del* ser (genitivo objetivo) como "razón contingente". Apel admite la validez de la crítica de Heidegger -y de Derrida- a la razón occidental como *Gestell* en tanto que coincide con una "razón instrumental" destructora de las fuentes de sentido; al respecto afirma que "el *logos* científico y universalmente válido de la «conciencia en general», esto es, de la subjetividad radicalmente liberada en el sentido de Gehlen, por sí mismo sólo motiva y justifica al «hombre sin atributos», cuyo fracaso en la praxis existencial ha descrito R. Musil de forma estremecedora" (TPI, p. 218 [211]; cf. asimismo "Robert Musil y el salvamento del yo" en BERGER, P. [1994], pp. 135-155). Pero no puede renunciar, sin embargo, al carácter irrefragable del "*logos* de la comprensión discursiva, puesto en el lenguaje y que debe ser tomado en consideración y presupuesto por toda autocritica de la razón -al igual que por el escéptico que argumenta- como condición de posibilidad de la propia pretensión de validez" (DV, p. 387 [83]; vid. asimismo APEL, K.-O. [1990b], p. 24 [32]). Apel insiste en que la "diferencia óntico-ontológica" que se establece entre el ser temporalizado y lo que es (*Seiende*) tiene validez únicamente en tanto que, al tematizarse, puede ser objeto de afirmaciones verdaderas o falsas. Esto no niega el valor -que no nos es disponible- de lo óntico; pero no le otorga la última palabra (vid. APEL, K.-O. [1987a], pp. 4 [67] y 8 [75]). Es más: la historia del ser -como veremos- debe ser reconstruida de tal manera que no sea incompatible con los presupuestos del *logos* trascendental. Podemos afirmar, pues, que para Apel *logos*, ser y tiempo (historia) no son términos excluyentes sino que se comprenden necesariamente coimplicados; y en este sentido toda nuestra investigación se desarrolla desde la consideración del *logos* trascendental como inseparable de la historia de su desplegamiento en el tiempo. Sobre esta cuestión cf. TUGENDHAT, E. [1967], segunda parte: "Wahrheit und Erschlossenheit", pp. 257-405. Sobre la traducción del término heideggeriano *Gestell* como "im-posición", vid. VATTIMO, G. [1980], p. 173. Con esta traducción se expresa tanto el sentido primero de *stellen* (posicionar) como la idea de un constreñimiento del que no podemos sustraernos.

⁵⁴ - Cf. APEL, K.-O. [1963a]. En concreto Apel pretende superar el principio de "comprender sin juzgar" propio de la hermenéutica gadameriana (vid. APEL, K.-O. [1992c], p. 16), es decir, interpretar

su atención sobre la preeminencia del *problema de la validez* y de la *intersubjetividad* del conocimiento⁵⁵. Pero lo hará sirviéndose de todas las aportaciones de la fenomenología hermenéutica⁵⁶, estableciendo con ello una "dimensión pragmática" de la reflexión sobre el horizonte intersubjetivo de la validez del conocimiento ligado a la universalidad de la racionalidad:

"Heidegger y sus discípulos no perciben -o más bien ignoran voluntariamente- la circunstancia de que para los filósofos, a la «pre-estructura del ser-en-el-mundo» pertenece no sólo la «facticidad» de la «pre-comprensión» siempre signada histórico-contingentemente, sino también «ya siempre» el recurso a la *competencia racional*, es decir, la capacidad de expresar conceptualmente en enunciados universalmente válidos justamente la «facticidad» y en esta medida el «estar arrojado» (*Geworfenheit*), la «historicidad», el carácter óntico del comprender, etc. En esta medida, Heidegger y sus discípulos superan el «olvido del ser» de la metafísica tradicional pagando el precio del «olvido del logos»⁵⁷.

La referencia apeliana al "olvido del logos" (*Logosvergessenheit*) surge en el trasfondo del "olvido del ser" (*Seinsvergessenheit*)⁵⁸ denunciado por la filosofía

el "acontecer de la verdad" desde la perspectiva del "comprender" *válido* (cf. APEL, K.-O. [1995g]). Lo que no acepta Apel de Gadamer es su planteamiento de la *historicidad de la comprensión* como *principio hermenéutico* (vid. GADAMER, H.-G. [1990], pp. 270 [331] y ss). A juicio de Apel, este planteamiento comporta una radicalización de la hermenéutica -en concordancia con el último Heidegger-, consistente en reducir el problema de la constitución del sentido del *comprender* a la cuestión acerca de sus "condiciones de posibilidad" vistas desde la perspectiva de la *historicidad del comprender*. Esta *dependencia* de la historia elimina la necesidad de la pregunta por la *validez*; pregunta que -a juicio de Apel- también constituye un momento irrenunciable de la constitución del sentido de la comprensión (vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 8 [22]; asimismo DV, pp. 382-383 [79-80]). Gadamer tiene, no obstante, palabras de reconocimiento hacia Apel (cf. GADAMER, H.-G. [1990]), en concreto sobre su presentación del círculo hermenéutico (p.271, nota 187) y su concepto de verdad (p. 452, nota 85); en ambos casos remite a *Transformation der Philosophie*.

⁵⁵ - "(...) el intento de lograr una orientación normativa en la línea de la justificación trascendental del conocimiento válido, en su más amplio sentido", TPI, p. 7 (7).

⁵⁶ - La historicidad del comprender -su dependencia de la historia-, lejos de ser un obstáculo a la objetividad, constituye, como acabamos de ver, una *condición insustituible para la constitución del sentido*.

⁵⁷ - EE, p. 24. Otros lugares de esta expresión: TPI, p. 273 (262); APEL, K.-O. [1990b], p. 26 (34); APEL, K.-O. [1987a], p. 10 (79), nota 20; DV, pp. 90 y 114. Asimismo en DV, p. 387 (82) Apel se refiere a esta situación con la expresión "la «senda perdida» (*Holzweg*) del *olvido del logos*".

⁵⁸ - DV, p. 48.

hermenéutica y que configura el amplio sentido de la *transformación* requerida por la filosofía a juicio de Apel; pues se trata de superar *por igual* tanto la falacia abstractiva del cientificismo como el "olvido del *logos*" de la fenomenología hermenéutica. Sin embargo, Apel comparte con esta última corriente su enfrentamiento a las coacciones categoriales que parten de la estructura científico-técnica que domina nuestro mundo. La hermenéutica pretende contrarrestar tal coacción mediante la reconstrucción de la experiencia cotidiana previa al esquema de la relación sujeto-objeto que domina el paradigma de la ciencia:

"El descubrimiento de la experiencia se refiere ahora a los fenómenos ya «olvidados» en las metodologías histórico-hermenéuticas -por no hablar de sus reducciones neopositivistas- y que constituyen las condiciones existenciales de posibilidad de la «comprensión»; por ejemplo, el fenómeno de la inserción de todos los actos subjetivos u operaciones de la comprensión en un acontecimiento que pertenece a la transmisión histórica de la tradición, en el cual no puede haber forma de conciencia definitiva alguna, ni objetivación metódica de la «pre-estructura» existencial (de la «pre-comprensión» constitutiva y, por tanto, de los «prejuicios» inevitables)"⁵⁹.

De esta reconstrucción más originaria de la experiencia de la comprensión, Apel asume aquellos elementos de la hermenéutica que poseen una "función cuasi-trascendental", elementos articulados en torno a la "pre-estructura existencial" del comprender. El análisis de dicha estructura pone de evidencia el reduccionismo de la relación sujeto-objeto defendida por Descartes y Kant, y que se prolonga hasta la "lógica de la ciencia", incluida la "metodología" popperiana. En este sentido, la denominada "pre-estructura existencial" del comprender

"(...) como estructura del «ser-en-el-mundo» (...) implica automáticamente la superación del *idealismo gnoseológico*; en tanto que estructura del «ser

⁵⁹ - TPI, p. 24 (22-23). Sobre la noción de "prejuicio" en Gadamer, vid. GADAMER, H.-G. [1990], pp. 281 (344) y ss. Al respecto Apel recuerda que "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", APEL, K.-O. [1994a], p. 258.

con» implica la superación del *solipsismo metódico*; en cuanto estructura de la «pre-comprensión», caracterizada ya siempre lingüísticamente y, por tanto, históricamente, supone también poner en cuestión la alternativa abstracta entre apriorismo y empirismo mediante la forma de pensar del «círculo hermenéutico»; y, como estructura del «pre-ser-se» del ser-ahí, en el modo de la «cura» referida al futuro, implica poner en cuestión la idea, todavía firme en Husserl, del conocimiento *des-interesado* de algo *en tanto que algo*⁶⁰.

Con esta versión heideggeriana de la hermenéutica se supera, a juicio de Apel, aquella vieja disputa de la filosofía alemana del siglo XIX -propia del ámbito de la metodología de las "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*)- acerca de en qué medida la "comprensión" (*Verstehen*) compite con la "explicación" (*Erklären*) analítico-causal como instrumento adecuado de investigación científica de la realidad humana⁶¹; se trata más bien, con la filosofía de Heidegger, de una *radicalización ontológica y existencial* de la hermenéutica.

Ahora bien, tras sucesivos desarrollos este nuevo enfoque de la hermenéutica, ya desde la perspectiva de la pragmática lingüística de Apel, va a acabar centrándose en la pregunta acerca de la reconstrucción de las condiciones de posibilidad del "acuerdo lingüístico inmediatamente presente en la dimensión pragmática del uso dialógico del lenguaje" de la *comunidad de comunicación*:

"En realidad, el «comprender» al otro es un acto *hermenéutico* sólo si no sustituimos la relación sujeto-sujeto, que se establece en el «acuerdo» sobre algo y en la que creemos al otro capaz de verdad o de decisión normativamente correcta en las cuestiones prácticas, por una objetivación descriptiva o explicativa de sus actos psíquicos o de su conducta"⁶².

Fruto de la radicalización *trascendental* del sentido del "círculo hermenéutico"⁶³,

⁶⁰ - TPI, pp. 24-25 (23). En APEL, K.-O. [1990b], p. 26 (33-34) Apel considera como un aspecto esencial de la "pre-estructura" del ser-en-el-mundo los mismos presupuestos de la argumentación.

⁶¹ - Cf. *infra* § 11.1.

⁶² - TPI, p. 27 (25).

⁶³ - La posibilidad de una hermenéutica trascendental permitirá dar cuenta de la *manera metodológicamente correcta de entrar en el círculo hermenéutico* a fin de aclarar, confirmar o bien corregir pre-comprensiones normativamente relevantes. Esta metodología constituirá -en opinión de Apel-

se nos muestra el plano del "contexto práctico-vital del acuerdo comprensivo", importante por sus implicaciones normativas principalmente en el ámbito de las ciencias humanas (en especial en el de las ciencias sociales). Si ahora añadimos las aportaciones de la "filosofía analítica" sobre el *a priori lingüístico* en todas sus dimensiones⁶⁴, se perfila el sentido de una *hermenéutica trascendental metodológicamente relevante* (es decir, capaz de ofrecer criterios para la *corrección* de la comprensión), en la medida en que dicho "contexto práctico-vital" intersubjetivo previo a toda experiencia de comprensión es susceptible de reconstrucción.

Es entonces cuando Apel se plantea la importante pregunta acerca de la *justificación de la validez* de la comprensión, es decir, sobre la interdependencia entre "el problema de la *constitución* del sentido en la comprensión como un acontecer de la verdad y el problema de la *validez* del sentido"⁶⁵. No puede comprenderse adecuadamente el sentido de una proposición sin dirimir su pretensión de validez, pues si la comprensión implica el acuerdo intersubjetivo, la relación sujeto-sujeto que se presupone (la relación entre los co-sujetos de la comunidad de argumentación) impide cualquier neutralidad valorativa a la hora de interpretar nuestras "manifestaciones": éstas sólo pueden comprenderse -tienen *sentido*- como proposiciones avaladas por el compromiso normativo de las "buenas razones" (*good reason essay*) racionalmente interpretadas⁶⁶.

la mejor alternativa al planteamiento (hegeliano) de la mediación forma/contenido histórico de la filosofía teórico-práctica (vid. TPI, p. 38 [35]; APEL, K.-O. [1990b], p. 16 [26-27]; APEL, K.-O. [1987a], p. 9 [77]).

⁶⁴ - Cf. *infra* el § 4.

⁶⁵ - TPI, p. 41 (39).

⁶⁶ - "Para entender una emisión o manifestación, en el caso modélico un acto de habla orientado al entendimiento, el intérprete tiene que conocer las condiciones de su validez; tiene que saber bajo qué condiciones es aceptable la pretensión de validez vinculada a ella, es decir, bajo qué condiciones tendría que ser normalmente reconocida por un oyente. Sólo entendemos un acto de habla si sabemos qué lo hace aceptable. Pero ¿de dónde podría sacar el intérprete este saber si no es del contexto de comunicación que está observando o de contextos comparables? Sólo puede entender el significado de los actos comunicativos porque éstos están insertos en un contexto de *acción* orientada al entendimiento -ésta es la idea central de Wittgenstein y el punto de partida de su teoría del significado como uso (...). Las razones están hechas de tal materia, que no pueden ser descritas en absoluto en actitud de una tercera persona, es decir, si no se adopta una actitud de asentimiento o de rechazo o de suspensión del juicio. El intérprete no podría entender qué es una razón si no la reconstruyera junto con su pretensión de validez, lo que en lenguaje de Max Weber quiere decir: *si no la interpretara racionalmente*. La *descripción* de las razones exige *eo ipso* una *evaluación*, aun en caso de que quien hace esa descripción no se sienta por el momento en condiciones de emitir un juicio sobre su plausibilidad. No pueden entenderse las razones si no se entiende por qué son

Y si la comprensión exige un compromiso normativo, no puede eludirse asimismo un sentido de *responsabilidad* que afecta a todo sujeto con "competencia comunicativa"⁶⁷. En este sentido, la filosofía no debe "dejar todo como está" (Wittgenstein) o abandonarse ciegamente al destino del "acontecer del ser" (Heidegger)⁶⁸.

sólidas o no lo son, o por qué, llegado el caso, no es posible (todavía) una decisión acerca de si son buenas o malas. De ahí que un intérprete no pueda interpretar manifestaciones que a través de pretensiones de validez susceptibles de crítica van asociadas con un potencial de razones y que, por tanto, representan un saber, sin tomar postura frente a ellas. Y no puede tomar posturas frente a ellas sin aplicar *sus propios* estándares de evaluación, o estándares, en todo caso, que él ha hecho suyos" (HABERMAS, J. [1981a], pp. 168-169 [163-164]. Vid. TPI, p. 33 (31); MCCARTHY, TH. [1987], pp. 410-413). Asimismo: "Entendemos un acto de habla cuando conocemos la clase de razones que un hablante podría aducir para convencer a un oyente de que en las circunstancias dadas tiene razón para pretender validez para su emisión -en una palabra: cuando sabemos *qué lo hace aceptable*-. Con una pretensión de validez un hablante apela a un potencial de razones que, llegado el caso, podría aportar en favor de esa pretensión", HABERMAS, J. [1988b], pp. 80-81 (84).

⁶⁷ - Cf. HABERMAS, J. [1971b]. Estamos ante una competencia humana básica, cuya reconstrucción va aportar importantes referentes normativos teórico-prácticos. La expresión fue desarrollada primeramente por D. Wunderlich aunque su principal tematización ha sido llevada a cabo por Habermas (vid. TPII, p. 266 [253], nota 7). Se trata de una consideración no *monológica* de la "competencia lingüística" adelantada por Chomsky, es decir, "una *competencia comunicativa configurada por el lenguaje*" (*ibidem*, p. 300 [284]; vid. asimismo pp. 302 [286], 331 [316], 338 [323], 352-353 [335-336]; TPI, p. 60 [57]). La "competencia comunicativa" debe entenderse no únicamente como "competencia argumentativa" (más en la línea de la reflexión apeliana) sino también como "competencia interactiva" (más en la línea de la reflexión habermasiana), esto es, como la capacidad de tomar parte en interacciones cada vez más complejas. Esta competencia aporta la base mediante la cual se estructura la identidad personal e igualmente se desarrolla la conciencia moral en sus diferentes estadios (vid. DV, p. 367; MCCARTHY, TH. [1987], p. 397).

⁶⁸ - Es interesante tener en cuenta cómo la doctrina habermasiana (y apeliana) sobre los *intereses del conocimiento* ha dado paso, con mayor rigor, a la teoría acerca de las pretensiones de validez del discurso. Se observa el tránsito de un planteamiento más hermenéutico -ligado al problema de la constitución del sentido y de la *crítica de las ideologías*- hacia un planteamiento más trascendental -ligado al problema de la validez- como concreción metodológico-normativa de la fundamentación de la crítica. Sin embargo, la teoría de los intereses cognoscitivos creemos que no se pierde con la nueva orientación teórico-comunicativa de las filosofías de Apel y Habermas. El interés *práctico* ligado a la hermenéutica queda mediado por el interés *emancipatorio* de la crítica (de las ideologías) a partir de las pretensiones de validez; de ahí la necesidad de una hermenéutica normativa (vid. TPI, pp. 71-72 [67-68]). Ello es aun más evidente cuando comprobamos en qué deriva el interés *práctico* de la reflexión hermenéutica tanto de Wittgenstein como de Heidegger que acabamos de mencionar: estas dos posturas conducen a un posicionamiento conservadurista acrítico caracterizado por: 1. el repudio a todo planteamiento utópico (en su sentido ideal-normativo); y 2. el rechazo a todo intento de fundamentación última de la ética. No es extraño, pues, que Apel, refiriéndose a Heidegger, afirme "la curiosa coincidencia con que se produjeron el giro heideggeriano hacia el destino del ser como acontecer del sentido y como legitimación del sentido, y el error político de 1933" (*ibidem*, p. 41 [39], nota 60). Asimismo: "Hoy ya no dudo de que exista una relación *interna* entre la evolución de la filosofía de Heidegger después de *Ser y tiempo* y su comportamiento en el año 1933: una relación entre la interpretación *kairológico-temporal* del «proyecto arrojado», del «poder ser» y del «tener que ser» y que Heidegger se entregara al *kairós* histórico-político

La conclusión a la que llega Apel en su análisis acerca de la hermenéutica heideggeriana y gadameriana estriba en que la problemática planteada con la filosofía trascendental kantiana no tiene por qué ser abandonada en aras de una "filosofía del destino del ser", sino que se trata, por el contrario, de ampliarla y profundizarla en la línea de una *hermenéutica trascendental*⁶⁹. Con el madurar de su reflexión filosófica, Apel ha ido radicalizando su perspectiva *trascendental* respecto de la hermenéutica filosófica postheideggeriana, sosteniendo que, a fin de encontrar la solución al problema del *a priori* planteado por Husserl,

"(...) el análisis de Heidegger y Gadamer de la preestructura de la comprensión necesita de una revisión más amplia y radical. Se trata de superar a Husserl, el último clásico de una filosofía «prelingüística» y «prehermenéutica» de la filosofía trascendental de la conciencia o del sujeto, en el sentido de superar el paradigma «postlingüístico» o «posthermenéutico» de la filosofía. En ese caso, la profundización o transformación del problema *a priori* no se puede buscar en la línea de un presupuesto prerreflexivo de la facticidad del ser-en-el-mundo, en la línea de un *a priori* del mundo de la vida histórico-contingente. Aunque hay que captar que el *a priori* del mundo de la vida histórico-contingente es idéntico con el *a priori* de la constitución del sentido, sobre el cual la conciencia pura no tiene ningún poder, este último permanece intocable como *a priori* de cualquier reflexión válida, ya que sobre ésta no tiene ningún poder el *a priori* histórico-contingente del mundo de la vida. El haber descuidado esto es lo que ha producido el olvido del *logos* en Heidegger y Gadamer y naturalmente en la totalidad de la Postmodernidad. Entonces se puede mostrar que también la autorreflexión trascendental del «ego cogito» necesita para sus condiciones de validez de una transformación «postlingüística». Esta autorreflexión no nos lleva de nuevo a una conciencia principalmente solitaria del «yo pienso» (en el sentido del solipsismo metodológico de Descartes y Husserl) sino que permanece en el marco

como si entendiera el advenimiento al poder del nacionalsocialismo. Dicho de otro modo: en mi opinión, en la filosofía de Heidegger no hubo nunca una instancia de fundamentación racional de un *principio normativo universalmente válido* que hubiera podido protegerla de la entrega total al kairós -es decir, al «Führer» en 1933. (Esta peculiar carencia se muestra incluso en su libro de Kant, donde defiende consecuentemente el primado de la imaginación temporal y creadora de significado frente a la posterior fundamentación kantiana de la pretensión universal de validez del conocimiento mediante el primado de la síntesis del entendimiento. Por eso, en 1943 Heidegger pudo cometer la monstruosidad de ver en la «voluntad de poder» nietzscheana la evolución consecuente de la concepción kantiana del *sujeto trascendental*, en la que se anticipa formalmente la capacidad intersubjetiva y universal de consenso acerca de las pretensiones de validez)", DV, pp. 384-385 (80-81); vid. igualmente la nota 12 de esa última página.

⁶⁹ - Vid. TPI, p. 43 (41).

de la autocomprensión lingüística y de su válida articulación pública: en una palabra, nos lleva al *a priori* de la argumentación, del discurso argumentativo y de su *logos* que no puede ser transcendido por el destino del ser"⁷⁰.

⁷⁰ - APEL, K.-O. [1987a], pp. 10 (78-79), nota 20. A lo largo de toda nuestra investigación, fundamentalmente en el capítulo IV, será recurrente la referencia a la noción de "mundo de la vida" (*Lebenswelt*), por lo que conviene ya definir su sentido. Para ello nada mejor que recurrir a la obra de Habermas. Aun a pesar de que en *Teoría de la acción comunicativa* (fundamentalmente en el vol. II, [1981b], pp. 169 y ss) Habermas no lleva a cabo, en sentido estricto, un estudio exhaustivo sobre la noción de mundo de la vida (asociada a la noción de "sistema"), no obstante podemos recabar del análisis de dicha obra suficiente información al respecto. En su investigación sobre el mundo de la vida Habermas parte de la concepción elaborada al respecto por A. Schütz (cf. SCHUTZ, A. y LUCKMANN, T. [1977]). Por "mundo de la vida" Habermas entiende aquel *ámbito de sentido* en el que se desarrolla nuestra vida cotidiana y que incluye todo el saber de nuestras tradiciones, expresadas en formas institucionales de carácter social y ramificadas en biografías individuales. Sus características más fundamentales serían por un lado, el estar asentado firmemente en la práctica comunicativa cotidiana y, por otro, su naturaleza de saber aproblemático (se trata, por definición, de un saber no cuestionado). En tanto que práctica comunicativa cotidiana, el mundo de la vida proporciona el trasfondo y los recursos para aquella acción que Habermas tipifica como *orientada al entendimiento*. En este sentido el mundo de la vida se constituye siempre en forma de un saber global intersubjetivamente *compartido* por sus miembros (vid. HABERMAS, J. [1981b], p. 521 [501]). Es por todo ello por lo que Habermas sostiene que su planteamiento lleva a cabo, respecto a la noción de "mundo de la vida" tradicional de la fenomenología social, un desarrollo en términos de teoría de la comunicación. Dicho carácter comunicativo resulta del todo irrenunciable si se entiende que la constitución de la sociedad viene mediada lingüísticamente (HABERMAS, J. [1989], p. [424]). Sobre este trasfondo comunicativo, la categoría de *acuerdo* resulta decisiva, pues el saber de fondo compartido del mundo de la vida, estructurado comunicativamente, se sostiene gracias al acuerdo intersubjetivo de los miembros de dicho mundo de la vida. Ciertamente la *intensidad* del acuerdo podrá tener diferentes grados o variar ante las circunstancias, pero sin este fondo de acuerdo el mundo de la vida carecería por completo de sentido (otra cosa muy distinta -objeto fundamental de la reflexión de Habermas a lo largo de toda su *Teoría de la acción comunicativa*- es el reconocimiento del carácter *racional* de este acuerdo que posibilita el saber de fondo de un mundo de la vida compartido y a qué tipo de racionalidad se refiere). Así pues, Habermas introduce la noción de "mundo de la vida" como correlato de la acción comunicativa. De lo que se trata entonces es de analizar cómo son posibles los procesos de entendimiento y la coordinación de la acción de varios sujetos. Sobre esta problemática -propia de una teoría sociológica de la acción con pretensiones normativas- cabe resaltar que un entendimiento únicamente es posible en la medida en que sus protagonistas comparten alguna cosa en común. Este compartir algo en común sólo resulta posible si se da un mundo de la vida como fondo en el que se mueven los protagonistas. Si estos no tuvieran nada en común, no podrían entenderse en absoluto y no sería posible ningún tipo de acción coordinada; y sin dicho tipo de acciones, no existe sociedad alguna. La otra característica propia del mundo de la vida que destacábamos al principio era su naturaleza de saber no problemático, es decir, de un fondo no disponible a voluntad. En este sentido, de dicho fondo tenemos una precomprensión o saber intuitivo con el que estamos familiarizados, en el cuál y a partir del cuál vivimos. Pero, por todo ello, este saber se distingue claramente del saber explícitamente algo, del saber reflexivo mediante el que podemos problematizar diversos ámbitos de la realidad. El saber de fondo del mundo de la vida no se cuestiona, en la medida en que no es posible la vida humana sin un fondo previo de certezas. Ponerlo todo en cuestión es, en este sentido, literalmente imposible. Como Habermas sostiene, "el saber que sirve de horizonte, que sustenta *tácitamente* a la práctica comunicativa cotidiana, es paradigmático de la *certeza* con que nos es presente el trasfondo que es el mundo de vida; y, sin embargo, ese *saber* no satisface el criterio de un saber que guarde una relación interna con pretensiones de validez y que pueda, por tanto, ser sometido a crítica. (...) Sólo bajo la presión de un problema

Así pues, queremos finalizar este apartando adelantando una de las tesis principales de este trabajo de investigación. A nuestro entender, el proyecto de "transformación de la filosofía" de Apel puede interpretarse, como ya se ha dicho, como la elaboración de una *hermenéutica trascendental*, es decir, como una *hermenéutica crítico-normativa* (éticamente orientada). Apel se esfuerza por definir el "logos de la hermenéutica" como condición (epistemológica) de posibilidad y de validez de la misma tarea hermenéutica y de la pretensión de la comprensión, y no como un mero momento *contingente* de la "historia del ser". El signo más claro de este planteamiento trascendental de Apel va a consistir en la defensa de la posibilidad de un "progreso" en la comprensión y no de una comprensión siempre "diferente" (Gadamer)⁷¹. Este intento de definición se inscribe en el propósito apeliano por superar el "olvido del logos" característico de la filosofía contemporánea; recuperación *perfectamente compatible* -en su opinión- con las aportaciones importantísimas de la hermenéutica filosófica provenientes de Heidegger y de Gadamer y, fundamentalmente, con su sentido *práctico*⁷². Es más:

que nos sale al paso quedan arrancados importantes fragmentos de ese saber de fondo de la modalidad de familiaridad incuestionada con que nos eran presentes, y son traídos a la conciencia como algo de lo que necesitamos *cerciorarnos*. Sólo un terremoto nos hace cobrar conciencia de que habíamos considerado inmovible el suelo en que estamos y nos movemos a diario. Pero incluso en tales situaciones sólo un pequeño fragmento del saber de fondo se hace incierto, queda arrancado de su inclusión en tradiciones complejas, en relaciones solidarias y en competencias individuales. El saber de fondo, cuando una razón objetiva nos pone en la precisión de entendernos sobre una situación que se ha tornado problemática, sólo se deja transformar en saber explícito palmo a palmo" (HABERMAS, J. [1981b], pp. 589-590 [568-569]). Cuando algún elemento del mundo de la vida es discutido, éste se desgaja automáticamente pasando a otro ámbito distinto, tipificado por Habermas mediante la noción ahora de "mundo" sin más, en su triple acepción de "mundo objetivo", "mundo social" y "mundo subjetivo". En este terreno, cualquier elemento desgajado del mundo de la vida es ya *interpretado* como elemento de la vida cultural, social o personal respectivamente. En este sentido, un mundo de la vida difícilmente se transforma: o bien se mantiene como un todo, o bien se desmorona.

⁷¹ - Frente a Gadamer Apel va a referirse al "*principio regulativo de una comprensión más profunda y mejor*" (APEL, K.-O. [1990b], p. 2 [17]) o "*principio regulativo del progreso cognoscitivo*" (TPI, p. 48 [45]), cuya función es orientar a la hermenéutica filosófica. Tal principio regulativo definirá criteriológicamente el sentido y el alcance de un "progreso" en la comprensión. Para Apel, "semejante hermenéutica «normativa» es una exigencia (...) de la concepción filosófico-trascendental de la comprensión: está implícita en la respuesta adecuada a la pregunta por la *posibilidad* de la *comprensión*", *ibidem*, p. 48 (45-46).

⁷² - La relación entre *comprensión* y *razón práctica* que caracteriza a la hermenéutica filosófica únicamente queda completada, a juicio de Apel, si se define convenientemente el sentido del *logos* que le es inherente. Así Apel, en el contexto de un congreso sobre "Hermenéutica y filosofía práctica" podía afirmar programáticamente lo siguiente: "En la formulación de este tema veo *uno* de los dos estímulos de mi intento por definir el *logos de la hermenéutica*; el *otro* estímulo me viene de aquella tendencia de la

en nuestra opinión, la misma aportación de la *ética discursiva en su versión apeliana*, especialmente, como veremos, *su parte B, puede inscribirse en este programa hermenéutico trascendental*. Es, por tanto, en el contexto de esta elucidación del sentido *práctico* de la hermenéutica crítico-normativa en el que cabrá enmarcar, a nuestro juicio, la cuestión metodológica *-éticamente relevante-* de la relación entre filosofía y ciencias sociales (reconstructivas), tal y como abordaremos en la segunda parte de nuestra investigación.

§ 2.2. Hacia un principio regulativo del progreso en la comprensión: el problema de la mediación dialéctica entre historia y verdad.

Si el *logos* no queda superado por "el destino del ser", si no constituye un momento contingente de "la historia del ser", entonces, como ya hemos adelantado, debe sustituirse el principio gadameriano -basado en la historicidad del comprender- conforme al cual "*siempre se comprende de un modo diferente*" por el principio de que "*es posible comprender mejor a un autor de lo que éste se comprende a sí mismo*". Brevemente:

"Para responder a la pregunta por la posibilidad de la *comprensión* es preciso ofrecer un criterio que nos permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada. Por tanto, y con respecto a la *historicidad* del proceso de la comprensión, destacada por Gadamer, es necesario especificar un *criterio para el posible progreso en la comprensión*"⁷³.

A tal efecto, la hermenéutica trascendental deberá esforzarse por fundamentar

filosofía actual que quiere determinar el nexo íntimo entre hermenéutica y razón práctica de una manera tal que no se consigue prácticamente reconocer a la *razón práctica*", APEL, K.-O. [1990b], p. 1 (17).

⁷³ - TPI, p. 45 (42). Apel se enfrenta abiertamente a la siguiente tesis de Gadamer: "Comprender no es comprender mejor, ni en el sentido objetivo de saber más en virtud de conceptos más claros, ni en el de la superioridad básica que posee lo consciente respecto a lo inconsciente de la producción. Bastaría decir que, *cuando se comprende*, se comprende de un modo *diferente*", GADAMER, H.-G. [1990], pp. 302 (366-367); vid. asimismo TPI, p. 46 (43), nota 70.

un "*principio regulativo del progreso cognoscitivo*"⁷⁴, primer gran paso a abordar en nuestro estudio si queremos probar más adelante que *el progreso moral va ligado al progreso en el comprender* (en la medida en que se originan "procesos de aprendizaje") y que *el progreso moral de la humanidad apunta hacia el universalismo ético*⁷⁵.

Sin embargo, sostener la posibilidad de un progreso en la comprensión y en la moralidad no implica recuperar el ideal del "saber absoluto" hegeliano situado casi al final de la historia ni rendirse a la irreductible *pertenencia* de cualquier intérprete a la historia como exigencia de la radical finitud de la experiencia de la comprensión. La vía de salida a tal dicotomía se encuentra en la posibilidad de establecer una *particular*

⁷⁴ - TPI, p. 48 (45). Aunque de una manera poco matizada, Apel se refiere en un momento determinado a un "principio de verificación hermenéutico-normativo" que puede entenderse como un "principio de secularización". Esta consideración apunta ya a entender el progreso en la comprensión de forma ligada a la resolución argumentativa de las pretensiones de validez de toda proposición con sentido. Esta apelación a la secularización recuerda el proceso de *racionalización* que se inicia -a juicio de Apel- con la "era axial" (Jaspers) y que define la naturaleza misma del discurso filosófico. La característica fundamental de este proceso de racionalización radica en la introducción de un momento *postconvencional* de la comprensión por orientar ésta hacia la *universalidad* (vid. *ibidem*, p. 31 [29], nota 37). Volveremos ampliamente sobre esta cuestión en la segunda parte de nuestra investigación.

⁷⁵ - Tal es el parecer de Apel: "Ya a la vista de este *decir adiós a la idea regulativa de un posible progreso en la comprensión* -y esto implica asimismo: al *enjuiciamiento de las pretensiones de validez, referidas a los estados de cosas, en el entendimiento comunicativo-* encuentro difícil establecer la relación interna -con todo afirmada- de la hermenéutica con la *filosofía práctica*, es decir, con la *ética* e, incluso, con una *política comprendida éticamente*. Pues ¿resulta posible sustraer a la *ética* de la pretensión, es más, de la obligación de un *enjuiciamiento vinculante* -por ejemplo- de *pretensiones normativas de validez*? ¿Y no significa la imposibilidad de esta sustracción que debe sostenerse asimismo como posible, por principio, un *progreso en la comprensión y enjuiciamiento de pretensiones de verdad y de pretensiones normativas* -en última instancia morales- de *corrección*?" (Schon angesichts dieser *Verabschiedung der regulativen Idee eines möglichen Fortschritts im Verstehen* -und d.h.auch: im *Beurteilen der sachbezogenen Geltungsansprüche in der kommunikativen Verständigung-* finde ich es schwierig, den -gleichwohl behaupteten- internen Bezug der Hermeneutik zur *praktischen Philosophie*, also zu *Ethik* und einer auch *etisch verstandenen Politik*, herzustellen. Denn: sollte es wohl möglich sein, die *Ethik* von dem Anspruch, ja von der Verpflichtung zu einer *verbindlichen Beurteilung von -z.B.- normativen Geltungsansprüchen* abzukoppeln? Und besagt die Unmöglichkeit dieser Abkopplung nicht, daß man auch einen *Fortschritt im Verstehen und Beurteilen von Wahrheitansprüchen und von normativen -letztlich moralischen- Richtigkeitsansprüchen* prinzipiell für möglich halten muß?) (APEL, K.-O. [1990b], p. 2 [18]). Más adelante Apel se referirá a esta idea precisamente como una "idea fundamentada moralmente acerca de un *progreso práctico* internamente ligado a un *progreso en la comprensión*" ([...] *moralisch begründete Idee eines praktischen Fortschritts*, der mit einem *Fortschritt im Verstehen* intern verknüpft wäre) (*ibidem*, p. 3 [19]). Apel se refiere igualmente en este contexto a una "ética con *pretensiones universales de validez* y, en esa medida, con la *pretensión de fundamentación de un progreso de la humanidad*" ([...] *Ethik mit universalem Gültigkeitsanspruch* und insofern mit dem *Anspruch der Begründung eines Menschheitsfortschritts*), *ibidem*, pp. 3-4 (19); vid. asimismo TPI, pp. 74-75 (69-70). Una tal propuesta ética es significativamente rechazada por la hermenéutica filosófica.

síntesis dialéctica entre estas dos posiciones:

"A mi juicio, no necesitamos rechazar la idea del Idealismo Alemán de que la comprensión consiste en la *auto-penetración del espíritu*, en el *auto-conocimiento también en lo otro*, para tener en cuenta la finitud e historicidad del intérprete y la *posible* superioridad del *interpretandum*. Y no podemos abandonarla en aras, por ejemplo, de una representación puramente «temporal» de la «mediación» ínsita en la comprensión -como lo exige un *acontecer* de la «verdad» o, incluso, simplemente del «sentido»- si queremos poner a salvo en toda comprensión el momento de la *reflexión* trascendental *sobre la validez*. En este sentido, me parece que el enfoque heideggeriano no ha superado la concepción del Idealismo Alemán que ha posibilitado por primera vez concebir filosóficamente la experiencia comunicativa y, con ello, el conocimiento en las «ciencias del espíritu». Ahora bien, en la medida en que Heidegger -y también en el mismo sentido Gadamer- ha valorado con razón la finitud y la pertenencia a la historia de la comprensión frente a Hegel, el concepto hegeliano de la autopenetración sustancial del espíritu debe reducirse a un principio regulativo, en sentido kantiano, conciliable con la «anticipación» hermenéutica de la virtual superioridad del *interpretandum*"⁷⁶.

El problema que se le plantea a Apel es el de asumir la historicidad de nuestro pensar sin renunciar por ello a su pretensión de validez universal, como sostiene la hermenéutica, sin recaer, por otro lado, en los planteamientos hegelianos acerca de una mediación "absoluta" entre historia y verdad. En una palabra, ¿existe, en el ámbito de la hermenéutica, un lugar para la *filosofía de la reflexión*? O planteado más radicalmente: ¿puede definirse el papel del *logos* en la hermenéutica?⁷⁷. Apel intentará una transformación del sentido de la mediación entre historia y verdad, o entre filosofía de la reflexión y praxis material, que se resuelve mediante la recuperación de las ideas regulativas kantianas -vía la *crítica del sentido* de Ch.S.Peirce⁷⁸- interpretadas como principios regulativos (normativos) que operan la mediación buscada a partir de una trascendentalización del sentido *temporal* del ser⁷⁹. Apel define esta mediación entre

⁷⁶ - TPI, p. 49 (46).

⁷⁷ - Cf. APEL, K.-O. [1990b].

⁷⁸ - Vid. *infra* nota 124.

⁷⁹ - La noción de *idea regulativa* en sentido kantiano va a ser fundamental en la filosofía de Apel, como iremos comprobando a lo largo de estas líneas. Apel precisa constantemente que se trata de una

"facticidad" y "validez" como *dialéctica más acá del idealismo y el materialismo*⁸⁰ que acabará concretándose metodológicamente en lo que Apel va a denominar como *síntesis pragmático-trascendental*⁸¹.

Apel cree no sólo posible sino imprescindible la formulación de esta dialéctica a fin de salvar las incoherencias internas en las que acaba cayendo una postura radical de la hermenéutica. A este respecto Apel no entiende cómo puede sostenerse sin un mínimo de autocritica una opinión hermenéutica contra la *filosofía de la reflexión* como la expresada por Gadamer en los siguientes términos:

"Es un argumento irrefutable que la tesis del escepticismo o del relativismo pretende ser verdad y en consecuencia se autosuprime. Pero ¿qué se logra con esto? El argumento de la reflexión que alcanza este fácil triunfo se vuelve, sin embargo, contra el que lo emplea porque hace

noción que no posee ningún contenido empírico. Como ya afirmara Kant, no son ideas *trascendentes*, sino *trascendentales*. Por tanto, no cabe imaginarlas como un *factum* en el tiempo y en el espacio. No obstante, su función regulativa resulta, metodológicamente hablando, fundamental, en la medida en que constituyen condiciones de posibilidad de la reconstrucción de procesos de progreso (*qua* procesos de aprendizaje), tanto en el ámbito de la *razón teórica* como en el de la *práctica*. En el primer caso se trata de orientar normativamente el *progreso en la comprensión*; en el segundo, de orientar el *progreso moral*. En definitiva, *constituyen elementos imprescindibles para no capitular ante la tarea de perseguir un perfeccionamiento* (vid. APEL, K.-O. [1994a], p. 258).

⁸⁰ - Este intento de estructurar dialécticamente las posturas filosóficas del "idealismo" y el "materialismo" incluye también la confrontación clásica entre "racionalismo" y "empirismo" o entre "subjetivismo" y "objetivismo", así como la dialéctica entre "reflexión" y "praxis material" (vid. TPI, p. 52 [49]; TPII, pp. 9 [9] y ss; pp. 224-225 [213]).

⁸¹ - De esta mediación dialéctica Apel infiere la adopción metodológica de la *síntesis pragmático-trascendental*. Nos hemos referido ya a la importancia decisiva del *pragmatic-hermeneutic-linguistic turn* de la filosofía contemporánea, del que Apel se esfuerza en destacar su momento *trascendental* dialécticamente comprendido. Es precisamente esta mediación lo que representa la aportación más original y característica de Apel por lo que respecta a la teoría del conocimiento y a la rehabilitación de la razón como *razón práctica*. Mediante la interpretación de la perspectiva gnoseológica kantiana en términos de teoría de la comunicación Apel abandona el ámbito de la *conciencia* del sujeto solitario -el medio y tema de la reflexión trascendental por antonomasia- para situarse en el ámbito del *lenguaje* de la comunidad de comunicación. Es este nuevo sujeto de conocimiento, en torno al vínculo intersubjetivo que posibilita el lenguaje, el que da continuidad, aunque transformada, a la filosofía trascendental clásica. Ahora bien, el carácter *histórico* de la comunidad *real* de comunicación remite necesariamente a una dimensión pragmática. Su carácter fáctico y finito no queda anulado al ser considerado como sujeto de conocimiento, sino que dicha facticidad debe incluirse como un momento *interno* de la constitución del conocimiento. La mediación pragmático-trascendental representa de ese modo un *tercer momento* en el planteamiento moderno de los problemas gnoseológicos y descubre una vía privilegiada para la articulación de lo teórico y lo práctico (cf. APEL, K.-O. [1975b]; APEL, K.-O. [1978b]; APEL, K.-O. [1978c]; APEL, K.-O. [1993b]; APEL, K.-O. [1995c]; APEL, K.-O. [1995d]).

sospechoso el mismo valor de verdad de la reflexión. Lo que se ha alcanzado por esta argumentación no es la realidad del escepticismo o de un relativismo capaz de disolver cualquier verdad, sino *la pretensión de verdad del argumentar formal en general*"⁸².

Resulta pertinente traer a colación este texto de Gadamer porque se refiere al núcleo de la estrategia metodológica apeliana de la pragmática trascendental: se trata de desvelar, mediante reflexión, los implícitos normativos de la dimensión pragmática de la argumentación. A juicio de Apel, una posición como la de Gadamer conduce a la "capitulación de la razón argumentativa", lo que acaba conduciéndonos a los únicos recursos comunicativos de "la sugestión meramente retórica y la aserción dogmática"⁸³. ¿Desde dónde, entonces, fundamentar una postura crítica?

Para Apel resulta aun más importante, sin embargo, volver a la crítica de Gadamer a una filosofía de la reflexión que se centra en dos modelos históricos de la misma: por un lado, se trata del paradigma hegeliano "de una *mediación especulativo-dialéctica*, total o absoluta, de historia y verdad"; por otro, del paradigma neokantiano "de una *filosofía de la reflexión* meramente *formal* que, en efecto, no tiene en cuenta el momento de la *historicidad del conocimiento* admitido por Hegel"⁸⁴. Ambos modelos son, para Apel, criticables y en ello concuerda con la filosofía hermenéutica. Con lo que no está ya conforme es con pensar que no existe ninguna alternativa a estas dos posiciones más que la posición defendida por la hermenéutica radical. Es decir:

"¿Es cierto que hoy, para nosotros, existen únicamente las tres alternativas siguientes?: o bien 1) intentar "superar", con Hegel, la relatividad histórica del conocimiento, aplicando el «saber absoluto», es decir, (...) el punto de vista divino que se encuentra al final de toda la historia; o bien 2) intentar afirmar, con Kant, en una reflexión meramente formal, la *pretensión* a la validez del conocer, sin tener en cuenta en absoluto el condicionamiento que la historia ejerce sobre los contenidos de la «precomprensión» o de los «prejuicios»; o bien aún 3) la *capitulación*

⁸² - GADAMER, H.-G. [1990], p. 350 (419).

⁸³ - "(...) *Kapitulation der argumentativen Vernunft*", APEL, K.-O. [1990b], p. 11 (23).

⁸⁴ - "(...) *einer spekulativ-dialektischen, totalen oder absoluten Vermittlung von Geschichte und Wahrheit* (...) *einer bloß formalen Reflexionsphilosophie*, die tatsächlich das von Hegel erkannte Moment der *Geschichtlichkeit der Erkenntnis* nicht berücksichtigt", *ibidem*, p. 12 (24).

del argumentar en sí coherente, que hace virtud de la necesidad del historicismo-relativismo y abandona todas las pretensiones de validez de la argumentación filosófica, concibiendo el mismo logos como un producto contingente de la historia del ser"^{84a}.

Apel sostiene que es posible evitar cualquiera de estas tres alternativas en la medida en que cabe reconocer en la hermenéutica un lugar para el *logos*, pensando de ese modo la historicidad del comprender sin tener que renunciar a las pretensiones de validez universal del conocimiento y a la posibilidad de determinar un progreso en el conocimiento. En una palabra: Apel cree que es factible fundamentar una *hermenéutica normativa* capaz de legitimar la posibilidad del *progreso en la comprensión y el juicio de pretensiones de validez*, lo que acaba revelando el *nexo íntimo de la hermenéutica con la filosofía práctica*⁸⁵. Este planteamiento -como irá quedando más detallado a lo largo de este trabajo- va a permitir a Apel referirse con sentido a la defensa por sostener la posibilidad de la *idea de un progreso ético* -lo que lleva implícito el intento de determinar principios morales universales- basándose en que argumentamos moralmente en torno a pretensiones de validez^{85a}.

Para llevar a cabo este proyecto de síntesis pragmático-trascendental Apel va a centrarse, como ya adelantamos, en el *pragmatismo de Peirce* y en la *pragmática lingüística*; del estudio de estas dos corrientes filosóficas va a surgir la propuesta metodológica apeliana del *a priori dialéctico de la comunidad de comunicación* como presupuesto de la ciencia (normativamente relevante en el ámbito de las ciencias

^{84a} - "Ist es ausgemacht, daß für uns heute nur drei Alternativen denkbar sind: entweder (1) der Versuch, die geschichtliche Relativität der Erkenntnis mit Hegel durch Inanspruchnahme des «absoluten Wissens» -sozusagen (...) des Standpunkts am Ende aller Geschichte- «aufzuheben»; oder (2) der Versuch, in rein formaler Reflexion -mit Kant- den Gültigkeits-Anspruch der Erkenntnis zu behaupten, ohne die inhaltliche Bedingtheit des «Vorverständnisses» und der «Vorurteile» durch die Geschichte überhaupt zu berücksichtigen; oder (3) die *Kapitulation der selbstkonsistenten Argumentation*, die aus der Not des *Historismus-Relativismus* eine Tugend macht und alle universalen Gültigkeitsansprüche der philosophischen Argumentation preisgibt, indem sie den Logos selbst als *kontingentes Produkt der Seinsgeschichte* versteht?", *ibidem*.

⁸⁵ - Vid. *ibidem*, p. 13 (24-25).

^{85a} - Vid. la referencia indirecta de Apel al respecto en APEL, K.-O. [1987a], p. 9 (76). Sobre esta cuestión cf. el § 11, donde abordaremos con mayor profundidad todo lo que implica -tanto desde el punto de vista de la filosofía teórica como práctica- el intento apeliano por fundamentar una *hermenéutica trascendental (normativamente orientada)*.

⁸⁶ - Por todo lo visto en este apartado, constatamos nuevamente la preocupación apeliana por repensar la *mediación entre teoría y praxis*, expresada ahora en los términos de una "*concepción verdaderamente dialéctica, situada más acá del idealismo y el materialismo*"; una concepción dialéctica porque, ya en el enfoque mismo, «media» la oposición existente entre el idealismo trascendental y el «materialismo histórico» vinculado a la sociedad" (TPII, pp. 224-225 [213]; cf. igualmente "Reflexión y praxis material: una fundamentación gnoseoantropológica de la dialéctica entre Hegel y Marx" en *ibidem*, pp. 9-27 [9-26]). Esta mediación dialéctica se propone superar tanto los planteamientos unilaterales de la tradición hegeliana de la "filosofía de la reflexión" como los de la tradición marxista de la "filosofía de la praxis". La hiperestilización de la reflexión en todo tipo de idealismo acaba reduciendo la tarea de la filosofía a una pura consideración *formal* del problema de la validez para las ciencias empíricas y a la reflexión sobre la validez universal de la fundamentación de dicha consideración; lo que implica necesariamente un grado de abstracción tal que se hace imposible cualquier "orientación en el mundo" desde esas premisas. Sin embargo, para Apel una de las tareas primordiales de la filosofía consiste en poder ofrecer una orientación en el mundo válida para la situación actual por la mediación de los resultados materiales de las ciencias particulares con la conciencia de las condiciones *históricas* que hacen posibles dichos resultados *para el presente*, lo que permite la crítica de su significado. Esta tarea ha sido asumida por el *materialismo dialéctico*. Pero, según Apel, la dialéctica materialista del marxismo depende de una concepción filosófica de la historia sujeta a un proyecto dogmático de futuro. Con el paso del tiempo se encuentra a faltar la mediación de la "*reflexión crítica* propia de una «conciencia en general» universalmente válida que ante toda interpretación material de la situación, por sugestiva que fuere, pudiera imponer un posible distanciamiento y la posibilidad de interpretaciones de diverso tipo" (*ibidem*, p. 12 [11-12]). Con lo que se vuelve a la necesidad de alguna *instancia crítica de la validez universal*. Se trata, pues, de poner el momento *materialista* de la praxis en relación *dialéctica* con el momento *idealista* de la reflexión de la conciencia. La filosofía hermenéutica concibe el sentido de la mediación de la dialéctica hegeliana no ya como la autopenetración del espíritu sino como obra efectuada por la "productividad del tiempo" que "corresponde" al *ser histórico*. Sólo en estas coordenadas se produce la encarnación fáctica y práctica del espíritu, único espacio para "una mediación dialéctica de los contenidos del espíritu por la praxis material y contingente" (*ibidem*, p. 15 [15]). La encarnación -mediación- del momento del espíritu en la realidad finita del devenir histórico del ser propuesta por la hermenéutica filosófica constituye un logro fundamental en la aclaración del sentido de la comprensión. Mas, en estos términos, el momento de la reflexión pierde todo su poder autónomo. Pues la radicalidad de la finitud operada por la dependencia del ser respecto del horizonte histórico es tal que la posibilidad de una filosofía pura de la reflexión deviene imposible. La paradoja radica entonces para Apel en que dicha postura hermenéutica hace imposible la respuesta a la pregunta por las condiciones de la validez universal implícita en sus aserciones. Este es el precio de la negación de la reflexión. La mediación sin reflexión solidifica el compromiso material de la pertenencia al ser imposibilitando toda instancia crítica, con lo que se recae así en el mito histórico bajo la forma de un dogma objetivista-metafísico en sentido prekantiano. Ahora bien, *Apel insiste en interpretar esta mediación dialéctica en términos de teoría de la comunicación*. El momento idealista de la dialéctica se concibe entonces como *momento subjetivo de la praxis*. La "finitud" propia de la praxis *material* de la comunidad *real* de comunicación se ve mediada por la validez intersubjetiva asegurada a través de la "infinitud" implícita en la comunidad *ilimitada* de comunicación. Por dicha mediación ninguna orientación concreta del mundo puede coincidir con una orientación universal. Tal era, al contrario, el resultado final de la filosofía especulativa de Hegel, al entender la idea como mediación entre "realización histórica" y "concepto" en la forma de un universal concreto. Apel mantiene ahora el sentido de lo universal-concreto *abierto hacia el futuro*, no ya como "mala infinitud" sino como infinitud legítima (comunidad *ilimitada* de comunicación), en un intento de superar los planteamientos de Hegel mediante una clara referencia a las ideas regulativas kantianas: "Para nosotros, los seres humanos, que *también* somos finitos y estamos expuestos a un futuro incierto, nos es por principio imposible identificar, como quería Hegel, la comprensión sustancial del mundo implicada en el compromiso histórico con la dialéctica sistemática de

§ 3. Autorreflexión sobre el *logos* metódico de la ciencia: la lógica de la investigación de Ch. S. Peirce y su crítica pragmatista del sentido.

Del interés de Apel por Ch. S. Peirce (1839-1914) dan cuenta tanto la edición alemana de la obra de este filósofo americano⁸⁷ como una completísima introducción a dicha obra⁸⁸. El estudio sobre su concepción del lenguaje en tanto que sógnicamente medidado en el marco de una comunidad de interpretación y de la reflexión sobre los implícitos de la lógica de la investigación -inserta en la lógica normativa de la mediación entre teoría y praxis⁸⁹- permite a Apel elaborar una *semiótica* de alcance *trascendental*. Pero el mismo hecho de referirse a Peirce responde tempranamente al interés programático apeliiano de un proyecto de transformación de la filosofía en su intento por superar el solipsismo metódico:

"A mi juicio, la concepción desarrollada por Ch. S. Peirce acerca de la

la reflexión y «superarla» en cuanto a su contenido en el «saber del saber». La *constitución* prerreflexiva del *sentido*, que pertenece a la historia, y la *reflexión* filosófica sobre su *validez* forman los polos de una dialéctica que habría de desbaratar el intento de Hegel de una «superación» de la «sustancia» en el «sujeto» de la reflexión trascendental" (TPI, p. 249 [240]). Es en el diálogo de *la comunidad real de comunicación ilimitada en el tiempo* donde se va a poder hacer converger esa orientación finita en el mundo de la facticidad que impone la pertenencia a la historia del ser de los participantes en la comunicación (la apertura al mundo como fuente de sentido) con la salvaguarda de algún tipo de instancia crítica (la apertura al futuro ideal como fundamentación de la validez universal). A tal efecto, Apel entiende que la situación de diálogo (= "dialéctica") que la hermenéutica reclama como modelo de la comprensión histórica no realiza únicamente un diálogo con el pasado mediado desde el presente (lo que posibilita el sentido) sino que lo prosigue orientado hacia el futuro en la comunidad ilimitada de comunicación al entender que ninguna interpretación *presente* agota el sentido (de aquí la necesidad de la pregunta por la validez). El mantenimiento diferenciado de "la constitución del sentido" y de "la reflexión sobre su validez" en la comunidad de comunicación hace posible que el momento de la *praxis subjetiva* no quede sobrepasado por la *praxis material* de lo ontológicamente dado, sino simplemente mediado. Con lo que se recupera aquella intuición del joven Marx formulada en la primera de sus *Tesis sobre Feuerbach*. La pérdida de esta intuición ocasionó la dogmatización de la filosofía de la historia por parte del marxismo (al entender la referencia al futuro histórico como *materialismo* histórico y no como *praxis subjetiva*). Por el contrario, la interpretación de Apel abre la vía a una filosofía de la historia entendida como proyecto teleológico *normativo* sin connotaciones dogmáticas ontológico-metafísicas.

⁸⁷ - Cf. PEIRCE, CH. S. [1967] y [1970].

⁸⁸ - Cf. APEL, K.-O. [1975a]: se trata de las introducciones de Apel a la edición alemana de la obra de Peirce. Cf. asimismo "De Kant A Peirce" en TPII, pp. 157-177 (149-168); APEL, K.-O. [1975c]; [1983a]; [1990d]; [1991d]; [1995e]; CORTINA, A. [1985b].

⁸⁹ - Vid. TPII, p. 198 (188).

formación del consenso en la «comunidad científica» puede ofrecer una primera idea de cómo cabe pensar todavía filosóficamente una transformación de la «filosofía de los grandes pensadores». Según Peirce, esta *comunidad de experimentación y de interpretación* reemplazaría a la época del apriorismo solipsista basado en la evidencia y establecería de forma metódicamente controlable -como concreción del sujeto trascendental kantiano- aquel consenso veritativo que, en la época que precedió -según Peirce- al «método *a priori*» de los grandes pensadores individuales, se obtuvo coactivamente utilizando el «método de la autoridad»⁹⁰.

Este texto hace referencia a los diversos métodos gnoseológicos que, según Peirce, han caracterizado el pensamiento occidental, señalando la supremacía que el *método de la ciencia* (seguido por una *comunidad de investigadores*) acaba adquiriendo históricamente. Dicha referencia pondrá en el centro de nuestra atención la lógica de la investigación científica y la *reflexión sobre sus presupuestos normativos*, pues no debemos olvidar que el pragmatismo de Peirce se erige como alternativa al positivismo de siglo XIX y a su intento de resucitar el ideal de teoría *pura*. Aun así Apel acabará denunciando el *reduccionismo* en el que incurre Peirce mediante su consagración del método científico de la comunidad de experimentación y de interpretación como nueva instancia capaz de dar cuenta, con mayor acierto, de las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento en general. Al absolutizar *una* determinada manera de aproximación al conocimiento de la realidad -la de los científicos de la naturaleza- *qua* modelo de referencia para *todo* conocimiento posible, el método de la ciencia se verá consagrado como *el* método de conocimiento por antonomasia, con la consiguiente recaída en el cientificismo. Sin embargo, Apel va a partir en su reflexión de la consolidación y vigencia del método de la ciencia destacada por Peirce, en la medida en que hasta el presente este método representa el más efectivo modelo de organización (institucionalización) del "discurso teórico". Asimismo, el método de la ciencia, en tanto que referido a una comunidad de interpretación e investigación, da cuenta del carácter semiótico y comunicativo del conocimiento, lo que va a permitir definir un marco normativo de intersubjetividad dotado de contenido moral. La reconstrucción de la lógica peirceana de la ciencia ofrecerá, pues, elementos claves para una tematización renovada de la razón práctica.

⁹⁰ - TPI, p. 12 (12).

Del atento análisis de la obra de Peirce Apel extrae, en su intento por ampliar la metodología de la racionalidad científica, importantes elementos crítico-normativos que acabarán configurando decisivamente su propuesta del *a priori* normativo de la comunidad de comunicación. Para analizar dichos elementos señalaremos, en primer lugar, en qué medida la teoría de Peirce permite una reconstrucción normativa del proceso evolutivo que ha conducido a la institucionalización del método de la ciencia como método de conocimiento válido intersubjetivamente [1]. A continuación deberemos dar cuenta de todos los implícitos práctico-normativos del método de la ciencia, pues Peirce entendió su lógica de la investigación como una alternativa al positivismo, intentando una mediación entre elementos empíricos y normativos del conocimiento. De ahí nuestro interés por la crítica de Peirce al nominalismo, por su teoría consensualista de la verdad y por su definición del concepto de realidad [2]. Sin embargo, este intento de lógica normativa se encuentra con limitaciones internas. Siguiendo a Apel analizaremos entonces el déficit de fundamentación de la lógica de la investigación peirceana, lo que nos permitirá delimitar ya el horizonte desde el que se configurará la estrategia apeliana sobre una *fundamentación última* de la filosofía tanto teórica como práctica [4].

§ 3.1. La institucionalización del método de la ciencia como método de conocimiento intersubjetivamente válido.

Con la teoría peirceana de los métodos de conocimiento, en la que se da cuenta del modo histórico de implantación del *método de la ciencia*, puede reconstruirse -desde un punto de vista gnoseológico *evolutivo*- cómo el *método científico* acaba imponiéndose sobre otros modelos alternativos y en qué medida puede reconstruirse esa secuencia de métodos como un *proceso de aprendizaje*. En un conocido artículo⁹¹, Peirce se refiere a los diversos métodos que funcionan en la *fijación colectiva de una creencia*. En opinión de Apel, esta teoría interpreta la fijación de creencias como un mecanismo enraizado antropológicamente, pudiéndose reconstruir su desarrollo

⁹¹ - Vid. "La fijación de la creencia", en PEIRCE, CH. S. [1988], pp. 175-199.

histórico desde modos precientíficos a otros científicos⁹². Queremos caracterizar ahora los cuatro métodos descritos por Peirce precisamente en tanto que ordenados evolutivamente siguiendo una serie lógica. Lo interesante aquí es llevar a cabo una reconstrucción *normativa* de la serie, entendiéndola como *un proceso progresivo de comunicación pública de la verdad* (lo que equivaldría a una cierta democratización en el conocimiento) mediante la necesidad de establecer un criterio de validez intersubjetiva⁹³. Precisamente este criterio va a permitir la elaboración de una posterior *teoría de la argumentación* y asimismo una comprensión del proceso cognoscitivo como proceso de aprendizaje⁹⁴.

El primero de estos cuatro métodos se denomina *método de la tenacidad*. Desde el punto de vista evolutivo, existe una relación interna entre ocupar este primer lugar de la serie y el sentido que la investigación (o indagación) tiene para Peirce. En conformidad con este autor, la actividad del conocer es una dialéctica entre dudar y creer ("Belief-Doubt"). Esta dialéctica dinamiza la investigación científica: "la duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de creencia"⁹⁵. La duda se vence mediante el establecimiento de una opinión, lo que constituye "el sólo fin de la indagación"⁹⁶. Peirce entiende que esa opinión que constituye el fin de la indagación no puede definirse tanto como la adquisición de una verdad sino más bien como el apaciguamiento de una inquietud mediante una creencia que tiene la naturaleza de un "hábito"⁹⁷. Pues bien, el método más sencillo de fijación

⁹² - Vid. K.-O. APEL [1975a], p. 127. Apel comenta la teoría de los métodos de fijación de una creencia en esa página y siguientes.

⁹³ - En el contexto del desarrollo de los métodos del conocimiento, la superación del "solipsismo metódico" y de la forma monológica de plantear la cuestión de la validez del conocimiento ofrece nuevas perspectivas para el replanteamiento de la relación entre lo "privado" y lo "público" en el ámbito político (vid. K.-O. APEL [1975a], p. 14). Para las consecuencias éticas de este planteamiento, vid. *ibidem*, pp. 331 y ss.

⁹⁴ - Adelantamos así una primera interpretación de los argumentos *qua* procesos de aprendizaje susceptibles de entenderse como procesos *colectivos*. Sobre esta cuestión cf. MILLER, M. [1986].

⁹⁵ - PEIRCE, CH. S. [1988], p. 182.

⁹⁶ - *Ibidem*, p. 184.

⁹⁷ - "El sentimiento de creer es un indicativo más o menos seguro de que en nuestra naturaleza se ha establecido un cierto hábito que determinará nuestras acciones. La duda nunca tiene tal efecto (...). La duda es un estado de inquietud e insatisfacción del que luchamos por liberarnos y pasar a un estado de

de una creencia -y el más corriente entre los seres humanos- es, en opinión de Peirce, el de sostener *tenazmente* nuestras opiniones alejándolas de todo cuestionamiento que despierte la duda:

"Un hombre puede ir por la vida manteniendo sistemáticamente apartado de la vista todo aquello que pueda llevarle a un cambio de sus opiniones, y si le resulta (...) no veo qué es lo que puede objetarse a ello. Sería una impertinencia egotista objetar que este procedimiento es irracional, pues esto es sólo tanto como decir que su método de establecer creencia no es el nuestro. Él no se propone ser racional, y, en efecto, hablará con frecuencia con desprecio de la débil e ilusoria razón del hombre. Dejémosle pues que piense como quiera. Pero este modo de fijar la creencia, que puede llamarse el método de la tenacidad, en la práctica resulta incapaz de mantener sus bases. El impulso social va contra él. Quien lo adopta se encuentra que otros piensan de modo diferente a él, y en algún momento de mayor lucidez será proclive a pensar que las opiniones de éstos son tan buenas como las suyas propias, quebrantándose así su confianza en su creencia. Esta concepción de que el pensamiento o el sentimiento de otro hombre pueda ser equivalente al de uno mismo constituye claramente un nuevo paso, y de gran importancia. Surge de un impulso demasiado arraigado en el hombre como para suprimirlo sin poner en peligro la destrucción de la especie humana. A menos que nos transformemos en eremitas, nos influimos necesariamente en las opiniones unos a otros; de manera que el problema se transforma en cómo fijar la creencia, no meramente en el individuo, sino en la comunidad"⁹⁸.

No podemos evitar el tener que someternos a una confrontación entre diversas maneras de pensar. Esta influencia *puede* someter a crítica nuestras propias convicciones o, por el contrario, llevarnos a una defensa apasionada de las mismas. Pero puesto que al enfrentarnos con convicciones contrincantes debemos apelar a un criterio *superior* para defender nuestras posiciones, éstas ya no representan únicamente una postura tenaz subjetiva (voluntarista en última instancia) sino que remiten a un referente exterior.

Así pasamos al método siguiente. El *método de autoridad* se instaura gracias a

creencia; mientras que este último es un estado de tranquilidad y satisfacción que no deseamos eludir o cambiar por una creencia en otra cosa", *ibidem*, pp. 181-182; vid. asimismo, p. 185.

⁹⁸ - *Ibidem*, pp. 186-187.

la consolidación de *instituciones*⁹⁹. Éstas tienen por objeto

"(...) mantener correctas las doctrinas ante la gente, reiterarlas perpetuamente, y enseñarlas a los jóvenes; teniendo a la vez poder para evitar que se enseñen, defiendan, o expresen, doctrinas contrarias. Que se alejen de la perspectiva de los individuos todas las causas posibles de un cambio mental. Mantengámosles ignorantes, no sea cosa que por alguna razón aprendan a pensar de modo distinto a como lo hacen"¹⁰⁰.

Peirce sostiene que al método de autoridad debe reconocérsele una "inconmensurable superioridad moral y mental respecto del método de la tenacidad"¹⁰¹. Sobre todo, ha sido un método con éxito. Mas también se enfrenta con problemas, y aquí resulta interesante atender a los motivos que aduce Peirce al respecto. No puede evitarse la aparición de ideas nuevas que vayan en contra de las tradicionales, ya que diferentes culturas entran inevitablemente en contacto, dado el desarrollo de las civilizaciones. De ese modo "cuestiones nunca planteadas antes pasan a ser objeto de decisión"¹⁰². El mismo poder encarnado en las instituciones no puede mantenerse entonces sin invocar a algún tipo de opinión pública, lo que acabará exigiendo un nuevo método de establecer la opinión. Se abre paso a la deliberación y ello implica unas nuevas maneras de hacer por parte de la autoridad. "Los hombres empiezan a pedir ahora que, al igual que el poder que mantiene la creencia ya no es caprichoso sino público y metódico, así también se determinen de manera pública y metódica las proposiciones que hay que creer"¹⁰³.

No hay, pues, institución alguna que pueda regular la totalidad de las opiniones sobre los demás¹⁰⁴. Se acabarán abriendo inevitablemente cauces de libertad que permitan a los hombres discutir entre sí y harán irrupción distintos puntos de vista desde

⁹⁹ - Vid. K.-O. APEL [1975a], p. 128.

¹⁰⁰ - PEIRCE, CH. S. [1988], p. 187.

¹⁰¹ - *Ibidem*, p. 188.

¹⁰² - *Ibidem*, nota 17.

¹⁰³ - *Ibidem*, p. 188.

¹⁰⁴ - *Ibidem*, p.189.

donde enfocar las cuestiones que se debatan¹⁰⁵. Esta apertura de libertad tiene como consecuencia el desarrollo de *la facultad de pensar desde sí mismo*, lo que dará origen al tercer método, *el método a priori*, que afecta directamente a la reflexión filosófica:

"Tiene por consiguiente que abandonarse la adhesión entusiasmada a una creencia y su imposición arbitraria a otros. Hay que adoptar un método nuevo y diferente de establecer opiniones, que no sólo produzca un impulso a creer, sino que decida también cuál es la proposición a creer"¹⁰⁶.

Significativamente este método va a ser denominado por Apel como el "«método *a priori*» de los grandes pensadores individuales"¹⁰⁷. Para Peirce dicho método no se basa habitualmente tanto en los hechos empíricos como en aquello que es agradable a la razón: "no significa aquello que concuerda con la experiencia, sino aquello que nos encontramos inclinados a creer"¹⁰⁸. Sin embargo, este método fracasa igualmente debido a que

"(...) hace de la indagación algo similar al desarrollo del gusto; pero el gusto, por desgracia, es siempre más o menos una cuestión de moda, por lo que los metafísicos no han llegado nunca a un acuerdo fijo, sino que desde los primeros tiempos hasta los últimos el péndulo ha estado oscilando hacia adelante y hacia atrás entre una filosofía más material y otra más espiritual"¹⁰⁹.

Por tanto, aunque con este método puedan apaciguarse las propias dudas, no lo consigue con las ajenas, lo que acaba conduciendo inevitablemente a algún tipo de postura dogmática, esto es, a la adopción del método de autoridad. No obstante, en

¹⁰⁵ - Vid. PÉREZ DE TUDELA, J. [1988], p. 71.

¹⁰⁶ - PEIRCE, CH. S. [1988], p. 190.

¹⁰⁷ - **TPI**, p. 12 (12).

¹⁰⁸ - PEIRCE, CH. S. [1988], p. 190.

¹⁰⁹ - *Ibidem*, p. 193.

tanto que las dudas filosóficas persisten, se facilita el tránsito a un nuevo método¹¹⁰, puesto que la duda real acaba destruyendo la creencia¹¹¹. Este es, finalmente, el *método de la ciencia*:

"Para satisfacer nuestras dudas es necesario, por tanto, encontrar un método mediante el cual nuestras creencias puedan determinarse, no por algo humano, sino por algo permanente externo, por algo en lo que nuestro pensamiento no tenga efecto alguno (pero el cual, por otra parte, tiende sin cesar a influir en el pensamiento; o, en otras palabras, por algo real [nota de 1903]). Algunos místicos imaginan que disponen de un tal método en la inspiración privada procedente de lo alto. Pero esto es sólo una forma del método de la tenacidad, en el que *la concepción de verdad como algo público* no se ha desarrollado aún. Nuestro algo permanente externo no sería, en nuestro sentido, externo si su ámbito de influencia se redujese a un individuo. Tiene que ser algo que afecte, o pueda afectar, a cada hombre. Y aun cuando tales afecciones son necesariamente tan diversas como lo son las condiciones individuales, con todo el método ha de ser tal que la conclusión última de cada una sea la misma (o sería la misma si se persistiese lo suficiente en la indagación [nota de 1903]). Tal es el método de la ciencia¹¹²."

Que el elemento subjetivo es una condición necesaria para la validez del conocimiento, es algo claramente admitido por Peirce -y también por Apel-. Lo problemático metodológicamente hablando es el tránsito desde esa subjetividad (privada) a una instancia suprasubjetiva (pública) que confiera validez objetiva (intersubjetiva), precisamente aquella que persigue la ciencia y lo que comporta la superación del método *a priori*. De ahí la insistencia en que, en el método de la ciencia, el conocimiento válido acabaría siendo igual para todos, algo que únicamente es posible si se profesa algún tipo de *realismo ontológico*:

"(...) podemos averiguar mediante el razonar cómo son real y verdaderamente las cosas; y cualquiera, teniendo la suficiente experiencia y razonando lo bastante sobre ello, llegará a la única conclusión verdadera.

¹¹⁰ - Vid. K.-O. APEL [1975a], p. 130.

¹¹¹ - Vid. PEIRCE, CH. S. [1988], p. 194.

¹¹² - *Ibidem*, p. 194 [el subrayado es nuestro].

La nueva concepción implicada aquí es la de realidad"¹¹³.

Peirce realiza a continuación una interesante caracterización de este método en un sentido autorreferencial. Entiende que es el único método, a diferencia de los demás, cuya práctica no puede ponerlo en duda, puesto que de lo que se trata es precisamente de institucionalizar *internamente* el tratamiento de la duda, de acuerdo con un orden *normativo* de progreso en el conocimiento: he aquí la superioridad lógica del método de la ciencia. Finalmente Peirce concluye su artículo haciendo una valoración comparativa de los cuatro métodos, cargada de sustanciosas consideraciones. No debe interpretarse que los tres primeros métodos no tengan aspectos positivos; muy al contrario, cada uno tiene sus propias cualidades¹¹⁴. Sin embargo, frente a *la fuerza del hábito* siempre, en algún momento u otro y aunque sea en casos particulares, se acabará levantando *la fuerza de la reflexión*¹¹⁵.

Hasta aquí la teoría de Peirce. Lo decisivo ahora consiste en interpretar los cuatro métodos de fijación de creencias como una serie evolutiva. Evidentemente puede objetarse la legitimidad de esta pretensión *evolutiva*, pues puede sostenerse que lo que hace aquí Peirce es sencillamente una defensa interesada del método científico. Es cierto que las caracterizaciones de los métodos resultan un tanto simplistas y algo caricaturescas; sin embargo, lo relevante aquí -a nuestro juicio- consiste en entender la secuencia descrita por Peirce como una reconstrucción *interna* del proceso de conocimiento en general, destacando las *estructuras* que permiten ver íntegramente la secuencia como un todo normativo. De ese modo podemos distinguir lo siguiente:

1. Con la teoría de los métodos de conocimiento se reconstruye un proceso ordenado en torno al criterio de *validez intersubjetiva*, lo que permite fundamentar un procedimiento de tipo argumentativo capaz de dar cuenta de la motivación racional que lleva a cabo una fijación *colectiva* de la creencia (todo ello sobre el trasfondo de la intersubjetividad de un entendimiento posible en general *qua* acuerdo comprensivo).

2. El método de la ciencia, en su estructura formal, representa un estadio

¹¹³ - *Ibidem*, p. 195.

¹¹⁴ - *Ibidem*, p. 197.

¹¹⁵ - *Ibidem*, p. 198.

superior frente a los demás métodos de fijación colectiva de la creencia en cuanto posibilita un procedimiento que incluye *internamente*, como un instrumento positivo de progreso en el conocimiento, la crítica que introduce la aparición de la duda; con lo que aquello que ha sido el detonante de la necesidad del tránsito de un método a otro, en los estadios anteriores, queda aquí integrado como momento *interno* del mismo método, haciéndose de ese modo ya innecesario el tránsito a un estadio superior.

3. El método de la ciencia, gracias a sus reglas de interacción que posibilitan un consenso alcanzado metódicamente, articula un mecanismo de *integración* de las distintas perspectivas en conflicto que se presentan a debate, resolviendo dicho conflicto gracias a la disciplina del conocimiento orientado al acuerdo¹¹⁶.

4. La pretensión de validez intersubjetiva implica un trasfondo *normativo* para que el método de la ciencia alcance su objetivo¹¹⁷. Igualmente este trasfondo posibilita procesos de aprendizaje¹¹⁸.

De este modo es cómo puede explicarse históricamente que el método científico de fijación colectiva de la creencia se haya impuesto. Mas de lo que se trata ahora es de reflexionar sobre los implícitos normativos de dicho método, sobre ese trasfondo práctico-normativo que permitirá superar, desde la misma concepción de la racionalidad científica, su pretendida neutralidad valorativa. Brevemente: *superar el reduccionismo cientificista mediante la reflexión sobre las condiciones normativas de posibilidad de la racionalidad encarnada en la comunidad de investigación*.

¹¹⁶ - "Mentes diferentes pueden partir con los más antagónicos puntos de vista, pero el proceso de la investigación, por una fuerza exterior a las mismas, las lleva a la misma y única conclusión", *ibidem*, p. 220.

¹¹⁷ - "Esta actividad del pensamiento que nos lleva, no donde deseamos, sino a un fin preordenado, es como la operación del destino. Ninguna modificación del punto de vista adoptado, ninguna selección de otros hechos de estudio, ni tampoco ninguna propensión natural de la mente, pueden posibilitar que un hombre escape a la opinión predestinada. Esta enorme esperanza se encarna en el concepto de verdad y realidad", *ibidem*, pp. 220-221.

¹¹⁸ - Vid. *ibidem*, p. 211, nota 6.

§ 3.2. Los implícitos práctico-normativos del método de la ciencia.

Se trata, a continuación, de llevar a cabo un análisis *trascendental* de los elementos normativos que subyacen en la lógica de la investigación de Peirce, dando cuenta de aquella "dimensión comunitaria del conocimiento"¹¹⁹ que se consolida con el método de la ciencia.

Como ya hemos destacado, cabe situar la obra de Peirce en contraste con el positivismo del siglo XIX y su intento de resucitar el ideal de "teoría" pura desde los postulados de la ciencia natural. Peirce intentará más bien construir una *lógica* de la ciencia sobre el trasfondo de la mediación teoría-praxis¹²⁰. Es de este modo como Peirce pretende superar el positivismo, lo que comporta una perspectiva bien distinta de aquella con la que se recibió normalmente al pragmatismo americano¹²¹. Apel hace referencia a cómo en el contexto alemán se hizo alusión a la filosofía del pragmatismo como continuadora del naturalismo de Nietzsche¹²². De acuerdo con este naturalismo nuestros conceptos, juicios y convicciones constituyen únicamente reglas para nuestras acciones en tanto que nos ayudan a vivir. Apel entiende, sin embargo, que esta concepción del pragmatismo no coincide en absoluto con la de Peirce, para quien el sentido ficcional de la verdad (en cuanto mero *als ob*) no es más que *nominalismo* que debe ser desenmascarado como sin sentido¹²³. Por el contrario Peirce, mediante una argumentación basada en la *crítica del sentido*, buscará definir el concepto de verdad en referencia a aquellas situaciones de experiencia prácticamente relevantes con

¹¹⁹ - CORTINA, A. [1985b], p. 70.

¹²⁰ - Con ello no se trata, pues, de "esclarecer la construcción lógica de las teorías científicas, sino la lógica del procedimiento con cuya ayuda *obtenemos* teorías científicas", HABERMAS, J. [1973b], p. 116 (97).

¹²¹ - Esta última referencia señala las diferencias entre la concepción del método de la ciencia por parte de Peirce y la concepción propia del positivismo de autores como Comte y Mill. Al igual que Kant, Peirce entenderá su lógica de la investigación como un intento de mediación entre empirismo y racionalismo que incluye no sólo el reconocimiento de los hechos y la lógica deductiva, sino sobre todo de la síntesis *a priori* entre la lógica de la inducción y la formación de hipótesis (vid. APEL, K.-O. [1975a], pp. 75-76).

¹²² - Vid. *ibidem*, p. 26 y ss.

¹²³ - Incluso las ideas trascendentales kantianas eran interpretadas en este contexto como *ficciones* únicamente representables como tales.

posibilidad de ser pensadas como reales¹²⁴. Para ello Peirce echará mano de los principios regulativos kantianos, a los que no puede corresponder -categorialmente hablando- nada empírico, pero *reinterpretándolos* en un sentido universal-realista¹²⁵. Tendremos que aclarar el posible sentido contradictorio de esta afirmación; mas en ella se concentra, a nuestro modo de ver, una de las principales aportaciones que Apel recoge de la filosofía de Peirce.

Es en este marco donde Apel, en un texto importante, se detiene a definir el sentido del pragmatismo de Peirce, en general como *crítica del sentido* y en particular como crítica al "nominalismo convencionalista" (*konventionalistische Nominalismus*). Éste último

"(...) tiene sentido sólo si (...) se presupone la existencia de la incognoscible cosa-en-sí. Este presupuesto de todo nominalismo -hecho válido por Kant de manera irreflexiva- es para Peirce mismo, sin embargo, una *ficción* superficial que pertenece a esa mala metafísica que queda desenmascarada como sin sentido a través de la "máxima pragmática". Algo simplemente incognoscible no puede postularse como presupuesto, ya que todo conocimiento tiene el carácter de un postulado hipotético. Con otras palabras: Peirce se declara partidario de Kant en el sentido de la limitación de toda validez conceptual por la experiencia posible y denomina esto «pragmatismo». No obstante, puesto que precisamente a causa de esa restricción crítica rechaza al mismo tiempo la cosa-en-sí

¹²⁴ - Apel otorga una importancia decisiva a la *crítica* filosófica *del sentido* que procede tanto de Wittgenstein como de Peirce. Se trata con ello de mostrar como *incoherencias semánticas* ciertas afirmaciones que resultan autocontradictorias en tanto que su sentido presupone precisamente la verdad de aquello que niegan. Desde la perspectiva de Wittgenstein, Apel interpreta la *crítica del sentido* como aquella tarea de la filosofía consistente en la *disolución* (crítica *terapéutica* del sentido) de "problemas absurdos" o "sin sentido" (pseudoproblemas), tarea que Apel considera que también "debe pertenecer a las condiciones constitutivas de la transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental clásica o crítica kantiana de la razón". Así pues, no sólo a partir de Wittgenstein sino asimismo a partir de Peirce "pueden eliminarse de hecho como pseudoproblemas algunos de los principales de la filosofía moderna postcartesiana; por ejemplo, el de la *existencia de un mundo exterior* (como el *argumento del sueño* en Descartes), el problema de las «other minds», el problema de Berkeley acerca de la *dependencia de la existencia de las cosas respecto a la percepción*, e incluso dos de los problemas centrales de Kant, como son el de la *incognoscibilidad*, en principio, *de la cosa en sí* (entendiéndolo como diferente a la imposibilidad de conclusión del conocimiento) y el de la *incompatibilidad de la libertad de la voluntad con la legalidad física de la causalidad*" (DV, pp. 394-395 [89]). A nuestro entender, este planteamiento de la *crítica del sentido* constituye, junto a la *dialéctica*, el núcleo central del método pragmático-trascendental apeliano. Como el mismo Apel sugiere, su reflexión discurre en la línea de "una filosofía trascendental dialéctica y crítica del sentido", TPI, p. 248 (239).

¹²⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1975a], pp. 28; 252-253.

incognoscible, se da la posibilidad, mejor aun, resulta inevitable la existencia de una metafísica realista cuyas posiciones hipotéticas son justamente todas falibles, pero cuyos conceptos generales tienen que poder probar su validez objetiva «in the long run». Puesto que lo «real» no puede ser pensado por nosotros de otra forma que como lo «*cognoscible*»¹²⁶.

A partir de este planteamiento de crítica del sentido con base en la "máxima pragmática"¹²⁷, el concepto de "verdad" resultará decisivo para una lógica de la ciencia que interpreta *pragmáticamente* el sentido de la validez universal. Pero para poder continuar con este análisis debemos destacar cuál es el sentido que para Peirce tiene el concepto de "realidad", pues en él ha de verse una interesante síntesis de idealismo y materialismo o, si se quiere, un primer atisbo de la perspectiva pragmático-trascendental.

En su crítica al nominalismo, Peirce no defiende la "existencia" de los universales sino su "realidad". En conformidad con el espíritu del nominalismo admite que la existencia es siempre actual, esto es, hace referencia al *hic et nunc* de las cosas individuales (referencia indexical). Acepta también del nominalismo que la validez de los universales va ligada a la posibilidad de la representación sígnica para el pensamiento y niega, por tanto, que estos puedan existir de manera independiente en las cosas. De aquí Apel extrae ya una importante conclusión: en conformidad con la tradición

¹²⁶ - "(...) ist nur sinnvoll, wenn (...) die Existenz unerkennbarer Dinge-an-sich vorausgesetzt wird. Diese -von Kant unreflektiert zur Geltung gebrachte- Voraussetzung alles Nominalismus ist aber nach Peirce selbst eine überflüssige *Fiktion*, die zu jener schlechten Metaphysik gehört, die durch die «pragmatische Maxime» als sinnlos entlarvt wird. Etwas schlechthin Unerkennbares kann man nicht als Voraussetzung postulieren, da alle Erkenntnis selbst den Charakter hypothetischer Postulierung hat. Mit anderen Worten: Peirce bekennt sich zu Kant im Sinne der Einschränkung aller Begriffsgeltung auf mögliche Erfahrung und nennt das «Pragmatismus». Da er aber zugleich und gerade wegen dieser kritischen Restriktion unerkennbare Dinge-an-sich ablehnt, so ergibt sich für ihn die Möglichkeit, ja die Unvermeidbarkeit einer realistischen Metaphysik, deren hypothetische Setzungen zwar alle fallibel sind, deren allgemeine Begriffe aber «in the long run» ihre objektive Geltung müssen erweisen können. Denn das «Reale» kann von uns nicht anders denn als das «*Erkennbare*» gedacht werden", *ibidem*, pp. 29-30; vid. *asimismo* p. 251.

¹²⁷ - Peirce define su importante "máxima pragmática" como una regla de clarificación y crítica del sentido de los conceptos -alternativa al principio de verificación en tanto que criterio de las proposiciones con sentido- en los términos siguientes: "Consideremos qué efectos, que puedan tener concebiblemente repercusiones prácticas, concebimos que tiene el objeto de nuestra concepción. Nuestra concepción de estos efectos es pues el todo de nuestra concepción del objeto", en PEIRCE, CH. S. [1988], p. 210.

"(...) el vínculo de la validez de los universales con la posible representación sígnica del mundo en una comunidad de comunicación de seres pensantes constituye un presupuesto central de la filosofía peirceana. (...) Lo que Peirce critica del nominalismo, es únicamente esto: que no sea capaz de hacer compatible la dependencia, por principio, de los universales respecto a la posible representación sígnica del mundo con la validez objetiva de los universales, con su virtual realidad en las cosas individuales, independientemente de lo que un individuo -aquí y ahora- o una comunidad referida a cualquier punto del tiempo pueda pensar sobre la cosa. Dicho más radicalmente: Peirce reprocha a los nominalistas, en suma, su mala metafísica, su absurdo presupuesto de que, por principio, eso no sería representable en signos, es decir, de que se podría dar o tendría que darse una cosa-en-sí no cognoscible. Para Peirce este presupuesto es absurdo porque él mismo, en tanto que hipótesis con sentido, tiene que aplicar la función de la representación sígnica a la cosa-en-sí"¹²⁸.

Esta crítica al nominalismo lleva consigo la superación del modelo solipsista de la filosofía de la conciencia, para la cual la mente es un "receptáculo" (*Receptacle*) por el que no conocemos las cosas del mundo exterior sino únicamente sus efectos en la conciencia. Peirce no niega que el mundo exterior afecte causalmente nuestros sentidos y produzca representaciones en la mente. Pero no acepta la manera introspectiva e intuitiva de interpretar este proceso al margen de cualquier tipo de función sígnica. Para él el conocimiento se entiende más bien como un *proceso lingüístico de interpretación mediada por signos*. Esta referencia nos indica ya que el conocimiento no es una "realidad mental" (apariencia o fenómeno) sino que *pertenece al ser*. Pues todo signo, según la conocida definición peirceana, remite a una realidad que alguien interpreta: "un

¹²⁸ - "Die Bindung der Geltung der Universalien an mögliche Zeichenrepräsentation der Welt in einer kommunizierenden Gemeinschaft denkender Wesen ist vielmehr eine zentrale Voraussetzung der Peirceschen Philosophie. (...) Was Peirce am Nominalismus kritisiert, ist allein dies: daß er die prinzipielle Abhängigkeit der Universalien von möglicher Zeichenrepräsentation der Welt mit der objektiven Geltung der Universalien zu vereinbaren vermag, mit ihrer virtuellen Realität in den individuellen Dingen, unabhängig von dem, was ein einzelner hier und jetzt, oder eine begrenzte Gemeinschaft zu irgendeinem Zeitpunkt über die Dinge denken mag. Radikaler gesagt: Peirce wirft den Nominalisten insgesamt eine schlechte Metaphysik vor, die in sich sinnwidrige Voraussetzung nämlich, daß es prinzipiell nicht in Zeichen repräsentierbare, d. h. nicht erkennbare Dinge-an-sich geben könne oder gar müsse. Diese Voraussetzung ist für Peirce deshalb sinnwidrig, weil sie selbst ja, als sinnvolle Hypothese, die Funktion der Zeichenrepräsentation auf die Dinge-an-sich anwenden muß", APEL, K.-O. [1975a], pp. 44-45.

signo es algo que *representa alguna otra cosa* para un *interpretante* en algún *aspecto o cualidad*"¹²⁹. Esta *función sígnica del conocimiento* (*Zeichenrepräsentation*) remitirá a una *comunidad de intérpretes* (Royce) como sujeto de conocimiento¹³⁰, con lo que se supera el anterior paradigma de la filosofía de la conciencia mediante la concepción del proceso de conocimiento como algo supraindividual¹³¹. Ahora los procesos sintéticos de conocimiento son el resultado de una inferencia lógica hipotética de síntesis *qua* mediación de una opinión consistente sobre lo real. Este es el verdadero sentido de nuestras "representaciones"¹³². En dicha síntesis, además de la síntesis de los datos de los sentidos para una conciencia, existe una referencia a la *interpretación sígnica* de dichos datos posibilitada por el uso del lenguaje natural. Ello nos remite ya -de manera necesaria- al ámbito suprasubjetivo de una comunidad de intérpretes como condición de posibilidad del conocimiento. De este modo "toda percepción *de algo como algo* tiene la estructura de un razonamiento abductivo inconsciente"¹³³. Este razonamiento es posible gracias a una nueva "deducción de las categorías": "primeridad" (*Firstness*) o pura presencialidad de lo dado, es decir, la "autodonación no interpretada del fenómeno"; "secundidad" (*Secondness*) o "subsunción de una clase de fenómenos posibles bajo un concepto, tal y como es factible normalmente por el uso convencional del lenguaje"¹³⁴; y "terceridad" (*Thirdness*) o "mediación sintética de los datos de experiencia a través de un procedimiento de inferencia"¹³⁵, es decir, gracias a la mediación de "primeridad" y "secundidad". Es esta síntesis la que posibilita los juicios de experiencia *qua* hipótesis¹³⁶ y, con ellos, el conocimiento en general en tanto que

¹²⁹ - TPII, p. 170 (162).

¹³⁰ - Vid. BUZZI, E. [1989], en especial pp.593-613.

¹³¹ - Vid. APEL, K.-O. [1975a], p. 89.

¹³² - Vid. *ibidem*, p. 46.

¹³³ - TVED, p. 43. Peirce entiende por "abducción" aquel proceso lógico que consiste en "formar una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que introduce una idea nueva (...) la abducción sugiere meramente que algo *puede ser*", PEIRCE, CH. S. [1988], p. 136.

¹³⁴ - APEL, K.-O. [1975a], p. 43.

¹³⁵ - "(...) synthetische Vermittlung von Erfahrungsdaten durch Schlußverfahren", *ibidem*, p. 75.

¹³⁶ - Vid. *ibidem*, p. 81.

conocimiento *comunicable*¹³⁷.

De este proceso de síntesis cabe retener el sentido *dialéctico* de la mediación que lo posibilita. Ello nos sitúa en el contexto hegeliano de la teoría del conocimiento. Sin embargo, Peirce no duda en incluir a Hegel en la lista de los filósofos nominalistas de la modernidad: en primer lugar porque Hegel entiende la validez de los conceptos generales mediante la absolutización del posicionamiento arbitrario de la subjetividad; en segundo lugar, porque -y esto es importante- únicamente concibe como objeto de la filosofía el mundo de los hechos consumados, de la realidad pasada *pero no las reales posibilidades de las cosas*, el "esse in futuro". No obstante, Peirce coincide con Hegel en considerar absurdo el presupuesto kantiano de la cosa-en-sí incognoscible (en tanto que limitación *a priori* de la potencialidad del conocimiento)¹³⁸.

Vemos cómo de esta manera Peirce amplía sustancialmente el sentido del concepto de *realidad* al incluir una dimensión de futuro (teleológica) que trasciende la referencia indexical empírica del ser-así (*sosein*) de la cosa *hic et nunc*¹³⁹. Esta ampliación va a ser decisiva metodológicamente hablando, pues la realidad se definirá como *experiencia virtualmente cognoscible*. Esta virtualidad justifica la diferenciación entre lo cognoscible *sin fin* y lo conocido *fácticamente*. Esta diferenciación sustituye a los conceptos kantianos de noúmeno y fenómeno¹⁴⁰. Las cosas no pueden ser pensadas por nosotros de otro modo que como referidas al conocimiento posible, es decir, en relación a la virtualidad de formar una verdadera *opinión* con sentido (semánticamente consistente). En esta formación de la opinión radica para Peirce la esencia del conocimiento. Si ahora añadimos que esta cognoscibilidad de lo real -que remite necesariamente al futuro- se da en la comunidad de investigadores, entonces es fácil concluir que de igual modo también dicha comunidad debe hacerse *ilimitada en el tiempo* para poder dar cuenta del conocimiento de lo real. *Luego esta dimensión hacia el futuro constituye condición no sólo de posibilidad del conocimiento sino también de su validez*. Pues si la comunidad de investigación es ilimitada, cada razonamiento

¹³⁷ - Vid. TVED, p. 51.

¹³⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1975a], pp. 50-51.

¹³⁹ - Vid. *ibidem*, p. 186, nota 61.

¹⁴⁰ - Vid. *ibidem*, pp. 54 y 74.

abductivo *qua* síntesis de conocimiento responde a un *hic et nunc* que no consuma su *posible* validez. De ahí que todo conocimiento empírico sea falible y, por tanto, mejorable. El *falibilismo* de Peirce debe ser interpretado como un *meliorismo*¹⁴¹.

Este aspecto de la teoría del conocimiento peirceana es de suma importancia. Constituye -a juicio de Apel- una *tercera vía* entre el escepticismo de Hume y la lógica del idealismo trascendental kantiano. Consiste en admitir el carácter hipotético y, por ello mismo, falibilista de toda proposición científica, que se demuestra, sin embargo, como necesariamente válida en el procedimiento de inferencia llevado a cabo "in the long run"¹⁴². Con este procedimiento se consigue salvar la pretensión de validez de todo conocimiento y a la vez su carácter revisable, lo que facilita su optimización. En sentido estricto únicamente tiene valor *a priori* la validez del procedimiento de inferencia "in the long run", lo que salva el escollo de la aporía de un fundamento *empírico* para la lógica de la ciencia.

La ampliación teleológica del concepto de realidad permite a Peirce toda una transformación de la metafísica dualista de Kant, reinterpretando el carácter absoluto de la incognoscibilidad de la cosa-en-sí como "lo no conocido aun" pero por principio *cognoscible* "in the long run" (donde el *fenómeno* remite a lo conocido aquí y ahora y el *noúmeno* a lo cognoscible en el futuro último). Mediante esta proyección hacia el futuro de la cosa-en-sí, la mediación entre teoría y praxis se consuma por la inclusión de lo *posible* en el mundo de lo real. Pues real es aquello que *pudiera* llegar a ser conocido un día por una comunidad ilimitada de investigadores (mediante una última opinión). Es coherente afirmar ahora que la realidad contiene una dimensión no empírica (ideal), lo que permitirá -sin caer en una falacia naturalista- la fundamentación de un *télos* normativo no sólo para el conocimiento sino también para la ética. Luego en una unidad sintética se reconstruye un modelo de *racionalidad práctica* que permite un esquema interpretativo de la realidad de tipo dialéctico. Se trata, a juicio de Apel, no de una teoría idealista sino de un nuevo camino *más acá del idealismo y del realismo dogmático-metafísico*, susceptible de ser definido como *realismo crítico del sentido*¹⁴³.

¹⁴¹ - Vid. **TPH**, p. 161 (153).

¹⁴² - Vid. APEL, K.-O. [1975a], pp. 73-74.

¹⁴³ - Vid. *ibidem*, p. 57.

La dimensión *práctica* de esta concepción de la realidad tendrá su culminación en la sustitución de la "conciencia general" kantiana por una comunidad *real* de investigación como sujeto de conocimiento que confía en el *progreso* de la validez de dicho conocimiento (a validar en una comunidad ilimitada de investigación)¹⁴⁴.

¿Qué consecuencias tiene la negación del concepto de "lo absolutamente desconocible"? Desde la perspectiva de la teoría del conocimiento, Apel destaca que el más importante logro de la filosofía hermenéutica -la *finitud* de todo conocimiento- debe ser complementado con una dimensión *trascendental* del sentido de la comprensión de todo conocimiento. La finitud no debe ser interpretada en cuanto limitación *a priori* de las potencialidades del conocimiento sino como *falibilismo de lo aun no definitivamente conocido pero cognoscible*. Hemos de insistir en la diferencia entre ambos aspectos. Sencillamente, se abre así la posibilidad de fundamentar una dimensión *trascendental* para el sentido de la facticidad del ser-en-el-mundo como apertura de las posibilidades de la comprensión. Las implicaciones normativas de la recuperación del elemento trascendental para la hermenéutica filosófica permiten interpretar la "indefinite community", por un lado, como "encarnación de la *razón*" misma en tanto que principio ideal normativo en el sentido de Kant. Y, por otro, como "*encarnación* de la razón" que remite no a una "conciencia en general" abstracta o a un "reino del espíritu" sino a una comunidad de seres reales. Es decir, se introduce de este modo la dimensión *histórica* de la racionalidad en el problema del conocimiento, pero conservándose un elemento normativo que evite tener que abandonar al *logos* en los brazos del destino incierto correspondiente a la historia del ser.

Las implicaciones normativas son, además, otras. A partir de la idea de "consenso católico" se apunta a una *teoría consensual de la verdad*¹⁴⁵, producto de la aplicación de la "máxima pragmática" también al concepto de verdad. Para una concepción consensual de la verdad lo criteriológicamente relevante no queda ya determinado

"(...) bajo las circunstancias que probablemente se darán, sino bajo las que posiblemente puedan darse con independencia de lo improbables que

¹⁴⁴ - Tal progreso en el conocimiento depende de la interpretación *falibilista* del realismo de Peirce (vid. *ibidem*, p. 100).

¹⁴⁵ - Vid. *ibidem*, p. 58.

puedan ser (con independencia de que sea contrario a toda experiencia previa)"¹⁴⁶.

Esta referencia a la acción *posible*, por improbable que pueda pensarse, remite a la comunidad de investigadores que pueden alcanzar "in the long run" una *última* opinión sobre lo real. No hay que caer, sin embargo, en una interpretación *escéptica* del planteamiento gnoseológico de Peirce. Pues debe observarse con cuidado cómo la legitimidad de la validez del conocimiento *empírico* no se apoya en algún tipo de *prueba* experimental sino en el *a priori* de la "última opinión" alcanzada "in the long run". Este momento "temporal" tiene, paradójicamente, un estatuto *ideal* que, no obstante, no lo hace superfluo. No estamos -en opinión de Apel- ante un principio *constitutivo* de la validez del conocimiento sino tan sólo *regulativo* (aunque asumiendo -in the long run- las funciones del anterior):

"La función de la constitución de la validez objetiva que en Kant incumbe a la «síntesis trascendental de la apercepción», atañe en Peirce a un «principio regulativo» de la investigación, según la denominación kantiana, «al que no puede corresponder nada empírico». Este principio regulativo no puede ya comprenderse, como en Kant, en la -como de costumbre necesaria- ficción "als ob", pues de otro modo el realismo de Peirce quedaría privado de su propia solidez"¹⁴⁷.

Con este postulado de la "ultimate opinion" o de la validez "in the long run" del conocimiento, Apel entiende que Peirce formula una mediación entre razón teórica y práctica, de modo que las tres preguntas kantianas sobre el saber, el deber moral y la esperanza religiosa no pueden separarse¹⁴⁸. La metodología de la investigación tiene, pues, presupuestos *éticos y religioso-existenciales*. Las tres preguntas kantianas se

¹⁴⁶ - PEIRCE, CH. S. [1988], p. 209.

¹⁴⁷ - "(...) die Funktion der Konstitution objektiver Geltung, die bei Kant der «transzendentalen Synthesis der Apperzeption» zufällt, bei Peirce einem -von Kant so genannten- «regulativen Prinzip» der Forschung, «dem nichts Empirisches korrespondieren kann», zukommen muß. Dieses regulative Prinzip kann dann freilich nicht mehr, wie bei Kant, als -wie immer notwendige- Als-ob-Fiktion verstanden werden, da sonst der fallibilistische Realismus Peirces seines einzigen Haltes beraubt würde", APEL, K.-O. [1975a], p. 100.

¹⁴⁸ - Vid. *ibidem*, pp. 102-103.

concretan entonces en la *posibilidad* de la aproximación a la verdad, lo que incluye el *deber moral* de esforzarse en tal objetivo y la *fe esperanzada* en su logro. Puesto que el objetivo de la "ultimate opinion" excede claramente las potencialidades presentes en una vida particular, el postulado de la comunidad ilimitada de investigación exige la supeditación de todo interés *particular* bajo el interés *general* de la búsqueda cooperativa de la verdad así como la superación del solipsismo metódico, es decir, la asunción de la dimensión comunitaria del conocimiento, superación que no es posible sin la adopción de una actitud de autorrenuncia (*Selfsurrender*)¹⁴⁹. Este planteamiento implica asimismo un auténtico "principio de esperanza" en el logro de la verdad¹⁵⁰. Tal búsqueda cooperativa de la verdad remite, pues, a un trasfondo normativo *práctico*. Es decir, la comunidad de investigación posee un *ethos* distintivo caracterizado por Peirce como *socialismo lógico*¹⁵¹.

§ 3.3. Déficit de fundamentación de la lógica de la investigación peirceana.

Acabamos de ver cómo para Peirce la misma lógica presupone previamente la *solidarización ética* de los investigadores particulares con la comunidad¹⁵². Ahora bien: Apel señala aquí agudamente las insuficiencias del planteamiento de Peirce al entender este último, de acuerdo con su "máxima pragmática", que los implícitos éticos que presupone para la lógica de la investigación tienen la estructura de un imperativo *hipotético*: *si se quiere alcanzar la meta del conocimiento (la verdad de la última opi-*

¹⁴⁹ -"El gran principio de la lógica es la autorrenuncia. (...) Cuando estudiemos (...) que cada punto participa directamente del ser de todos los demás, quedará patente que individualismo y falsedad son una misma y única cosa. Entretanto, sabemos que el hombre no está completo en la medida en que es un individuo, que esencialmente él es un miembro posible de la sociedad. Especialmente, la experiencia de un hombre no es nada si se da aisladamente. Si ve lo que otros no pueden ver, lo llamamos alucinación" (PEIRCE, CH. S. [1988], p. 211, nota 6). Asimismo: "En la presunta elección de la hipótesis se necesitan virtudes aún más elevadas -una auténtica elevación del alma. Un hombre, como mínimo, tiene que preferir la verdad a su propio interés y bienestar, y no meramente a su pan de cada día, si quiere hacer mucho por la ciencia", *ibidem*, p. 284. Vid. igualmente TPI, p. 16 (16).

¹⁵⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1975a], p. 105.

¹⁵¹ - Vid. *ibidem*, pp. 103-104; 173-174. Sobre el "socialismo lógico" de Peirce, vid. CORTINA, A. [1985a], pp. 70-77. Sobre la ética de la ciencia de Peirce, vid. CORTINA, A. [1985b], pp. 101-105.

¹⁵² - Vid. APEL, K.-O. [1975a], p. 173.

nión), *entonces* debe seguirse la norma ética del "socialismo lógico". Pero enseguida podemos preguntarnos: ¿por qué *debemos* esforzarnos en alcanzar el consenso final del conocimiento? Radica aquí, en opinión de Apel, el problema de la fundamentación de una *ética de la ciencia*¹⁵³ y aparece ahí la falacia abstractiva propia de todo planteamiento de la ciencia que evita reflexionar sobre sus propios presupuestos (normativos)¹⁵⁴. Pues el acuerdo que debe presuponerse sobre la base del seguimiento no particularista de las normas que rigen la interacción de la comunidad de investigación no puede ser el resultado de la aplicación de la "máxima pragmática". Al contrario: la determinación de la "máxima pragmática" como instrumento de conocimiento válido *presupone ya necesariamente* las normas éticas del "socialismo lógico". Esta estructura *trascendental* define la línea de fuerza del argumento que adoptará Apel para su estrategia de "fundamentación última". Se apunta ya aquí al sentido de una fundamentación *última* cuando se entiende que todo conocimiento *válido* tiene sus condiciones de posibilidad y de validez en un marco normativo, *el cuál no puede determinarse como conocimiento válido a su vez sin presuponerlo como tal previamente*: nos encontramos de ese modo ante la estructura de un *a priori* de tipo trascendental. Peirce no pudo darse cuenta de esta implicación al introducir como fundamento del marco normativo una instancia *prenormativa*:

"¿Qué es bien? Ésta difícilmente es, sin embargo, una cuestión normativa: es prenormativa. No pregunta por las condiciones de realización de un propósito definidamente aceptado, sino que plantea lo que hay que buscar, *no* por una razón, sino por detrás de toda razón. La lógica, en tanto ciencia normativa verdadera, presupone como ya contestada la cuestión sobre lo que se pretende, antes de que haya podido llevarse a cabo. La ética pura, la ética filosófica, no es normativa, sino prenormativa"¹⁵⁵.

Peirce se está refiriendo en este texto a un fin (el bien) que no pueda a su vez ser fundamentado deductivamente a partir de un fin anterior. Peirce se refiere a este fin

¹⁵³ -Vid. *ibidem*, pp. 174-175. Vid. asimismo TPII, pp. 423-424 (402-403).

¹⁵⁴ - Cf. APEL, K.-O. [1975c].

¹⁵⁵ - PEIRCE, CH. S. [1988], p. 286.

propriadamente como *summum bonum*, es decir, como fin último¹⁵⁶. Mas al caracterizar esta instancia como prenormativa, se ve obligado a establecer un momento previo a toda ética. Peirce encuentra dicho momento previo en la estética y define entonces el bien último como *lo bello*¹⁵⁷. Este recurso a un ideal estético como mecanismo de fundamentación de la ciencia normativa, conlleva, no obstante, el abandono de un fundamento *racional*. Y esta consecuencia es cuidadosamente analizada por Apel, al entender que resulta contradictoria con la propia posición de Peirce y constituye un indicio claro de lo que la falacia abstractiva puede acarrear consigo.

De entrada resulta contradictorio que Peirce recurra como vértice de su arquitectónica de la lógica de la investigación a una instancia estética, pues tal era el caso -como ya vimos- del método *apriori*. El recurso a dicho método venía determinado por el *gusto*; mas difícilmente en ese ámbito puede establecerse una dimensión intersubjetiva de validez, es decir, algún tipo de *relación*:

"En la terminología de su doctrina de las categorías [de Peirce] esto quería decir: el *summum bonum* tenía que caer bajo la categoría de "primeridad", es decir, tenía que ser concebido como puro ser-así en un libre sentimiento de referencia a la realidad"¹⁵⁸.

Peirce debe entonces superar este problema refiriéndose al *summum bonum* como "primeridad" de la "terceridad", lo que significa algún tipo de representación ("terceridad") para la categoría de cualidad de sentimiento ("primeridad"). De ese modo el *summum bonum* adquiere el sentido de la expresión intuitivamente perceptible de lo general. Esta concepción modifica sustancialmente el sentido del proceso sin fin de inferencias del conocimiento. Ahora el momento decisivo no es ya el momento *intersubjetivo* de la mediación ságnica de la relación que remite necesariamente a una comunidad de intérpretes, sino el momento *subjetivo* de la percepción sensible. A través de todas estas consideraciones puede quedar claro que el momento de la fundamenta-

¹⁵⁶ - Vid. *ibidem*, pp. 282 y ss.

¹⁵⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1975a], p. 176.

¹⁵⁸ - "In der Terminologie seiner Kategorienlehre hieß das: das *summum bonum* mußte unter die Kategorie «Erstheit» fallen, d. h. es mußte als reines Sosein in einem vom Wirklichkeitsbezug freien Fühlen erfaßbar sein", *ibidem*, p. 177.

ción del método de la ciencia como método más adecuado de conocimiento y que implica sustancialmente una dimensión comunitaria del mismo, queda ahora reducido a un momento subjetivo, *irracional* en los propios términos de Peirce¹⁵⁹.

Se muestran de ese modo los límites *internos* del pragmatismo de Peirce - heredados también por sus sucesores- pues ya en la misma concepción de la "fijación de una creencia" pueden rastrearse tales límites. Como vimos anteriormente, toda creencia es el resultado de la resistencia a una duda. Ahora bien, fiel a su "máxima pragmática" Peirce adopta una concepción un tanto estrecha de esta dialéctica:

"La irritación de la duda causa una lucha por alcanzar un estado de creencia. Llamaré a esta lucha *indagación*. (...) La lucha, por tanto, empieza con la duda y termina con el cese de la duda. De ahí que el solo objeto de la indagación sea el establecer opinión. Podemos elucubrar sobre que esto no nos basta, y que lo que buscamos no es meramente una opinión, sino una opinión verdadera. Pero si sometemos a prueba esta elucubración se probará como carente de base; pues tan pronto como alcanzamos una creencia firme nos sentimos totalmente satisfechos, con independencia de que sea verdadera o falsa. (...) Lo máximo que se puede afirmar es que buscamos una creencia que *pensaremos* que es verdadera. Pero que es verdadera lo pensamos de cada una de nuestras creencias, y, en efecto, el afirmarlo es una mera tautología¹⁶⁰.

Y en una nota añadida en 1903 al fragmento citado, aclara Peirce el sentido que, en ese momento del desarrollo de su pensamiento¹⁶¹, confiere al concepto de verdad:

"Pues la verdad no es ni más ni menos que aquella característica de una proposición que consiste en esto, en que la creencia en la proposición, con suficiente experiencia y reflexión, nos llevaría a una conducta tal que tendería a satisfacer los deseos que tendríamos entonces. Decir que la verdad significa más que esto es decir que no tiene en absoluto ningún

¹⁵⁹ - Desde el punto de vista de Peirce, es "racional" aquello *públicamente* determinable como válido, es decir, como *consensuable*.

¹⁶⁰ - PEIRCE, CH. S. [1988]), p. 183.

¹⁶¹ - Se trata de un nuevo intento de fundamentación para su teoría del conocimiento que Peirce formula bajo la influencia del "Metaphysical Club" durante los años 1871-72 y que dará origen al pragmatismo clásico americano (vid. APEL, K.-O. [1975a], apartados IV.1 y IV.2, pp. 106-146).

significado"¹⁶².

Textos como estos hicieron proclamar a W. James que Peirce fue con toda propiedad el fundador del pragmatismo. Mas las ideas aquí expresadas ¿no están en clara contradicción con la dimensión trascendental de la lógica de la investigación expuesta con anterioridad? ¿No estamos ante un concepto pragmático de la verdad, en un sentido psicologista, muy cercano al de Nietzsche, que disuelve la pregunta por la validez del conocimiento al entender que la fijación de una creencia sólo tiene la función vital de estabilizar la conducta? ¿Tiene aun algún sentido referirse a la "ultimate opinion" como criterio normativo del progreso en la investigación?

Apel se ve obligado a precisar, en este pasaje de su hermenéutica peirceana, entre *una función vital finita del conocimiento y la tarea infinita de la búsqueda de la verdad*. En definitiva, lo que Apel pretende es poner límites al *falibilismo*. Para aclarar esta cuestión debemos volver a relacionar la idea de la "fijación de una creencia" con la del "consenso universal". De este modo, el método de la investigación -esto es, el método de la ciencia- supone que la última conclusión sería la misma para cada ser humano, siempre y cuando la investigación se hubiera dado en el tiempo suficiente¹⁶³. En conformidad con esta tesis peirceana no podemos *reducir* la verdad -como sí lo hará James- a opiniones fácticas o verificaciones prácticas. El elemento normativo que se salva con el planteamiento de Peirce es que se da una regla para la unificación de la multiplicidad de las experiencias perspectivistas de los sentidos -que, por extrapolación, podrían conducir a opiniones subjetivas, es decir, fácticas- bajo la unidad de un consenso universal que ejerce una función regulativa; consenso posibilitado por el carácter semiótico del pensamiento (razonamiento abductivo) extendido "in the long run"¹⁶⁴. Sin embargo, Apel entiende que la afirmación de Peirce según la cual la meta de la investigación no consistiría en la verdad (absoluta) sino simplemente en la fijación de una creencia, pone al descubierto, de nuevo, la aporía que debe ser superada mediante una fundamentación normativa de la ciencia (si se quiere evitar ahora la

¹⁶² - PEIRCE, CH. S. [1988], pp. 183-184, nota 12.

¹⁶³ - Vid. APEL, K.-O. [1975a], p. 119.

¹⁶⁴ - Vid. *ibidem*, p. 120.

falacia naturalista). En el contexto del falibilismo, Peirce no tendría más remedio -a juicio de Apel- que mantener una *diferencia crítica* (trascendental añadimos nosotros) entre aquellas creencias más verificadas y *creencias de las que no se puede dudar*. Apel entiende de este modo que Peirce olvida la no coincidencia sin más de los niveles de *reflexión* de la ciencia y los de la filosofía¹⁶⁵. En este contexto no puede decirse que la creencia en el sentido regulativo de la "ultimate opinion" sea una creencia más, que en tanto tal agota, con la estabilización de una conducta, el sentido de su función *al margen de si es verdadera o falsa*. Pues únicamente desde la defensa *incuestionable* (indudable) de la verdad de esta creencia tiene *metodológicamente* sentido que quepa establecer opiniones que se entiendan como creencias de las que se puede dudar en algún momento. En una palabra: el sentido de la dialéctica creencia-duda implica la indubitabilidad de la posibilidad de la verdad absoluta como "creencia definitiva" consensuada por todos los seres humanos "in the long run". Según esta precisión de Apel, la definición de verdad explicitada en los textos *pragmatistas* a los que nos hemos referido debe entenderse como un *criterio* por el cuál los seres humanos tienen que medir sus creencias. Luego una fijación de la creencia no opera como *criterio* de verdad sino que puede ser interpretada como una "opinión verdadera" siempre y cuando se mantenga -ahora sí- como criterio pragmático de la verdad la "ultimate opinion". Se trata, pues, de un criterio de verdad que actúa como principio *regulativo* de la comprobación de creencias¹⁶⁶. Mediante la referencia al futuro -en el sentido de lo *posible*- que viene exigida por la "máxima pragmática" y que se expresa en la forma verbal *condicional* (forma que define la estructura analítica de las proposiciones del pragmatismo), se distingue ese criterio regulativo de cualquier tipo de criterio objetivo de verificación. Estos remiten a lo existente; aquél, a lo posible, por lo que se trata de un criterio *último*¹⁶⁷.

Podemos concluir este apartado afirmando que en el estudio de Apel sobre la "lógica de la investigación" de Peirce aparecen prefigurados ya gran parte de los

¹⁶⁵ - Vid. *ibidem*, p. 123.

¹⁶⁶ - Vid. *ibidem*, p. 125

¹⁶⁷ - Esto se entiende correctamente desde la perspectiva de la concepción crítica del sentido de la realidad formulada por Peirce.

elementos que acabarán constituyendo el núcleo sustancial de la filosofía apeliana¹⁶⁸. Algunos de ellos, no obstante, van a ser ampliamente tematizados a partir de la *pragmática lingüística*.

§ 4. La pregunta por el *logos* del lenguaje: la estructura pragmática (performativa) de la argumentación y la idea de una filosofía primera.

El proyecto de transformación de la filosofía trascendental propuesto por Apel se ha desarrollado fundamentalmente a partir del análisis sobre el lenguaje llevado a cabo por la filosofía lingüística contemporánea, acabando finalmente en una reflexión sobre el *a priori lingüístico*. El lenguaje se ha presentado como "tema y medio de la reflexión trascendental"¹⁶⁹, de tal manera que incluso es posible pensar en una *prima philosophia* fundamentada en dicha reflexión trascendental o "reflexión estricta" (Kuhlmann)¹⁷⁰.

¹⁶⁸ - Especial para nuestra presente investigación -como tendremos ocasión de comprobar más adelante (cf. § 11)- va a ser la fundamentación, por parte de Apel, de una *hermenéutica crítico-normativa* éticamente relevante que, ciertamente, se apoya en una *lógica normativa de la investigación* (en clave peirceana) *mediante la vinculación del progreso en la interpretación al progreso práctico*: "Si en lugar de la comunidad interpretativa de los experimentadores, limitada científicamente, consideramos a la comunidad histórica de interacción como sujeto de la interpretación de los signos, entonces me parece que también aquí podemos hallar un principio regulativo del posible progreso ilimitado, a pesar de que la interpretación esté ahora entrelazada de forma irreversible con una actividad que cambia la situación. Tal principio regulativo se encuentra, a mi juicio, en la *idea de la realización de una comunidad ilimitada de interpretación que quien argumenta, en general, (jes decir, quien piensa!) presupone implícitamente como instancia ideal de control*. Si nos percatamos de que no existe correspondencia alguna entre la comunidad real de comunicación, presupuesta por cuantos argumentan en una situación finita, y el ideal de la comunidad ilimitada de interpretación, sino que la primera está sujeta a todas las limitaciones de la conciencia y de los intereses del género humano, dividido en naciones, clases, juegos lingüísticos y formas de vida, surgirá a partir del *contraste entre el ideal y la realidad de la comunidad de interpretación el principio regulativo del progreso práctico, con el que podría y debería estar enlazado el progreso en la interpretación*. Por tanto, la hermenéutica normativa no necesita poner en manos de un historicismo relativista la relación innegable de la interpretación con un sujeto en sí mismo histórico que, mediante su interpretación, altera la situación de un modo irreversible; antes bien, esta relación puede concebirse como una dimensión del posible progreso en la línea del acuerdo intersubjetivo", *TPII*, pp. 215-216 (204-205).

¹⁶⁹ - Cf. *ibidem*, pp. 311- 329 (297-314).

¹⁷⁰ - "¿Puede -o, tal vez, incluso debe- la filosofía del lenguaje asumir hoy en día la función de la filosofía trascendental en el sentido kantiano; es decir, la función de *prima philosophia*?" (*ibidem*, p. 311 [297]). Para poder justificar el carácter trascendental del lenguaje y de los presupuestos de la comunidad de consenso en los implícitos de toda argumentación, Apel se va a encontrar con la paradoja de recurrir a algún tipo de *evidencia* gnoseológica que, por reflexión estricta, dé cuenta del *a priori*

El contexto trascendental se mantiene si comprobamos de qué modo la filosofía del lenguaje ha reemplazado a la teoría tradicional del conocimiento, no mediante la tematización del lenguaje como un "objeto" más entre otros posibles objetos de conocimiento sino mediante el análisis de las condiciones *lingüísticas* de posibilidad del conocimiento, sustituyéndose el análisis de la conciencia por el análisis de la interpretación del lenguaje:

"A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto *hermenéutico-trascendental* del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el «punto supremo» de la teoría kantiana del conocimiento, la «síntesis trascendental de la apercepción» como unidad de la conciencia del objeto, por la *síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente*, como unidad del *acuerdo sobre algo* en una *comunidad de comunicación* (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento). Por tanto, la «conciencia en general» supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el *principio regulativo* de la formación crítica del *consenso* en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación"¹⁷¹.

Dicho enfoque modifica el posible sentido de una *prima philosophia* desde las coordenadas de la reflexión trascendental sobre el lenguaje:

"La «filosofía primera» ya no es la investigación de la «naturaleza» o de la «esencia» de las «cosas» o del «ente» («ontología»), ni tampoco la reflexión sobre las «representaciones» o «conceptos» de la «conciencia» o de la «razón» («teoría del conocimiento»), sino la reflexión sobre el «significado» o el «sentido» de las expresiones lingüísticas («análisis del lenguaje»). A ello se añade que, no sólo la «filosofía primera» en el sentido de la «filosofía teórica», sino también la «filosofía práctica» -por ejemplo, la ética como «metaética»- tiene que estar mediada metódicamente por un análisis

lingüístico. Para ello Apel lleva a cabo una reconstrucción ampliada de la teoría clásica de la evidencia fenomenológica -insuficiente por su carácter prelingüístico- a la luz del planteamiento *pragmático-trascendental* de la semiótica normativa de Peirce (vid. TVED, pp. 47-52 y 88-98). Sobre el sentido de "reflexión estricta", vid. KUHLMANN, W. [1985], pp. 76 y ss; TVED, p. 131, incluida la nota 87.

¹⁷¹ - TPII, pp. 354-355 (337-338). En este mismo sentido Habermas afirma que "tras el cambio de paradigma efectuado por la teoría de la comunicación, las propiedades formales de la intersubjetividad del entendimiento posible pueden ocupar el puesto de las condiciones de la objetividad de la experiencia posible", HABERMAS, J. [1981b], p. 279 (264-265).

filosófico del uso del lenguaje y, en esta medida, por una filosofía del lenguaje"¹⁷².

Al igual que en los anteriores apartados, la reflexión trascendental sobre el lenguaje desarrollada por Apel parte de "la pregunta por el *logos*". Ahora se trata de la caracterización del lenguaje humano desde la perspectiva de su *logos* intrínseco, a diferencia de los posibles "lenguajes" animales¹⁷³. La específica peculiaridad del lenguaje humano estriba en la característica de poseer una doble estructura, lo que va a permitir a Apel definir una teoría pragmático-trascendental de la comunicación a partir de una reconstrucción trascendental tanto de la semiótica como de la pragmática lingüística. Aquí no vamos a dar cuenta detallada de los pasos de este proceso; tan sólo nos fijaremos en sus momentos más significativos para los propósitos de nuestra reflexión.

Nos adentraremos ahora en los análisis de la "pragmática lingüística" que propone, en primer lugar, una reflexión *trascendental* sobre el lenguaje y, particularmente, sobre los presupuestos pragmáticos de la argumentación; desde la radicalización de dicha reflexión, veremos seguidamente cómo Apel delimita el ámbito propio de una *prima philosophia* que parte del carácter *irrebasable* de los implícitos de la argumentación y de la *autocontradicción performativa* que implica la negación de los mismos [1]. Ello se debe a la doble estructura del lenguaje que ha puesto de manifiesto el análisis de la pragmática lingüística acerca de los actos de habla comunicativos [2]. A continuación nos centraremos en el estudio de lo que, sin duda, constituye la pieza clave del entramado de una pragmática lingüística de tipo trascendental como la que Apel propone: el análisis de las cuatro *pretensiones de validez* que acompañan a nuestras proposiciones con sentido y su relación con el discurso argumentativo [3]. Tal análisis nos obligará a definir la propuesta de la *teoría consensual de la verdad* que presupone la práctica argumentativa y la resolución discursiva de las pretensiones de validez [4].

¹⁷² - **TPII**, pp. 331-332 (317-318).

¹⁷³ - Cf. APEL, K.-O. [1986c]. Al final de este artículo Apel especifica el sentido de este *logos*: "la razón lingüísticamente articulada" (*die sprachlich artikulierte Vernunft*) (p. 85). Más adelante, en este mismo apartado, quedará claro el sentido específico de la "articulación lingüística" de la razón, precisamente aquello que nos diferencia de los animales.

§ 4.1. Enfoque hermenéutico (pragmático)-trascendental del lenguaje y estrategia de una fundamentación última para la filosofía teórica y práctica y para la ciencia.

Dando por supuesto el interés de la filosofía contemporánea sobre el lenguaje, vamos a destacar qué enfoque particular sobre el mismo adopta Apel a la hora de transformar el planteamiento trascendental clásico y en qué medida el lenguaje puede definir el horizonte de una *prima philosophia*:

"La transformación de la filosofía trascendental kantiana en el sentido de una *pragmática trascendental del lenguaje o de la comunicación*, que comprende ya la posibilidad del solitario "yo pienso (algo como algo)" como derivado -abstractamente internalizado- del *acuerdo comprensivo con otros sobre algo como algo*, puede únicamente explicitar en primer lugar el presupuesto -reflexivamente intuido como irrebutable- del "yo pienso" de tal manera que, al mismo tiempo, con los presupuestos del uso del entendimiento para la constitución del objeto (mejor dicho: para la *interpretación de algo como algo*) sea también considerado el presupuesto complementario del *acuerdo comprensivo intersubjetivo en el contexto de la interacción comunicativa entre co-sujetos de una comunidad de argumentación*. Aquí radica -a mi juicio- el tránsito desde la filosofía trascendental mentalista del sujeto trascendental o conciencia de los objetos (= 2º paradigma de la *prima philosophia* tras la ontología aristotélica [1º]) a la semiótica o pragmática lingüística trascendental (= 3er. paradigma de la *prima philosophia*)"¹⁷⁴.

La intuición que subyace de fondo a la consideración del lenguaje como medio de la reflexión trascendental estriba en que todas las aportaciones gnoseológicas, desde

¹⁷⁴ - "Die Transformation der Kantschen Transzendentalphilosophie im Sinne einer *transzendentalen Pragmatik der Sprache bzw. der Kommunikation*, die schon die Möglichkeit des einsamen «Ich denke (etwas als etwas)» als -abstraktiv internalisiertes- Derivat der *Verständigung mit anderen über etwas als etwas* versteht, kann nun erstmals die reflexiv als nichthintergebar einsehbare Voraussetzung des «Ich denke» so explizieren, daß zugleich mit den Voraussetzungen des gegenstandskonstitutiven Verstandesgebrauchs (genauer: der *Interpretation von etwas als etwas*) auch die komplementäre Voraussetzung der *intersubjektiven Verständigung im Rahmen der kommunikativen Interaktion zwischen Ko-Subjekten einer Argumentationsgemeinschaft* berücksichtigt wird. Hierin liegt m. E. der Schritt von der mentalistischen Transzendentalphilosophie des transzendentalen Subjekts bzw. Gegenstandsbewußtseins (= 2. Paradigma der *prima philosophia* nach der aristotelischen Ontologie) zur transzendentalen Semiotik bzw. Sprachpragmatik (= 3. Paradigma der *prima philosophia*)", APEL, K.-O. [1990c], p. 99. Cf. asimismo APEL, K.-O. [1975b]; [1978c]; [1995c] y [1995d].

la teoría del conocimiento cartesiana, pasando por Kant y Husserl, hasta el *Tractatus* del primer Wittgenstein, la "semántica constructiva" de Tarski y Carnap, el "análisis de los juegos lingüísticos" del último Wittgenstein y la *ordinary language philosophy*, se han referido de manera ingenua al lenguaje natural obviando su inserción en una práctica comunicativa cotidiana para la formulación de sus teorías. No han reflexionado suficientemente sobre la peculiaridad metodológica de que el "lenguaje natural ordinario" actúa, de manera ineludible, como *metalenguaje* de cualquier propuesta gnoseológica con sentido.

Desde el punto de vista metodológico del análisis *pragmático* del lenguaje -que será decisivo para la determinación de la dimensión *trascendental* del lenguaje en tanto que acto comunicativo-, éste *no puede* ser observado como un objeto neutro a analizar al modo del resto de las disciplinas lingüísticas, sino que el investigador se encuentra ya inmerso en una praxis lingüística de la vida cotidiana de la que no puede sustraerse a fin de observarla de manera objetiva. Lo único que puede hacer es *reconstruir* las reglas que rigen el uso del lenguaje en su nivel comunicativo a partir de su propia "competencia comunicativa". Apel entiende que esta dimensión tan particular confiere la única vía para establecer un "concepto filosófico del lenguaje" frente a los demás establecimientos de las ciencias que se ocupan del lenguaje. Volvemos así de nuevo a la necesidad de que la filosofía, a diferencia de las ciencias o como *fundamento* de la ciencia, vuelva a tomar conciencia *hermenéutico-trascendentalmente* del carácter de *metalenguaje* que tiene el "lenguaje natural ordinario". Lo cual supone que

"(...) la filosofía, precisamente como teoría de la ciencia, no puede obviamente ceder la tematización del *lenguaje* a las ciencias particulares: (...) la filosofía se enfrenta hoy con el problema del lenguaje como problemática *fundamental* de la construcción científica de conceptos y teorías y de sus propios enunciados, es decir, de la formulación con sentido e intersubjetivamente válida del conocimiento en cuanto tal"¹⁷⁵.

La vía para que la filosofía acceda al lenguaje de manera diversa a la propia de las ciencias consiste precisamente en desvelar su carácter *trascendental*:

¹⁷⁵ - TPII, pp. 332-333 (317).

"Me parece que un posible camino para satisfacer esta pretendida determinación filosófica del concepto de lenguaje consiste en mostrar que el lenguaje es una magnitud *transcendental* en el sentido kantiano; más exactamente: es una condición de posibilidad del acuerdo 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"¹⁷⁶.

A este enfoque, Apel lo denomina enfoque *hermenéutico-transcendental* del lenguaje. El lenguaje, visto desde este enfoque, se entiende fácilmente como medio de la síntesis pragmático-transcendental pues remite necesariamente a su *uso comunicativo* únicamente determinable mediante *autorreferencialidad*. No es posible concebir dicho uso como "pura transmisión de *informaciones sobre hechos*"¹⁷⁷. El uso comunicativo impide la diferenciación de la relación sujeto-objeto y obliga al reconocimiento de un ámbito *normativo* de alcance intersubjetivo. Apel nos remite al lema de Wittgenstein según el cual

"(...) «uno solo y sólo una vez» no puede seguir una regla; (...) un individuo solo no puede pensar «algo como algo» partiendo de sus propias producciones de conciencia. En realidad, un filósofo que haya pasado por el moderno análisis del lenguaje difícilmente mantendrá con Descartes (e incluso con Husserl) que se pueda reflexionar desde un lugar situado fuera de los vínculos lingüísticos (o de un sistema cultural entretelado con el lenguaje), utilizando una autorreflexión radical como la entiende el *solipsismo metódico*"¹⁷⁸.

Esta consideración trascendental de alcance intersubjetivo va a permitir a Apel establecer el principio metodológico del *juego lingüístico transcendental* como paradigma de validez universal para la correcta comprensión de la pluralidad de los juegos

¹⁷⁶ - *Ibidem*, p. 333 (318).

¹⁷⁷ - *Ibidem*, pp. 343-344 (327).

¹⁷⁸ - *Ibidem*, pp. 314-315 (300-301); vid. asimismo TPI, p. 59 (55), incluida la nota 90. Apel se refiere aquí al siguiente texto de Wittgenstein: "Lo que denominamos «seguir una regla», ¿es algo que podría hacer un sólo hombre, una sola vez en la vida? - Y esto es, evidentemente, una observación referente a la gramática de la expresión «seguir la regla»" (Ist, was wir «einer Regel folgen» nennen, etwas, was nur ein Mensch, nur einmal im Leben, tun könnte? - Und das ist natürlich eine Anmerkung zur Grammatik des Ausdrucks «der Regel folgen»), WITTGENSTEIN, L. [1971], p. 105; este texto de Wittgenstein alude a la imposibilidad del "lenguaje privado".

lingüísticos que van entrelazados con las formas existentes de vida (Wittgenstein-Winch). Se establece de este modo una dialéctica entre "pluralidad de juegos lingüísticos" y "juego trascendental del lenguaje" de importantes consecuencias metodológicas tanto en el ámbito de la filosofía práctica como de las ciencias sociales¹⁷⁹. Por el principio metodológico del juego lingüístico trascendental se establece un criterio *crítico-normativo* universal frente al peligro relativista de la inconmensurabilidad de los distintos juegos lingüísticos¹⁸⁰. La ambigua referencia wittgensteiniana a un supuesto "parecido de familia" entre los múltiples juegos del lenguaje se aclara metodológicamente si se reflexiona que con el aprendizaje de un *particular* juego lingüístico, se adquiere una "competencia comunicativa" que incluye una dimensión *intersubjetiva*, dada la imposibilidad -de acuerdo con Wittgenstein- de un *lenguaje privado*:

"El filósofo, en tanto que *crítico del lenguaje*, tiene que percatarse de que, al *describir* un juego lingüístico, él mismo utiliza un *juego lingüístico específico*, que está ligado *reflexiva y críticamente* a todos los posibles juegos lingüísticos. Por consiguiente, el filósofo presupone ya siempre que él en principio puede *participar* en todos los juegos lingüísticos o entrar en *comunicación* con las correspondientes comunidades lingüísticas. Pero con ello se establece un postulado que parece contradecir la tesis de Wittgenstein, según la cual los múltiples y diversos «juegos lingüísticos», a los que él alude, no tienen *en común* nada más que un cierto «parecido de familia»; por tanto, ningún rasgo esencial común. En realidad, *lo común* entre todos los «juegos lingüísticos» radica, a mi juicio, en el hecho de que con el aprendizaje de *un* lenguaje -es decir, con la efectiva socialización de *una* «forma de vida» «entrelazada» con el uso del lenguaje- se aprende a la vez algo así como *el* juego lingüístico, es decir, *la* forma humana de vida; se adquiere básicamente la *competencia* para reflexionar sobre el propio lenguaje o forma de vida y para *comunicarse* con todos los demás juegos lingüísticos. (...) [Desde la imposibilidad de un seguimiento *privado* de reglas], sólo podemos postular una instancia para controlar el seguimiento humano de reglas: el *juego lingüístico ideal*, en sentido normativo, de una *comunidad ideal de comunicación*"¹⁸¹.

¹⁷⁹ - Cf. APEL, K.-O. [1990a]; cf. asimismo WINCH, P. [1988].

¹⁸⁰ - Cuando a lo largo de este trabajo destacamos elementos *normativos* de la comunicación lingüística nos referimos con ello a su capacidad de desempeñar una función *crítica* en virtud de su fuerza normativa. La pragmática trascendental ejerce una función legitimadora y crítica porque asegura poder fundamentar un *criterio* para ello a partir de las reglas trascendentales de la comunicación.

¹⁸¹ - TPII, pp. 347-348 (331). Sobre la imposibilidad de un "lenguaje privado", vid. TPI, p. 370 (355).

Tal es -a juicio de Apel- la definición del "juego lingüístico trascendental"¹⁸², implícito en toda forma de vida (de la comunidad *real* de comunicación; por lo tanto, se acepta como evidente la existencia de un mundo real) y en el que se presuponen las *reglas pragmático-trascendentales* de la comunicación ideal (que incluyen tanto reglas lógicas como normas éticas)¹⁸³. El establecimiento de este principio va a implicar la posibilidad de justificar una *diferencia trascendental* entre *lo empírico* y *lo apriorico*¹⁸⁴ que permita establecer una determinada *jerarquía de grados de reflexión*¹⁸⁵ y una posible función *fundamentadora* de la filosofía frente a las ciencias particulares¹⁸⁶.

El "juego lingüístico trascendental" no es otro que el mismo "juego lingüístico de la argumentación". Se trata de un "juego lingüístico" con una preeminencia especial respecto al resto de los "juegos lingüísticos". Sus condiciones de posibilidad poseen un estatuto de certeza *que no puede ser puesto en duda*, puesto que el mismo sentido de

¹⁸² - TPII, p. 348 (332).

¹⁸³ - Vid APEL, K.-O. [1978a], p. 75 (294).

¹⁸⁴ - Diferencia que, aplicada al ámbito de la ética, salva cualquier objeción de "falacia naturalista".

¹⁸⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1987c], pp. 127-128. Se trata aquí de la misma crítica pragmático-trascendental que Apel ya había dirigido contra la filosofía hermenéutica de Heidegger. A partir de la obra de Th.Litt, Apel sostiene que el pensamiento válido posee "un grado de reflexión fundamentalmente distinto de la comprensión del ser inmanente a la existencia y a la historia" (TPI, p. 247 [238]). La "diferencia trascendental" puede perfectamente aplicarse a esta diferencia de grados del pensamiento. Corresponde a la misma diferencia entre "juego lingüístico trascendental" y "juego lingüístico entretejido con una forma de vida"; o a la diferencia metodológica entre filosofía y ciencias particulares en el esquema de Apel. La jerarquía de grados se aplica también al lenguaje: "Litt mostró que la reflexividad inherente a todo lenguaje natural permite una explícita «autogradación del lenguaje» que en último término hace valer en cada lenguaje particular la pretensión de validez universal intersubjetiva del *logos* filosófico. Esta pretensión de validez universal del lenguaje filosófico se constituye en un grado de reflexión superior al del «*logos* hermenéutico» que Heidegger reivindicaba en *Ser y Tiempo* para la fundamentación de su filosofía", *ibidem*. Como ya hemos señalado, Apel concluye que, tanto en el caso de Heidegger como en el de Wittgenstein, la última postura que sostienen ambos filósofos, debido a su radicalidad, implica por igual un "olvido del *logos*". Aun más: el sentido del "círculo hermenéutico" debe ampliarse mediante la referencia a la explicación de la razón, lo que "nos pone en situación de «entrar de la manera adecuada» (Heidegger) en el círculo", lo que "no consiste -como en el Heidegger tardío- en soportar la contingencia del acontecimiento ontológico del sentido, sino en la reflexión sobre el saber performativo de los presupuestos necesarios de la argumentación", TVED, p. 144; cf. asimismo APEL, K.-O. [1987a].

¹⁸⁶ - Atiéndase a esta precisión de Apel porque va a ser fundamental en nuestra investigación, como abordaremos más adelante. En concreto Apel se está planteando la cuestión de si existe entre ciencia social reconstructiva y filosofía una *distinción metodológica* desde la que establecer, sin embargo, una fecunda colaboración interdisciplinaria.

lo que puede ser el ejercicio de la duda *presupone necesariamente* dichas condiciones. Ahí radica el sentido de la prueba pragmático-trascendental: quien participa en las praxis de la argumentación tiene que haber aceptado determinado contenido normativo *para el que no existen alternativa alguna*. En una palabra: no puede ponerse en duda la validez del sentido de la argumentación mediante argumentaciones; lo que, por extrapolación, implica asimismo que no puede llevarse a cabo una crítica *total* de la razón mediante la apelación a razones¹⁸⁷ y que, igualmente, resulta irrelevante para esta discusión la adopción de una postura que pretenda ser *significativa* precisamente manteniéndose al margen de la argumentación: Apel reitera constantemente que quien refusa, por principio, la argumentación -y así el punto de vista de la razón- se asemeja "a una planta", como ya anunciara Aristóteles en *Metafísica* Γ4, 1006a 6-18, y, no pudiendo argumentar, se autoexcluye de cualquier consideración teórica¹⁸⁸. La tesis del carácter irrebalsable de la argumentación valdría significativamente, de manera especial, frente al "escéptico radical"¹⁸⁹, quien podría verse seriamente amenazado en su misma integridad práctico-existencial si persistiese concienzudamente en el rechazo frontal de esta tesis, en el sentido de una autocontradicción no sólo lógica sino también existencial. Las únicas salidas viables para persistir en su escepticismo no serían otras que las "de una testaruda negativa a la argumentación, del cinismo, del suicidio por desesperación existencial o de la (más o menos consciente) huida en un proceso neurótico o psicótico de autodestrucción"¹⁹⁰.

¹⁸⁷ - Habermas recuerda en este contexto el viejo problema kantiano acerca de la razón como juez y parte de su propia crítica, obviado por los representantes de la postmodernidad. Estos "unifican la crítica a la filosofía del sujeto con una crítica a la razón en la que esta razón sólo se manifiesta como un *genitivus objectivus* y en la que, paradójicamente, sigue sin determinarse quién o qué ha de ocupar el lugar del *genitivus subjectivus* (si no es la misma razón). A esa crítica total a la razón acompaña el abandono no solamente de Descartes, sino también de sus virtudes, esto es, del pensamiento metódico, de la responsabilidad teórica y del igualitarismo científico, que había roto con todo acceso privilegiado a la verdad", HABERMAS, J.[1988a], p. 106.

¹⁸⁸ - Vid. EE, p. 147. Vid. asimismo el interesante comentario de H. Bonitz a este texto de Aristóteles citado en MARQUÈS, A. [1996], p. 125, nota 52. De este interesante trabajo resulta especialmente recomendable su tercer capítulo ("Metacrítica del criticisme albertià") y su apéndice II ("Sobre l'abast filosòfic de la teoria dels actes de parla").

¹⁸⁹ - "De un escéptico, que no argumenta, no podemos saber absolutamente nada", TVED, p. 154.

¹⁹⁰ - EE, p. 133. "Huelga decir que sólo los que argumentan pueden construir teorías sobre los que no argumentan y no al revés; y tienen ciertamente buenas razones para creer que el *no argumentar*

En esta restricción del alcance universal de la duda y de la crítica consiste el carácter *trascendental* de la argumentación, lo que acabará perfilando el sentido que debe adquirir una estrategia de fundamentación *última* para la filosofía:

"Frente al intento de Albert de incluir la lógica, en cierto modo, en la *intentio recta* empírica, dirigida al universo de lo que puede comprobarse críticamente, hemos constatado que hay algo irrebasable en sentido pragmático-trascendental mediante la operación de *reflexionar sobre las condiciones de posibilidad* de la comprobación crítica, operación característicamente distinta de la comprobación empírica. Si, de acuerdo con esto, interpretamos el modo kantiano de plantear los problemas como propuesta heurística para una fundamentación filosófica *última* indirecta, entonces se sigue -a mi entender- que la tarea propia de la *fundamentación filosófica* consiste en el intento de reconstruir, de la forma más completa posible, las condiciones necesarias de la argumentación humana"¹⁹¹.

La operación de la razón consistente en reflexionar -mediante "estricta reflexión" (Kuhlmann)- sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación, desde una perspectiva pragmático-trascendental, va a ofrecer a Apel la posibilidad de una nueva vía para formular la cuestión de la fundamentación filosófica *última* de manera que queden salvadas las objeciones que, al respecto, plantea el racionalismo crítico:

"Quien ejerce como filósofo debería preguntarse si la razón de la que se sirve necesita, en general, una fundamentación por medio de una

por principio -el rechazo, por tanto, del acuerdo racional y del acuerdo consigo mismo- representa un problema psicopatológico muy serio" (APEL, K.-O. [1985b], p. 245). Asimismo: "Los que argumentan -y sólo ellos pueden formular teorías acerca de los demás- tienen todo el motivo para tomar por un problema pedagógico o psicopatológico muy serio una negativa de los hombres a argumentar *por principio*; pues quien se niega a argumentar *por principio*, debe rehusarse también a sí mismo el *entendimiento consigo mismo* en el sentido del *pensamiento* intersubjetivamente válido; y esto, según todas las experiencias de la psicopatología, conduce a la *pérdida de la identidad* del interesado. Por tanto, quizá haya que admitir que algo semejante a una *decisión irracional contra la razón* es posible como actitud autodestructiva" (Ceux qui argumentent -est seuls ceux-ci peuvent formuler des théories sur les autres- ont tout motif de penser qu'un refus *de principe* du fait d'argumenter de la part de certains hommes, est un problème pédagogique, ou plutôt psychopathologique, très sérieux. En effet, celui qui *par principe* refuse l'argumentation doit également se refuser pour lui-même l'*auto-compréhension* dans le sens de la *pensée* inter-subjectivement valide; ce qui entraîne, sur la base de toutes les expériences de la psychopathologie, à la perte d'identité de la part de ceux qui y sont impliqués. On doit peut-être concéder, à ce sujet, que soit possible quelque chose de semblable à une *décision irrationnelle contre la raison* considérée comme auto-destruction tendentielle), APEL, K.-O. [1986b], pp. 55-56.

¹⁹¹ - TPII, pp. 410-411 (390). Vid. asimismo DV, pp. 110 y ss.

deducción a partir de otra cosa o si no se trata de una realidad totalmente *irrebasable mediante argumentos*. Reflexionando sobre su propio actuar, puede, en efecto, constatar que *quien argumenta seriamente (...) ya ha aceptado necesariamente el punto de vista de la razón*, es decir, se encuentra ya en el terreno del discurso argumentativo. En este caso, si se desconoce la validez universal de las reglas del discurso, se comete una *autocontradicción pragmática* (es decir, una contradicción entre la proposición sostenida y el recurso *performativo* a la validez de reglas del discurso por el acto de argumentar)¹⁹².

Ante este planteamiento pragmático-trascendental, se "autodestruye" o se "autosupera" la pretensión del *racionalismo crítico* de que pueda darse -con respecto a la argumentación y, por tanto, sobre la actividad de la razón- una *situación de partida previa a la argumentación* de tipo *hipotético*, como si pudiera argumentarse con sentido y, *al mismo tiempo*, encontrarse todavía *ante* el punto de vista de la razón. El mismo principio del falibilismo posee así límites *internos*: no puede aplicarse la exigencia de falibilidad al mismo principio del falibilismo¹⁹³. Los popperianos -y esto, opina Apel, atañe también a Habermas- entenderían que en *todas* las proposiciones asertóricas -incluidas las de la pragmática trascendental- tendrían que presuponerse una reserva de certeza planteable en el metaplan de la reflexión metodológica: no verían diferencia alguna entre *hipótesis falibles* y *afirmaciones evidentes a priori* (por ejemplo, las pragmático-trascendentales que se refieren a los presupuestos necesarios de la argumentación). No obstante, para Apel dicho metaplan metodológico -en tanto que *reflexivo*- presupone unas condiciones de posibilidad -en sí mismas siempre necesariamente verdaderas- sobre las que no es posible reserva de certeza alguna. Pues cualquier planteamiento

¹⁹² - "Celui qui fait profession de philosophe devrait se demander si la raison dont il se sert, a besoin en général, d'une fondation par le moyen d'une déduction à partir d'autre chose ou s'il ne s'agit pas plutôt d'une réalité totalement *indépassable par un quelconque argument*. En réfléchissant sur son propre agir, il peut, en effet, constater que celui *qui argumente sérieusement (...) a déjà nécessairement accepté le point de vue de la raison*, c'est-à-dire qu'il se trouve déjà sur le terrain du discours argumentatif. Dans ce cas, si on méconnaît la validité universelle des règles du discours, on commettrait une *auto-contradiction pragmatique* (ce qui revient à dire, une contradiction entre la proposition soutenue et le recours *performatif* à la validité des règles du discours par l'acte d'argumenter)" (APEL, K.-O. [1986b], p. 55). En este contexto, Apel se refiere a que el "argumentar en serio" resulta especialmente pertinente cuando se aborda -se entiende argumentativamente y con seriedad- la posibilidad o no de normas morales universalmente válidas: como veremos más adelante, este argumento resulta determinante a la hora de plantear el problema de la fundamentación *racional* de la ética.

¹⁹³ - Cf. APEL, K.-O. [1978a].

de este tipo las supondría ya como absolutamente ciertas al incluir *a priori* su propia pretensión de verdad¹⁹⁴. En una palabra: la "diferencia trascendental" entre lo *empírico* y lo *apriórico* se aplica a la diferencia metodológicamente relevante "entre *hipótesis falibles* de la ciencia empírica (en el sentido más amplio) y *afirmaciones evidentes a priori* (es decir, no discutibles sin *autocontradicción performativa*) de la filosofía (pragmático-trascendental) sobre las presuposiciones necesarias de la argumentación"¹⁹⁵. De este modo Apel considera la institución del juego trascendental de la argumentación como *metainstitución de todas las instituciones humanas posibles*, metodológicamente diferente de las demás instituciones ligadas a convenciones o formas de vida empíricamente descriptibles¹⁹⁶.

Así pues, Apel se afirma cada vez más en la necesidad de mantener el enfoque trascendental kantiano del *problema de la validez*: la pregunta por las condiciones de posibilidad del sentido de nuestras propuestas *en tanto que válidas intersubjetivamente* y en particular esto debe equivaler a preguntarse por "las *condiciones de posibilidad* de una crítica *válida intersubjetivamente*, es decir, por las condiciones de posibilidad tanto del «examen crítico» de los conocimientos científicos como de la crítica de las normas morales"¹⁹⁷. El análisis pragmático-trascendental de las condiciones de posibilidad y de validez de la argumentación pone de evidencia la existencia de una zona -que, en opinión de Apel, la filosofía puede reclamar como propia con toda justicia- en la que puede elevarse una *pretensión de verdad incondicionada* no falible y plenamente cierta (donde se trata de "enunciados no-analíticos, específicamente filosóficos, *que uno no*

¹⁹⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1987c], p. 134.

¹⁹⁵ - *Ibidem*. Acerca de la noción de *autocontradicción performativa* vid. OELMÜLLER, W. [1978a], p. 165; APEL, K.-O. [1978a], p. 71 (286); APEL, K.-O. [1987a], p. 6 (71); CORTINA, A. [1985a], pp. 18 y 138. Apel llega a denominar esta autocontradicción como *el principio de no contradicción performativa* (vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 23 [31]). Desde la perspectiva filosófica de la *reflexión trascendental* y de la *crítica del sentido*, podemos afirmar, pues, que se produce una *autocontradicción performativa* cuando no se reconoce la propia pretensión de validez ligada inherentemente a todo discurso.

¹⁹⁶ - Vid. TPI, p. 220 (213). Vid. asimismo APEL, K.-O. [1978a], p. 75 (295-296).

¹⁹⁷ - *Ibidem*, p. 57 (255).

puede entender sin saber que son verdaderos"¹⁹⁸).

La peculiar evidencia del carácter *autorreferencial* de la argumentación posee una dimensión de "irrebasabilidad" (*Unhintergebarkeit*) que va a permitir a Apel el diseño de una estrategia de *fundamentación última* y la definición de un estatuto de *philosophia prima* para la filosofía pragmático-trascendental. Las proposiciones asertóricas de dicha filosofía deben entenderse como *afirmaciones evidentes a priori* con estatuto de *proposiciones filosófico-universales* de significado necesariamente *autorreflexivo*. La acusación de proposiciones que se autoinmunizan ante la crítica no es válida puesto que el mismo sentido de la crítica las presupone, aunque se trata de proposiciones que pueden mejorarse explicativamente mediante *auto-correcciones*¹⁹⁹. A partir de esta constatación se formula el principio de una "fundamentación última" para la filosofía:

"Mediante la *reflexión* sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión hemos alcanzado, a mi juicio, algo así como un punto cartesiano de *fundamentación última* filosófica. Ciertamente, quien participa en la argumentación filosófica ha reconocido ya implícitamente como *a priori de la argumentación* los presupuestos antes mencionados, y no puede cuestionarlos sin poner, a la vez, en cuestión la competencia argumentativa misma"²⁰⁰.

Esta estrategia de fundamentación no es, pues, ni dogmático-metafísica ni lógico-deductiva, lo que supondría desde el *racionalismo crítico* la caída en el "trilema de

¹⁹⁸ - Esta última afirmación contradice el párrafo 4.024 del *Tractatus* de Wittgenstein, auténtico "dogma" de los empiristas (vid. EE, p. 21).

¹⁹⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1987c], pp. 134-138.

²⁰⁰ - TPI, p. 62 (58); APEL, K.-O. [1990c], p. 79. Sobre el tema de la fundamentación última cf. APEL, K.-O. [1978a]; [1976]; DP; [1985b]; [1987b]; [1988b]; "Fallibilismus, Konsens Theorie der Wahrheit und Letztbegründung" en TVED, pp. 37-145; [1987c]; OELMULLER, W. [1978a] y [1978b]; KUHLMANN, W. [1981]; [1982]; [1985a]; [1985b]; [1986a]; [1986b]; [1992]; CORTINA, A. [1985a]; SAEZ RUEDA, L. [1995]; ALBERT, H. [1975]; [1980]; [1982], cap. IV; BACHMAIER, P. [1992]; BENGUA RUIZ DE AZÚA, J. [1992], cap. 1, § 2 y cap. 4; CAMPS, V. [1993]; CONILL, J. [1983]; [1988]; [1991]; FERRY, J.-M. [1996]; LYOTARD, J.-F. [1984] y [1986]; MARQUÈS, A. [1996]; REESE-SCHÄFER, W. [1990], cap. 3; RORTY, R. [1991a]; TAYLOR, CH. [1995]; THIEBAUT, C. [1989]; TOULMIN, S. [1958]; VATTIMO, G. [1977]; AGAZZI, E. [1990]; BUBNER, R. [1984]; DALLMAYR, W. [1976].

Münchhausen"²⁰¹, sino una fundamentación *pragmático-trascendental*. El trilema de Münchhausen depende del supuesto -insuficiente- de considerar el problema de la fundamentación última bajo un plano sintáctico-semántico. Desde esta perspectiva siempre hay que partir, para fundamentar algo, de un dato dado externamente con respecto al proceso fundamendador. De esta manera es inevitable caer en la trampa del trilema, a no ser que en el mismo proceso de fundamentación ya vaya implícito un criterio legitimador sólo reconocible por autorreflexión. Tal cosa se consigue desde una perspectiva pragmático-trascendental que alcanza un estatuto de fundamentación última, pues si tales presupuestos son cuestionados se produce una autocontradicción performativa -en el mismo planteamiento argumentativo del cuestionamiento- y si se intenta probarlos, se cae en una *petitio principii*²⁰².

Apel llega a esta "diferenciación trascendental" no sólo tras el análisis crítico del planteamiento hermenéutico sino también a partir del análisis crítico de la teoría de los "juegos lingüísticos" -pensando "con Wittgenstein contra Wittgenstein y más allá de Wittgenstein"²⁰³-. En concreto Apel va a llevar a cabo este análisis tras el estudio de la obra de Wittgenstein que lleva por título *Über Gewißheit*²⁰⁴. Esta obra tardía pretende ofrecer una aclaración sobre el problema planteado por G.E. Moore acerca de la existencia de proposiciones que son verdaderas sin poder ser probadas, lo que constituye un

²⁰¹ - Vid. ALBERT, H. [1980], pp. 11-15; APEL, K.-O. [1978a], pp. 55 (251) y ss. Cf. asimismo ALBERT, H. [1975]; [1982], cap. IV: "Münchhausen oder der Zauber der Reflexion", pp. 58-94.

²⁰² - Tanto la *autocontradicción performativa* como la *petición de principio* se producen por el carácter contradictorio o redundante de la distinción entre el plano de lo que se afirma proposicionalmente y el del *saber pragmático o performativo (Handlungswissen)* -normalmente implícito- acerca de los supuestos normativos sobre el sentido mismo de aquello que se afirma proposicionalmente. Este punto quedará aclarado tras el análisis de la doble estructura performativo-proposicional del discurso humano. Así pues, todo intento de fundamentación, de legitimación, etc., precisa de una fundamentación última *que sea a su vez fundamento o criterio de validez del mismo proceso fundamendador*. Este debe ser el planteamiento correcto de la cuestión si se quiere evitar el círculo lógico que denuncia el *racionalismo crítico* y, por lo tanto, solucionar esta aporía sin adoptar algún tipo de decisionismo irracional o de pancriticismo exacerbadado. Para ello es suficiente situar el discurso de la fundamentación en una perspectiva pragmático-trascendental, pues cualquier discurso conlleva *también* una dimensión pragmática, precisamente la que confiere su marco último. Considerada trascendentalmente, es esta perspectiva la *única* que diferencia lógicamente el plano hermenéutico (en el que todo discurso cobra sentido) del epistemológico (desde donde todo discurso se autolegitima).

²⁰³ - TPII, pp. 246-247 (234); vid. asimismo p. 346 (330).

²⁰⁴ - Cf WITTGENSTEIN, L. [1983].

argumento en contra del escepticismo radical en términos de *crítica del sentido*²⁰⁵. Sobre el trasfondo de la argumentación, de la crítica y de la duda (y de sus "juegos lingüísticos" respectivos), los aforismos siguientes:

"(341) "(...) las *preguntas* que hacemos, y nuestras *dudas*, descansan en el hecho de que algunas proposiciones están fuera de duda, son -por decirlo así- los ejes sobre los cuales giran aquéllas";

(115) "Quien quisiera dudar de todo no alcanzaría ni tan sólo a dudar; el juego mismo de la duda presupone ya la certeza"; y

(105) "Todo examen, todo corroborar e invalidar una hipótesis sucede ya en el interior de un sistema. Y ciertamente ese sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de todos nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de aquello que llamamos un argumento. El sistema no es tanto el punto de arranque como el elemento vital de los argumentos",

ponen de evidencia que aquello que es presupuesto en el "juego lingüístico" no forma parte del mismo y, por tanto, no puede ser puesto en cuestión por el mismo²⁰⁶. Wittgenstein entiende de ese modo la demostración de proposiciones fundamentales que son inmunes a la duda. Lo significativo de este planteamiento para Apel radica en que la existencia de esos presupuestos previos a los "juegos lingüísticos" que los posibilitan, no pueden ser descrita -ni probada- mediante otros "juegos lingüísticos". Wittgenstein se detenía precisamente ahí:

²⁰⁵ - Sobre la *crítica filosófica del sentido* vid. *supra* nota 124.

²⁰⁶ - El mismo enfoque puede aplicarse al *argumento del sueño* de Descartes: "Se puede mostrar -con Wittgenstein- que la pregunta cartesiana sobre si, al fin y al cabo, todo lo real es meramente un sueño mío, destruye el sentido de la frase «un sueño mío», pues ésta sólo puede formularse en el marco de un juego lingüístico en el que se pueda diferenciar entre sueño y realidad" (DV, p. 395 [90]; asimismo, desde el punto de vista de Peirce, vid. APEL, K.-O. [1978a], pp. 65-66 [274-275]). A continuación y frente a una posible interpretación relativista -frecuente en el neopragmatismo- de este enfoque propio de la *crítica del sentido*, Apel señala que esta precisión semántica no puede llevarse a cabo sin la consideración de la necesidad de un principio universalmente válido. Entendemos que con ello Apel se está refiriendo a la cuestión de la determinación de las condiciones de sentido y de validez de la dependencia de toda proposición con sentido respecto de un juego lingüístico concreto. El sentido de tal principio universalmente válido presupone, *sin embargo*, un juego lingüístico *trascendental* si no quiere "disolver" su propia pretensión de sentido (y de validez).

"Wittgenstein no percibió -como muchos pragmatistas y filósofos de la vida antes que él- la seriedad del problema de una autojustificación reflexiva de la filosofía. Parece que encontró más que satisfactorio el hecho de reducir la validez de sus propios enunciados a los juegos lingüísticos que fácticamente funcionan en el espacio y el tiempo, y cuyas propias reglas -como los significados de las palabras- no poseen ninguna validez superior (trascendental), sino que son finitas como las formas de vida a las que corresponden"²⁰⁷.

Apel concluye que mediante *reflexión* podemos reconstruir -más que describir- los presupuestos del sentido de la validez de la misma teoría de los "juegos lingüísticos" y que dicha reconstrucción únicamente puede ser tarea del "juego trascendental del lenguaje", compuesto por proposiciones evidentes *a priori* que no funcionan como *hipótesis falibles* (tan sólo pueden ser objeto de autocorrecciones). En esto consiste la "pretensión «excéntrica» de la validez universal propia del *logos* intersubjetivo de la reflexión"²⁰⁸.

LLegados a este punto podemos entender el alcance metodológico de aquella pretensión filosófica con la que Apel encabeza *La transformación de la filosofía*:

"El autor cree posible -y esto puede considerarse como su ilusión operativa- suministrar algo así como una fundamentación última, tanto de la filosofía teórica y práctica como de la ciencia, mediante una filosofía trascendental que responda a la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez de las *convenciones* (convenios)"²⁰⁹.

Apel va a sostener que desde dicha fundamentación última pragmático-trascen-

²⁰⁷ - TPI, p. 272 (262).

²⁰⁸ - *Ibidem*, p. 275 (264).

²⁰⁹ - *Ibidem*, p.8 (8). "En el sentido de la transformación semiótica de la filosofía trascendental que hoy se exige y respecto a los presupuestos de la construcción moderna del lenguaje, sobre los que no se reflexiona racionalmente, la función teórico-científica de la pragmática trascendental podría caracterizarse precisamente como la de una reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de las convenciones" (APEL, K.-O. [1978a], p. 61 [264]). La importancia de una fundamentación *pragmático-trascendental* de las convenciones deriva de la necesidad de las mismas para poder construir sistemas semánticos (o reconstruir sistemas semánticos *ya dados*). El problema de la validez de tales sistemas semánticos -que son los que posibilitan enunciados con sentido- no puede ser, entonces, objeto del mismo sistema sino de una reflexión previa sobre las condiciones de posibilidad de las mismas convenciones. Esta constatación metodológica va a resultar decisiva a la hora de determinar los fundamentos de la ciencia y de la ética.

dental de la filosofía pueden proporcionarse los principios de una filosofía teórica y práctica, que no son otros que los presupuestos irrebasables de la argumentación. Apel designa tales presupuestos últimos fundamentales como los principios de la racionalidad discursiva filosófica, brevemente: los principios de la razón y del *logos*, considerándolos como principios suficientes tanto de la *razón teórica* (lo que incluye la ciencia) como *práctica* (es decir, principalmente de la ética)²¹⁰.

§ 4.2. El *a priori* del acto comunicativo: la doble estructura proposicional-performativa del discurso (y de la argumentación).

La perspectiva desde la que Apel analiza la dimensión *hermenéutico-trascendental* del lenguaje es la perspectiva de la *pragmática lingüística*²¹¹ que, junto con la sintáxis y la semántica, constituyen las disciplinas que abordan la problemática del lenguaje²¹². Desde este enfoque pragmático, el lenguaje se contempla como soporte de la

²¹⁰ - "Designo los presupuestos últimos fundamentales de la argumentación como los principios de la racionalidad discursiva filosófica. En resumen: los principios de la razón y del *logos*. En este lugar sólo puedo afirmar que se trata de principios suficientes tanto de la razón teórica como práctica, es decir de la ética" (APEL, K.-O. [1975c], p. 6 [71]). En esta misma página, un poco más adelante Apel afirma cómo a partir de estos presupuestos puede alcanzarse una fundamentación última filosófica y pragmático-trascendental de los principios de una filosofía teórica y práctica.

²¹¹ - Cf. de Apel: "Sprechaktheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen" y de Habermas: "Was heisst Universalpragmatik?", ambos trabajos en APEL, K.-O. (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp 1982 (2ª ed. [1ª ed. de 1976]), pp. 10-173 y 174-272 respectivamente; KUHLMANN, W. [1982]; [1985a]; [1992]; BÖHLER, D. [1985]; [1986]; - CORTINA, A. [1982]; [1985a], cap. 5; DORSCHER, A. [1993]; MARDONES, J. M. [1985], cap. 2 de la 2ª parte. Sobre la pragmática lingüística en general: CAMPS, V. [1976]; ARMENGAUD, F. [1985]; SCHLIEBEN-LANGE, B. [1987]; BERRENDONNER, A. [1987]; AMSELEK, P. [1986]; CONSTANTINEAU, PH. [1986].

²¹² - "La *sintáctica* se refiere a las relaciones de los signos entre sí. Puesto que en ella puede reflejarse la estructura lógica de los lenguajes formalizados, la sintáctica configura el punto de partida de la moderna lógica matemática, tanto en el análisis lingüístico como en la epistemología. (...) La *semántica* se refiere a la relación que guardan los signos con los objetos extralingüísticos o estados de cosas representados por signos; por tanto, entre otras cosas, configura el punto de partida de una lógica de la ciencia, moderna y empirista («Logig of Science»), que sustituye la tradicional problemática de la verdad (en el sentido de la teoría arsitotélica de la correspondencia) por la cuestión de la representación semántica de los estados de cosas mediante proposiciones o sistemas de proposiciones. (...) Finalmente, la *pragmática* se refiere a la relación de los signos con sus usuarios, los hombres. Dentro del moderno análisis lingüístico y de la teoría de la ciencia, constituye el punto de partida para la semiótica del pragmatismo americano -inspirada en Ch. S. Peirce- que se interesa, sobre todo, por la función del lenguaje, del conocimiento y de la ciencia en el contexto de la praxis vital humana", *TPH*, pp. 178 (169-170).

comunicación, cuyas unidades básicas son los "actos de habla" (*speech acts*)²¹³. Asimismo, esta dimensión pragmático-comunicativa del lenguaje permite analizar los presupuestos antropológicos de la "competencia lingüístico-comunicativa", es decir, qué estructuras y habilidades posee el sujeto que participa en la praxis intersubjetiva de la comunidad de comunicación.

El análisis de la dimensión pragmática del lenguaje permitió -con las obras de Austin y Searle- superar el paradigma clásico de la filosofía del lenguaje: un paradigma semántico-referencial exclusivamente orientado hacia la función representativa de las proposiciones²¹⁴. Este paradigma clásico -cuyos representantes más destacados han sido Frege, Russel, Wittgenstein, Carnap y Tarski- entiende el *logos* propio del lenguaje como referido exclusivamente a dicha función representativa, dejando para el análisis behaviorista psico-sociológico de la conducta todo aquello que, acompañando al lenguaje, pertenece al ámbito de la subjetividad y de la intersubjetividad y que, por tanto, debe excluirse del dominio del análisis filosófico.

La aportación más significativa de la pragmática lingüística consiste en el reconocimiento de una "doble estructura del habla" (*Doppelstruktur der Rede*)²¹⁵. Por un lado, podemos distinguir la *estructura proposicional* que se refiere a los contenidos que se expresan en las proposiciones; por otro lado, a la *estructura performativa* que se refiere al soporte comunicativo de la transmisión de dichos contenidos proposicionales. Es en este último sentido que hablamos de "actos de habla" comunicativos. Esta doble estructura abre, a juicio de Apel, un nuevo paradigma para la filosofía del lenguaje:

"Sin embargo, el descubrimiento por J. L. Austin de las expresiones o proposiciones *performativas* ha falsado completamente, en mi opinión, la

²¹³ - Las obras emblemáticas que han abierto este importante enfoque en el análisis del lenguaje son AUSTIN, J. L. [1962] y SEARLE, J. [1980].

²¹⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1986c], pp. 55 y 60. Fue la obra de Karl Bühler la que inició esta línea de investigación indicando una triple función de significación para el lenguaje: "la función *representativa* -vinculada a las proposiciones y referida a estados de cosas-, la función social *apelativa* -realizada a través de los actos ilocucionarios- y la función *expresiva* -en parte explicitable performativamente", TVED, p. 68 (variamos ligeramente la versión castellana).

²¹⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1986c], pp. 69-75; [1990c], pp. 100 y 113; TPII, p. 400 (381); HABERMAS, J. [1971], pp. 101-141; [1984], pp. 404-409 (341-344); KUHLMANN, W. [1985a], p. 26. Cf. asimismo la bibliografía de EE, p. 19, nota 18.

separación clásica entre *semántica referencial* y *pragmática*. El descubrimiento de Austin ha mostrado lo siguiente: el *sentido comunicativo-pragmático de los actos de habla* puede ser establecido, mediante el *sentido convencional de una frase*, ya antes de la *enunciación* de la frase"²¹⁶.

Esta doble estructura del habla muestra con claridad el carácter *autorreflexivo* y *autorreferencial* del lenguaje natural. De ello van a deducirse importantes consecuencias filosóficas. El elemento performativo del acto de habla implica una referencia *pragmática* del locutor a su *propio* lenguaje, con lo que queda refutada la pretendida imposibilidad de la autorreferencia semántica del discurso. Fue Russel quien ya constató en la autorreferencialidad del lenguaje natural la causa de las paradojas semánticas -la "paradoja del mentiroso"²¹⁷- y la necesidad, a fin de paliar esta complicación, de introducir una división entre lenguaje-objeto y metalenguaje, división infinitamente repetible. Tarski sostuvo asimismo la inconveniencia del lenguaje ordinario para la filosofía por ser, debido a su carácter autorreferencial, semánticamente inconsistente (a diferencia de la jerarquía ilimitada de metalenguajes)²¹⁸. Mas dicha proposición no puede evitar su paradójico carácter autorreferencial, siendo performativamente autocontradictoria en virtud -como quedará aclarado más adelante- de su propia pretensión de validez²¹⁹. No puede, pues, eludirse la dimensión performativa del lenguaje en su uso comunicativo, cuyas implicaciones implícitas pueden tematizarse en forma de *saber explícito*.

Tal es el objeto de la pragmática lingüística. Si bien los contenidos proposicionales son objeto de la sintaxis y la semántica, los "actos de habla" sólo pueden serlo de la pragmática:

²¹⁶ - "Doch die Entdeckung der *performativen* Ausdrücke bzw. Sätze durch J. L. Austin hat m. E. die klassische Trennung zwischen *Referenz-Semantik* und *Pragmatik* vollends falsifiziert. Austins Entdeckung hat folgendes gezeigt: Der *pragmatisch-kommunikative Sinn* von *Sprechakten* kann sehr wohl schon vor der *Äußerung* eines Satzes durch den *konventionellen Satz-Sinn* festgelegt sein", APEL, K.-O. [1986c], p. 65.

²¹⁷ - Sobre dicha paradoja vid., APEL, K.-O. [1987a], p. 5 (70).

²¹⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1986c], p. 60 y ss.

²¹⁹ - Recurrir aquí, para eludir la autocontradicción, a la metáfora del "lenguaje escalera" de Wittgenstein no hace más que restar credibilidad a lo que propone defender.

"Los «actos de habla» -como, por ejemplo, afirmaciones, preguntas, ruegos y protestas- que atestiguan la «competencia comunicativa» lingüística humana, al situar en el diálogo el contenido proposicional de los enunciados, no pueden encontrar lugar alguno en el lenguaje formal, porque no pertenecen a la dimensión objetiva, sintáctico-semántica del lenguaje: pertenecen a la dimensión subjetiva, pragmática, del lenguaje entendido como un sistema de signos"²²⁰.

La doble estructura del lenguaje permite a Austin introducir una triple distinción que aclara el carácter performativo del "acto de habla" cuando tenemos en cuenta todas sus posibles circunstancias. Podemos distinguir entonces:

1. El *acto locucionario*: se trata del simple acto de decir algo (proposición sobre un estado de cosas determinado).

2. El *acto ilocucionario*: indica el modo comunicativo como se trasmite la locución. Siempre necesitamos de este componente ilocucionario para la transmisión de un contenido proposicional que puede ser presentado como pregunta, ruego, orden, información, etc. El acto ilocucionario expresa el tipo de comunicación que establecemos con el oyente. Este nivel ilocucionario va a ser el objeto de la reflexión pragmático-trascendental.

3. El *acto perlocucionario*: remite a las consecuencias que se pueden derivar del acto de decir algo. Estas pueden o no ser explícitamente pretendidas por el hablante²²¹.

Teniendo en cuenta este análisis, Searle ha destacado que la unidad mínima de la comunicación lingüística no es ya ni el símbolo, ni la palabra o la oración, sino el *acto ilocucionario*. Por lo tanto, la sintaxis y la semántica lingüística deben quedar subsumidas bajo la perspectiva de la pragmática. Obviamente, esta última perspectiva no permite ya la separación sujeto-objeto para su análisis sino que implica el reconocimiento de la pertenencia a una comunidad intersubjetiva de comunicación.

A la luz de estas consideraciones, Apel sostiene "la posibilidad y necesidad de una interpretación filosófico-trascendental de la teoría de los actos de habla"²²². Mediante

²²⁰ - TPII, pp. 237-238 (225).

²²¹ - Vid. CAMPS, V. [1976], pp. 87-89.

²²² - "(...) die Möglichkeit und Notwendigkeit einer transzendentalphilosophischen interpretation der Sprechaktttheorie", APEL, K.-O. [1976], p. 82.

esta interpretación Apel va a progresar en la reflexión sobre el sentido y la validez de la *comprensión*, fiel a su programa de transformación de la filosofía. Pero a estas alturas -e igualmente fiel a su propósito de preguntarse por el *logos*- ya puede concluir que es plausible que sea "la doble estructura del habla" aquello que confiere al lenguaje humano su *logos* característico²²³, en el sentido de establecer la posibilidad de una *metacomunicación*, esto es, de una comunicación sobre el uso del lenguaje o sobre la estructura del lenguaje, susceptible de acuerdo intersubjetivo. En ello estriba la *diferencia específica* del uso del lenguaje respecto a los llamados "lenguajes animales"²²⁴.

Si ahora volvemos a la consideración de las condiciones de posibilidad y validez de la *comprensión*, podemos llevar a cabo -mediante reconstrucción pragmático-trascendental- un análisis acerca de qué reglas se dan en la comunidad de comunicación *que permiten la aceptabilidad de los "actos de habla" como unidades comunicativas*. En esta aceptabilidad consiste la comprensión. Las condiciones de aceptabilidad sólo pueden ser determinadas en el *nivel ilocucionario* de la comunicación. No puede darse una determinación "objetiva" de las condiciones de aceptabilidad desde una perspectiva ajena al proceso comunicativo sino únicamente desde la actitud *performativa* (realizativa) de un participante en la comunicación. La reconstrucción de dichas condiciones se llevará a cabo desde la *perspectiva del participante* (1ª y 2ª persona) pero no desde la *perspectiva del observador* (3ª persona)²²⁵. Desde esta primera perspectiva, debe establecerse una conexión *interna* entre significado y validez. La concepción de los "actos de habla" deja entrever que al lenguaje le es inmanente el *télos* del acuerdo comprensivo (*Verständigung*) y que tal entendimiento posee un sentido normativo en tanto que la comprensión de una emisión implica su aceptabilidad y ésta implica la consecución de un acuerdo en base al reconocimiento intersubjetivo de la validez de dicha emisión. Por tanto, todo acuerdo alcanzado comunicativamente depende de tomas

²²³ - Vid. APEL, K.-O. [1986c], pp. 71-72, incluidas las notas 38 y 39.

²²⁴ - Vid. **TPII**, p. 298 (282).

²²⁵ - "Los actos de habla se interpretan a sí mismos; pues tienen una estructura autorreferencial. El componente ilocucionario fija, a modo de un comentario pragmático, el sentido en que se está empleando lo que se dice. La idea de Austin de que hacemos algo diciendo algo tiene un reverso: al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace. Mas este sentido realizativo de un acto de habla sólo se abre a un oyente potencial que haya abandonado la perspectiva del observador para sustituirla por la del participante", HABERMAS, J. [1988b], p. 65 (69). Vid. asimismo MCCARTHY, TH. [1987], p. 399.

de posición afirmativas o negativas frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. Apel va a encontrar en esta nueva perspectiva abierta por Habermas con su "pragmática universal" la posibilidad de reflexionar pragmático-trascendentalmente sobre el problema de la validez, objetivo incluido en su proyecto de transformación de la filosofía. Para explicitar mejor esta nueva dimensión desde la que analizar dicho problema debemos centrarnos ahora en la *teoría habermasiana de las pretensiones de validez* que acompañan nuestras emisiones.

§ 4.3. La resolución discursiva de las pretensiones de validez de los actos de habla.

Una de las principales aportaciones de la Teoría de la acción comunicativa de Habermas consiste en la determinación de las *pretensiones de validez* (*Geltungsansprüche*) de nuestros actos comunicativos²²⁶. Brevemente expuesta, esta aportación consiste en lo siguiente. Como presupuestos del *logos* del lenguaje, en cada acto de habla comunicativo -gracias a la diferenciación entre los niveles locucionario e ilocucionario- podemos distinguir cuatro pretensiones de validez *susceptibles de crítica* que el hablante propone a su interlocutor para hacerse entender²²⁷. Primeramente encontramos una pretensión de *inteligibilidad* o *sentido* (*Verständlichkeit*), sin la cual nuestro discurso carece de significación (existe un "sentido" que es expresable en el lenguaje y que, por tanto, es intersubjetivo). Además de esta pretensión básica encontramos en nuestros

²²⁶ - Esta teoría es uno de los grandes méritos de la *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas; en concreto se trata de la pragmática universal del lenguaje y de la reconstrucción de las competencias humanas (comunicativo-lingüísticas). Cf. al respecto "Was heißt Universalpragmatik?" en HABERMAS, J. [1984], pp. 353-440 (299-368). De Apel: [1986c]; [1987a]; [1987e]; [1987f]. Apel ha reconocido siempre su deuda para con Habermas acerca de su teoría de las cuatro pretensiones universales de la validez del argumentar (vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 28 [35]). Sobre la presentación de estas cuatro pretensiones universales de validez, vid. *ibidem*, pp. 25 (32-33).

²²⁷ - Una temprana formulación de esta teoría la hallamos en Habermas: "La delimitación de diversos ámbitos objetuales universales -de los que uno aparece en la actitud proposicional del observador en cuanto atento a la naturaleza exterior objetiva; otro, en la actitud performativa del participante en una interacción en condición de realidad social normativa; y un tercero, en la actitud expresiva del que da a entender una intención, a título de la propia naturaleza subjetiva- posibilita la diferenciación (y en caso de que fuera necesario, la tematización) de aquellas pretensiones de validez (verdad, corrección, veritatividad) que implícitamente ponemos en conexión con todas las acciones lingüísticas", HABERMAS, J. [1976], p. 31 (31).

actos de habla que se refieren a estados de cosas de la realidad una pretensión de *verdad (Wahrheit)* (los enunciados proposicionales poseen una "verdad" que puede ser compartida a través de un consenso intersubjetivo). Para lo referente a las reglas que rigen los actos ilocucionarios -y por extrapolación, para lo referente a las normas intersubjetivas que se dan en el mundo de la vida-, una pretensión de *corrección o rectitud (Richtigkeit)* (los actos lingüísticos, en tanto que son *actos comunicativos con intencionalidad apelativa* pueden ser "justos" -en sentido normativo- o, en última instancia, "éticamente justificables")²²⁸. Y finalmente, para la expresión de nuestras vivencias personales, una pretensión de *veracidad o sinceridad (Wahrhaftigkeit)* (la expresión lingüística de los estados intencionales del *sujeto* puede ser "verídica" o "sincera", cuya prueba no depende de mejores o peores argumentos sino de comportamientos más o menos coherentes)²²⁹. Por lo que respecta a la primera pretensión de validez (*inteligibilidad*), ésta se da en el marco de un acuerdo intersubjetivo de tipo hermenéutico que posibilita todo lenguaje compartido por una determinada comunidad de hablantes²³⁰; por lo que respecta a la última pretensión descrita (*veracidad*), su único medio de comprobación es la observación empírica de la coherencia personal en la vida del hablante, aunque "debe asumir en la argumentación el carácter de una anticipación contrafáctica del ideal de formación de un consenso. Cada participante en la discusión da fe de ello «nollens volens», aunque afirme lo contrario"²³¹. Las relevantes para la estrategia fundamentadora son las pretensiones de *verdad* y de *corrección*, pues éstas sólo pueden ser dirimidas o reivindicadas en un discurso argumentativo; es decir, de manera racional (en base a los mejores argumentos)²³².

²²⁸ - Esta pretensión discursiva va a ser centro constante de nuestra atención, en la medida en que debe entenderse necesariamente como "pretensión de corrección éticamente relevante de los actos de habla comunicativos, en el sentido de normas ya siempre reconocidas de una comunidad ideal de comunicación", APEL, K.-O. [1987a], p. 10 (79; variamos someramente la versión castellana).

²²⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1990b], pp. 24-25 (32-33); APEL, K.-O. [1987a], p. 10 (79).

²³⁰ - Vid. ARCE, J. L. [1988], especialmente pp. 175-215.

²³¹ - APEL, K.-O. [1987a], p. 10 (79-80).

²³² - Apel declara que la teoría de las pretensiones de validez ligadas al discurso amplía igualmente el sentido específico del *logos* inherente al lenguaje humano: "Todas estas cuatro pretensiones de validez tomadas conjuntamente -y no solamente la pretensión de verdad ligada a las proposiciones-testimonian, por así decirlo, el *logos* o la característica como *logos* del lenguaje humano", EE, p. 69.

En el trasfondo performativo de la comunicación orientada al acuerdo comprensivo, cabe explicitar las condiciones para que tal acuerdo comprensivo se dé. Se trata nuevamente de reflexionar sobre las normas que rigen la interacción comunicativa. El sentido *normativo* de la comunicación estriba en una serie de *exigencias recíprocas intersubjetivamente vinculantes*, ligadas a la dimensión ilocucionaria del acto de habla. El alcance de la comprensión se hace pleno cuando conocemos las condiciones para que haya aquel acuerdo intersubjetivo que posibilita la aceptación, por parte de un oyente, de la pretensión de validez que eleva un hablante. La aceptación de dicha capacidad de convicción racional se fundamenta en la confianza en poder desempeñar, dirimir o resolver (*einlösen*) comunicativamente -en sentido normativo- toda pretensión de validez esgrimida. Debemos distinguir, pues, en todo acto de habla la *validez* de lo que se propone, la *pretensión* de que se cumplen las condiciones de la validez de lo propuesto y la resolución (*Einlösung*) de la pretensión de validez entablada:

"Un hablante puede *motivar racionalmente* (...) a un oyente a la aceptación de la oferta que su acto de habla entraña, porque en virtud de la conexión interna que existe entre validez, pretensión de validez, y desempeño de la pretensión de validez puede garantizar que en caso necesario aportará razones convincentes que resistan a una posible crítica del oyente a la pretensión de validez. Así, un hablante debe la fuerza vinculante de su éxito ilocucionario, no a la validez de lo dicho, sino al *efecto coordinador* que tiene *la garantía* que ofrece de desempeñar (*einlösen*), llegado el caso, la pretensión de validez que su acto de habla comporta"²³³.

Este texto es importante porque da cuenta específica de las condiciones de posibilidad de una comunicación lingüística lograda y no distorsionada, es decir, orientada al acuerdo comprensivo. Desentrañar sistemáticamente estas condiciones era precisamente el objetivo tanto de la "pragmática universal" de Habermas como de la "pragmática trascendental" de Apel²³⁴. Lo importante aquí es considerar que una

²³³ - HABERMAS, J. [1981a], p. 406 (387). Habermas defiende su concepción acerca de las pretensiones de validez del discurso ante sus críticos en *ibidem*, pp. 410-427 (391-407).

²³⁴ - La diferencia fundamental entre ambas posiciones radica en la defensa, por parte de Habermas, de una reserva falibilista para su teoría, en coherencia con su "trascendentalismo débil" metodológico; es decir, la "pragmática universal" constituye para Habermas una teoría de carácter hipotético susceptible de falsación (vid. HABERMAS, J. [1984], pp. 379-385 [320-324]). Apel sostiene que constituye una incoherencia mantener dicha reserva falibilista con algún tipo de planteamiento

pretensión de validez elevada en un acto comunicativo o, para nuestro caso, en una argumentación esta sometida a toda una *exigencia normativa*: presupone -en un contexto de *reciprocidad*- el poder ser cuestionada por nuestros interlocutores, lo que quiere decir que nuestras pretensiones no se *imponen* sino que se *proponen*. Cuando alguna de estas pretensiones de validez es cuestionada, *debe ser tratada* argumentativamente -en base a razones- en el marco de un discurso teórico o práctico, según sea la pretensión puesta en duda.

Apel considera estas cuatro pretensiones de validez *pragmático-trascendentalmente*, por lo que las estima "irrebasables" (*nichtintergebar*)²³⁵ en tanto que su negación por parte del locutor implica "autocontradicción performativa"²³⁶. La presencia

trascendental (vid. TVED, p. 142, nota 98).

²³⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1987c], pp. 136-137 (en otras ocasiones Apel utiliza la expresión *unintergebar*). En este texto, a la objeción de Habermas sobre la necesidad de probar también *empíricamente* los teoremas introducidos sobre las pretensiones de validez como hipótesis lingüísticas, Apel responde que no tiene sentido dicha prueba ya que "en cada «verificación» empírica pensable están ya presupuestas como *presuposiciones necesarias* de los conceptos (verificación, falsificación, revisión, etcétera). (¡Aquí se muestra la *diferencia trascendental*!)" Y prosigue Apel sobre el sentido específico de la prueba pragmático-trascendental: "Evidentemente, se prueban las genuinas proposiciones pragmático-universales como proposiciones pragmático-trascendentales de forma típica, de manera distinta a las proposiciones lingüísticas (y otras empíricas). En verdad, pueden ser encontradas en virtud de un análisis de la utilización del lenguaje (¡función *heurística* del *Ordinary Language Philosophy*!), pero son demostradas como *verdaderas a priori*".

²³⁶ - Ejemplos de dicha autocontradicción serían *enunciados pragmáticamente inconsistentes* como: (1a) "Afirmo con esto, que yo no existo", (1b) "Afirmo con esto y contra tí, que tú no existes" (autocontradicción "existencial"); (2) "Afirmo con pretensión de comprensibilidad que no tengo ninguna pretensión de comprensibilidad" (contra la pretensión de "inteligibilidad"); (3a) "Afirmo como verdadero que no tengo ninguna pretensión de verdad", (3b) "no puede haber ninguna verdad", (3c) "también el falibilismo es falible" (contra la pretensión de "verdad"); (4a) "Represento, como susceptible de consenso, la propuesta de que en principio deberíamos sustituir el consenso por la disensión como meta del discurso", (4b) "Quisiera convencer a cada cual mediante la argumentación de que la argumentación conduce al uso de la fuerza", (4c) "asevero aquí como verdadero (en tanto argumentante formulo a todo miembro concebible de una comunidad ilimitada de interlocutores con igualdad básica de derechos, la pretensión del examen imparcial de la capacidad de consenso que debe apoyarse en la ilimitada utilización de argumentos y sólo de argumentos de la tesis) que en tanto argumentante no estoy obligado básicamente a reconocer la igualdad de derechos de mis interlocutores y la ilimitada admisibilidad de sus argumentos en el marco de una en principio ilimitada comunidad de argumentación y, bajo estas condiciones, someter a examen la posible capacidad consensual de mis argumentos", (4d) "la presentación de argumentos capaces de ser verdaderos no tiene nada que ver con el reconocimiento de normas morales de comunicación", (4e) "el pensar con pretensión de validez no presupone ninguna moral" (contra la pretensión de "rectitud"); (5a) "Asevero con esto que no tengo ninguna pretensión de veracidad", (5b) "Ahora miento", (5c) "Yo miento siempre", (5d) "Todos los hombres mienten" (contra la pretensión de "veracidad"). Por el contrario, Apel sostiene que proposiciones como: (1) "yo argumento, luego existo (como miembro de una comunidad de lenguaje y de comunicación)"; (2) "yo argumento, luego tengo una

ineludible de estas pretensiones, en toda propuesta con sentido que aspira a la validez, va a orientar de manera determinante lo que se considera que es la tarea propia de la filosofía: responder *críticamente* a la pregunta por las condiciones de posibilidad y de validez de la constitución del sentido. La pregunta por la validez no implica ya la necesidad de un lenguaje descontextualizado: *las pretensiones de validez dependen del contexto a la vez que lo trascienden*. Por lo que respecta a lo visto hasta ahora, podemos afirmar, pues, que la defensa del punto de vista abierto por la teoría de las pretensiones de validez opera una *re-trascendentalización* de la hermenéutica filosófica susceptible de evitar su caída en el historicismo relativista de la hermenéutica postheideggeriana²³⁷. Igualmente, la relación de dicha teoría con la semiótica de Peirce permite la elaboración de una teoría de la argumentación con implícitos ético-normativos, a partir de la reflexión acerca de la lógica de la investigación. Pero fundamentalmente -y en especial para nuestra estudio- la consideración de las pretensiones de validez va a permitir especificar qué tipo de relación metodológica debe darse entre una filosofía normativa y las ciencias sociales (empírico-normativas)^{237a}, más en particular va a legitimar un horizonte normativo desde el cual reconstruir procesos evolutivos, como tendremos ocasión de comprobar²³⁸. Sobre la base de la diferenciación entre "lo válido" y "lo que simplemente ocurre de hecho" (lo meramente explicable) se generan *procesos de aprendizaje* normativamente relevantes, susceptibles de reconstrucción²³⁹.

Como conclusión podemos afirmar que la respuesta a la pregunta "¿por qué hay

pretensión de sentido, en principio, resoluble intersubjetivamente"; (3) "yo argumento, luego tengo una *pretensión de verdad*, en principio, reivindicable intersubjetivamente"; (4) "yo argumento, luego tengo una *pretensión de rectitud normativa*, en principio reivindicable intersubjetivamente (en el sentido de normas necesariamente reconocidas de una comunidad ideal de argumentación por cada uno de los que argumentan seriamente)", poseen una evidencia absoluta de certeza no discutible (vid. TVED, pp. 124-125; EE, pp. 19-20; APEL, K.-O. [1987c], p. 137).

²³⁷ - Sostener la teoría de las pretensiones de validez del discurso argumentativo no implica negar que nuestra comprensión dependa de una *pre-comprensión*, por la cual se manifiesta nuestro estar en la historia y el carácter eventual del comprender. La cuestión metodológicamente relevante estriba en la relación entre estos dos momentos: tal es la tarea del *logos* de la hermenéutica (vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 15 [26]).

^{237a} - Cf. APEL, K.-O. [1991h]; [1991i]; [1992c].

²³⁸ - Vid. MCCARTHY, TH. [1987], pp. 389-90.

²³⁹ - TPI, p. 35 (33).

que ser racional?" -seriamente formulada- puede fundamentarse *racionalmente* de forma *interna*, desde la consideración pragmático-trascendental de los presupuestos de la argumentación, sin ningún tipo de derivación lógica a partir de algo distinto²⁴⁰.

§ 4.4. Teoría consensual de la verdad: la verdad como acuerdo intersubjetivo *in the long run*.

El giro pragmático-lingüístico-hermeneútico -factor desencadenante del programa de transformación de la filosofía emprendido por Apel- alcanza asimismo al sentido de la *verdad* como problema filosófico clásico. Desde la superación del "olvido del *logos*" que la filosofía de Apel se propone, la adopción de la perspectiva pragmático-trascendental supera el problema hermenéutico de la verdad tal como fue planteado tanto por Heidegger como por Gadamer, acabando por *identificar fundamentalmente el problema de la verdad con el problema de la validez*²⁴¹. Para ello, el análisis pragmático-semiótico de Peirce sobre la lógica de la investigación científica y el análisis sobre la doble estructura performativo-proposicional del discurso humano conduce a una reflexión sobre el sentido de la verdad *en el contexto comunicativo de la comunidad de argumentación y sobre el trasfondo de la acción orientada al acuerdo comprensivo*:

"El aspecto fundamental de este giro desde la crítica del conocimiento *qua* análisis de la conciencia a la crítica del conocimiento *qua* análisis del lenguaje, se apoya en el siguiente hecho: el problema mismo del *valor de verdad* no se identifica ya con el problema de la *evidencia* o de la *certeza* (*certitudo*) para una conciencia solitaria, en sentido cartesiano, ni tampoco con el de la *validez objetiva* (y, en esa medida, intersubjetiva) para una «conciencia en general», en sentido kantiano, sino -primariamente- con el problema de una formación *intersubjetiva* del *consenso*, en virtud del

²⁴⁰ - Vid. DV, p. 8; TVED, p. 130. Entendemos con Apel que valorar el *rechazo de la argumentación* como objeción a la posibilidad de la fundamentación última no puede valer en ningún caso como *argumento* (vid. *ibidem*, p. 137).

²⁴¹ - Lo que Apel rechaza del planteamiento hermenéutico clásico (y, por tanto, de todo planteamiento histórico-relativista y subjetivista) es su defensa de una noción de *verdad* que podría entenderse como totalmente desvinculada de la idea de *validez universal intersubjetivamente compartida* (vid. APEL, K.-O. [1996a], p. 7).

Tanto Apel como Habermas se han referido a esta interpretación con el nombre de *Teoría consensual de la verdad*²⁴³. Ya la reflexión sobre la doble estructura del

²⁴² - TP II, p. 312 (298).

²⁴³ - Cf. "Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" en TVED, pp. 37-145; APEL, K.-O. [1987e]; [1995e]; HABERMAS, J. [1984]: "Wahrheitstheorien", pp. 127-183 (113-158). Apel justificará la necesidad de una teoría consensual de la verdad al constatar la imposibilidad de que el recurso a la *evidencia* de la conciencia sea suficiente para justificar la validez del conocimiento. Aquí no podemos dar cuenta del planteamiento apeliano al respecto en toda su extensión. Destaquemos, sin embargo, cómo en la medida en que la conciencia se ve impotente para la constitución de la objetividad *qua* intersubjetividad de la experiencia, nos encontramos nuevamente con la consideración gnoseológica del problema del sujeto de conocimiento y con la necesidad metodológica de ampliar su sentido en la línea de una comunidad de interpretación. En opinión de Apel, toda evidencia intuitiva está vinculada a un "juego lingüístico" mediante reglas semántico-pragmáticas y sólo entonces "la *evidencia de mi conciencia* se convierte, mediante acuerdo lingüístico, en *validez a priori de enunciados para nosotros* y puede considerarse, por tanto, como conocimiento vinculante *a priori*, en el sentido de la teoría consensual de la verdad" (TP II, p. 222 [211]). A fin de que la certeza representativa de cada conciencia adquiriera un *sentido argumentativo*, debe asumirse la necesidad de transformar pragmático-lingüísticamente el planteamiento trascendental clásico, transformación que da cuenta de la necesaria mediación entre la *evidencia referida a la conciencia* y la *intersubjetividad referida al lenguaje*: "En esta transformación no se trata sólo -ni primariamente- de introducir la distinción entre las *condiciones prelingüísticas de la constitución de la experiencia objetiva* (en el sentido de Kant o de Husserl) por una parte y las *condiciones del discurso que reflexiona sobre la validez* por otra, sino que, más allá o más acá de esto, se trata de la transformación del problema de la *constitución objetiva (= intersubjetiva) del mundo de la experiencia*, en términos de una *síntesis*, entretejida con procesos sintéticos de razonamiento, de la *interpretación consensuable del mundo*. Me parece que ésta es la consecuencia de una fundamentación, en la línea de Peirce, de la *teoría consensual de la verdad*" (TVED, p. 96). Esta consideración sobre el sentido de la verdad y sobre una transformación comunicativa del sentido de la evidencia, no niega el papel necesario de la conciencia subjetiva, pero lo comprende ya inserta en el seno de la comunidad de comunicación. Ya hemos señalado cómo Apel relaciona la necesidad de una teoría consensual de la verdad con el análisis del lugar que la conciencia ocupa en el planteamiento del problema de la "verdad" y de la "validez objetiva del conocimiento". Basándose en el análisis de Wittgenstein sobre las proposiciones "intencionales" o las también llamadas por los analíticos "proposiciones de creencia", Apel sitúa el problema de la *evidencia* en el contexto del *acuerdo intersubjetivo*: "La «evidencia» sólo puede *considerarse* como «verdad» en el marco del consenso interpersonal. (...) Pero si cada uno por su cuenta tiene que poder percatarse con «evidencia» de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación -y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia- entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento [solitario] el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación*, que todavía tiene que construirse en la comunidad real: en cierto modo, cada «adulto», cada hombre que a través del proceso de socialización ha adquirido «competencia comunicativa» junto con el aprendizaje del lenguaje, debe poder *estar ya en la verdad* y asegurar también este hecho mediante la «reflexión trascendental» (...). Sin embargo, al autocerciorarse trascendental de la verdad, característico en los «grandes pensadores» de la «filosofía» apriorística «del sujeto», sólo puede ser válido *a priori* -según nuestros supuestos- en los siguientes términos: si conduce a la idea de que cada uno de nosotros, para todos los conocimientos con contenido efectivo, depende de la experiencia empírica y del ilimitado acuerdo con otros acerca del sentido y validez de la verdad de la experiencia. E incluso esta «idea»

discurso y sobre sus pretensiones universales de validez prefigura este sentido comunicativo-consensual de la verdad en tanto que articulada al componente ilocucionario del acto de habla o, si se quiere, a la dimensión performativa de la comunicación en general. El criterio *consensual* de la verdad se fundamenta, pues, en el nivel *ilocucionario* del acto comunicativo y no tanto en el locucionario; es decir, el consenso se legitima no estrictamente por el determinado contenido de la afirmación que se propone como verdad sino en la libre aceptación de la pretensión de validez que conlleva implícita. De ahí que Habermas afirme que

"(...) el concepto de «resolución discursiva» o «desempeño discursivo» [de las pretensiones de validez] sea un concepto normativo; el acuerdo a que llegamos en los discursos tiene que ser un *consenso fundado*. Este vale como criterio de verdad, pero el significado de la verdad no consiste en la circunstancia de que se alcance un consenso, sino en que en todo momento y en todas partes, con tal que entremos en un discurso, pueda llegarse a un consenso en condiciones que permitan calificar ese consenso de consenso fundado"²⁴⁴.

puede considerarse como «verdad» sólo si todos los participantes en el «discurso teórico» de la filosofía pueden y tienen que establecerla *a priori* a la base de todas las discusiones ulteriores. Incluso las llamadas «convenciones» tácitas, que determinan nuestra precomprensión del mundo según las reglas del juego de los diversos juegos lingüísticos humanos, sólo pueden establecerse y justificarse conscientemente *como convenciones* bajo el presupuesto hermenéutico-trascendental del *a priori* del acuerdo ilimitado" (TPI, pp. 60-61 [56-57]). Podemos constatar cómo, con la reformulación comunicativo-consensual del sentido de la verdad, se supera definitivamente la aporética de la concepción "solipsista" del problema sobre la validez del conocimiento y se consagra el paradigma intersubjetivo de la comunidad de argumentación: "Sirviéndonos de la conciencia privada, no podemos ir más allá de la problemática pública de la validez del pensamiento; pero mediante el lenguaje sí podemos reflexionar sobre el uso del lenguaje y, en cierto modo, poner en vigor en la propia conciencia, en forma de autocrítica, el punto de vista de la comunidad ideal de comunicación. (El *saber-se del saber*, en el sentido de la razón absoluta de Hegel, no es otra cosa que la *anticipación reflexiva* de la identidad del «yo pienso» con el *logos* común de la comunidad ilimitada de comunicación. Sin duda, consumir esta identidad mediante una *reflexión substancial* -es decir, mediante una reconstrucción empírica y normativa de la historia- no puede ser, como sugiere Hegel, obra de un pensador finito.)" (TPII, p. 356 [339]). Sobre una *teoría de la verdad* cf. BEUCHOT, M. [1994]; BLANCO FERNÁNDEZ, D., PÉREZ TAPIAS, J. A. y SÁEZ RUEDA, L. [1994], Parte II ("Discurso y verdad"), pp. 115-156; KUHLMANN, W. [1985a]; GENGHINI, N. [1989]; PEREYRA, C. [1988a]; PUTNAM, H. [1988]; RORTY, R. [1991a]; SKIRBEKK, G. [1977].

²⁴⁴ - HABERMAS, J. [1984], p. 160 (139), incluida la nota 33. El orden epistémico antecede, por lo que respecta a la relevancia *criteriológica* del sentido de la verdad, al orden ontológico. Con categorías de la pragmática lingüística: no diferenciar suficientemente el nivel locucionario del ilocucionario es lo que conduce al malentendido de la crítica a la teoría consensual de la verdad por parte de los defensores de la teoría metafísico-ontológica de la verdad como correspondencia (cf. BEUCHOT, M. [1994]). Sobre la teoría de la verdad consensual y de la verdad como correspondencia vid. DV, p. 202, nota 32.

Pero es sobre todo de la mano de Peirce como Apel elabora su *propuesta consensual de la verdad*²⁴⁵. Y lo hace reflexionando *conjuntamente* sobre las relaciones de la "teoría consensual de la verdad" con el "falibilismo" y con la "fundamentación última", por más que esta relación pueda parecer contradictoria²⁴⁶. Con ello culmina su esfuerzo filosófico por volver a resituar en su justo lugar el papel del *logos* humano, sosteniendo conjuntamente la validez de una concepción falibilista del conocimiento o de la ciencia y la de una instancia de fundamentación última. Apel cree legitimar de ese modo la función de una razón que, salvando por igual tanto los escollos del decisionismo irracionalista como los del pancriticismo, puede aspirar con sentido a la búsqueda de la verdad²⁴⁷.

Apel se propone pasar revista a las diversas teorías de la verdad expuestas a lo largo de la historia de la filosofía, a fin de resaltar la diferencia epistemológica (criteriológicamente relevante) entre ellas²⁴⁸. En su análisis pormenorizado, Apel considera metodológicamente fundamental centrarse en el estudio de la propuesta lógico-

²⁴⁵ - Cf. APEL, K.-O. [1983a] y [1991d].

²⁴⁶ - En lo que sigue tenemos en cuenta "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung" en TVED, pp. 37-145. Podemos comprobar cómo en este importante artículo Apel retoma nuevamente temas ya desarrollados en APEL, K.-O. [1978a].

²⁴⁷ - En el resto de este apartado nos centraremos exclusivamente en la propuesta apeliana de *teoría consensual de la verdad*, pues tanto el tema del *falibilismo* como el de la *fundamentación última* han sido ya abordados. La relación entre estos dos últimos elementos confiere el marco apropiado para la formulación de una teoría *consensual* de la verdad. Dicha relación se establece al constatar, como ya ha sido señalado, la inaplicabilidad del principio del falibilismo a sí mismo, restringiendo con ello de su alcance un determinado ámbito de proposiciones -las proposiciones de la filosofía- que se revelarán necesariamente, en su *autorreferencialidad*, como dotadas de validez universal. Sólo respetando este ámbito se pueden evitar las constantes *autocontradicciones performativas* en las que a menudo cae la filosofía contemporánea. De nuevo la "diferencia trascendental" entre hipótesis empíricas y enunciados filosóficos acerca de sus condiciones de validez delimita un ámbito propio para la filosofía dotado de *evidencia reflexiva*. Tanto el *falibilismo* del conocimiento como, *al mismo tiempo*, la *validez universal* de las proposiciones filosóficas (= fundamentación última), desde las que se tematiza el sentido de una teoría de la verdad, constituyen los pilares de la propuesta consensual de Apel.

²⁴⁸ - Vid. TVED, p. 45. Las teorías son las siguientes: 1. Teorías clásicas de la correspondencia o adecuación, en sentido aristotélico; 2. Teoría de la evidencia, en el sentido de Descartes, Brentano o Husserl; 3. Teoría de la coherencia, en el sentido de Hegel, del neohegelianismo británico o en el de Neurath o Rescher; 4. Teorías pragmáticas de la verdad, en el sentido de James, Dewey o Rorty; 5. Teoría semántica de la correspondencia, en el sentido de Tarski; 6. Formas postarskianas de la teoría realista de la correspondencia (Austin, Sellars o Popper); 7. Formas constructivistas de la teoría del consenso; 8. Formas pragmático-trascendentales de la teoría del consenso de procedencia peirceana (la postura de Apel). En este mismo lugar Apel justifica por qué omite la teoría heideggeriana de la verdad como "A-letheia".

semantista de la verdad formulada por Tarski a fin de mostrar sus insuficiencias y denunciar el error recurrente de toda la filosofía analítica de inspiración sintáctico-semántica: su recaída constante en la falacia abstractiva que resulta del olvido de la dimensión *pragmática* del acuerdo interpretativo -por una comunidad de sujetos- de los signos que median toda utilización del lenguaje (también de aquel lenguaje natural que debe explicitar el sentido de los lenguajes artificiales de la lógica formal). El núcleo filosóficamente sustancial de esta crítica reside en la necesidad de entender todo razonamiento sintético de conocimiento como mediado inevitablemente por procesos lingüísticos de *interpretación de signos* (Charles Morris²⁴⁹). Se trata, pues, de complementar la explicación *semántica* del sentido de la verdad mediante una explicación *pragmática*, relevante al menos criteriologicamente.

El postulado necesario de la comunidad ilimitada de intérpretes (Peirce) asegura *in the long run* la convergencia consensuada de todo conocimiento, entendiendo tal proceso como un *progreso* evolutivo del saber a través de hipótesis falibles. Ahora bien, ¿qué teoría de la verdad se puede coordinar con esta propuesta falibilista de la lógica de la investigación?²⁵⁰. En el apartado dedicado al estudio de la "lógica de la investigación" de Ch. S. Peirce ya señalábamos cómo desde la "máxima pragmática" precisábamos de un determinado concepto de *verdad* relevante para la *metodología de la investigación* que interpretaba *pragmáticamente* el sentido de la validez universal. Esta perspectiva remite al postulado (implícito normativo) de la posibilidad de alcanzar, por parte de la comunidad de investigadores- una *última* opinión sobre lo real:

"Si la investigación científica debe tener sentido en general (y esto lo debemos presuponer cuando formulamos la pregunta por el sentido de la verdad científica), entonces podemos y debemos suponer como idea regulativa que una comunidad científica de interpretación y experimentación, ilimitada y que trabaje en condiciones ideales, *debería alcanzar in the long run una opinión en verdad intersubjetivamente válida*, es decir, una opinión que no pudiera ser discutida por nadie sobre la base de los criterios de verdad de que se dispone. Pero esa opinión *tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad*; es decir, como *opinión absoluta e intersubjetivamente válida* tiene que ser también -en tanto que relación

²⁴⁹ - Sobre la semiótica de Ch. Morris vid. **TPI**, pp. 138-166 (133-160).

²⁵⁰ - Vid. **TVED**, p. 65 y ss.

ontológica no demostrable- *la representación adecuada de lo real*²⁵¹.

Señalemos cómo Apel vuelve nuevamente a la asunción del *realismo crítico del sentido* de Peirce, ya que no puede darse una teoría de la verdad que dé cuenta de la validez intersubjetiva del conocimiento sin algún tipo de *relación de correspondencia de la verdad con el mundo real*. Apel se ha dedicado, sin embargo, a señalar las insuficiencias del planteamiento clásico de dicha correspondencia tanto por parte de una teoría *metafísico-ontológica de la verdad* como de una teoría *onto-semántico-formal*. Considera coherente, no obstante, admitir una teoría *fenomenológica* de la correspondencia (más exactamente: una teoría de la *evidencia para la correspondencia*) como complemento a una teoría *consensual o discursiva* de la verdad, en la medida en que, a diferencia de Husserl, se puede "considerar la realización de la interpretación lingüística del mundo como *constitutiva* para la comprensión del fenómeno *como algo* y, de este modo, también como *mediación* entre *experiencia* y *discurso argumentativo*"²⁵².

Una vez fundamentada una teoría (pragmático-trascendental) de las pretensiones de validez del discurso y de una teoría consensual de la verdad, Apel dispone de los elementos necesarios para formular un modelo de racionalidad que va a permitir desentrañar el carácter *práctico* de la razón.

²⁵¹ - *Ibidem*, pp. 69-70. Apel se apresura a precisar el sentido *regulativo* de la "ultimate opinion". Obviamente de ello se deduce que, contra lecturas críticas superficiales, "la realización *fáctica* de un consenso no puede valorarse como criterio de verdad" (*ibidem*, p. 70, nota 40, y p. 71). Si bien para Peirce la comprobabilidad práctica de la verdad no es una cuestión *subjetivo-privada*, sino que se trata más bien de un quehacer *público* (vid. *ibidem*, p. 67), éste se rige mediante normas de alcance intersubjetivo. Apel señala perspicazmente que la interpretación pragmático-semiótica de la verdad en Peirce no tiene nada que ver con otras interpretaciones "pragmatistas" de la verdad que imposibilitan el sentido intersubjetivo de la validez del conocimiento, por ejemplo, con la posición de Nietzsche. Para este filósofo la argumentación no es más que una práctica de poder (vid. DV, p. 388 [84]). Pero Apel va a oponer a la "voluntad de poder" una "voluntad de verdad" ya siempre implícita en nuestras argumentaciones (vid. APEL, K.-O. [1987a], pp. 16-17 [90-91]). Renunciar a dicha "voluntad de verdad" representa un auténtico retroceso: significa volver a una *retórica de la mera persuasión* frente a una *retórica de la convicción* (vid. TPI, p. 64 [60], incluida la nota 101a; asimismo DV, p. 411 [104]). El "convencer" -en tanto que acuerdo intersubjetivo- sólo es posible, no obstante, mediante argumentos (vid. APEL, K.-O. [1991g], p. 11).

²⁵² - TVED, p. 95.

§ 5. Hacia una reconstrucción de la razón práctica: reflexión sobre los presupuestos éticos de la comunidad de comunicación.

El programa desarrollado por Apel sobre la transformación de la filosofía (trascendental) desde la perspectiva de la mediación entre teoría y praxis toca a su fin. Y lo hace descubriéndonos que, en este esfuerzo por superar el "olvido del *logos*" de la filosofía contemporánea y ampliar su sentido, el núcleo sustancial de dicho *logos* y de la racionalidad *discursiva* que le es inherente se revela como transido de contenido ético. La reflexión sobre la *pre-estructura trascendental de la comprensión*, va a permitirnos iniciar todo un proceso de *reconstrucción (o rehabilitación) de la razón práctica* -esto es, de una razón capaz de *orientar éticamente la praxis humana* y, en particular, capaz de *fundamentar normas con validez intersubjetiva*- mediante una ilustración hermenéutico-dialéctica inspirada en el *a priori* de la comunidad de comunicación que debe prolongarse en una *reconstrucción dialéctica de la historia social*²⁵³. El recorrido sobre la reflexión pragmático-trascendental acerca del *logos* del lenguaje - acerca de las reglas de la comunicación-, de la hermenéutica y de la lógica de la investigación permite reconstruir una estrategia de *autodiferenciación reflexiva de la razón* capaz de fundamentar una *teoría filosófica de los tipos de racionalidad* [1], de la que deriva la formulación de un modelo de racionalidad ético-comunicativa que abarca el ideal kantiano de la *razón práctica* [2].

§ 5.1. Ensayo de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad desde una perspectiva pragmático-trascendental.

Apel considera que la importancia de formular una *teoría filosófica de los tipos*

²⁵³ - Vid. TPI, p. 65 (61). La necesidad de reconstruir el proceso (moral) de la interacción y comunicación de la historia social persigue una doble meta: distanciarse, por un lado, de la situación primera de acuerdo, objetivando *empíricamente* la "cuasi naturaleza" (= la comunidad *real* de comunicación) en el tiempo; y reconstruir hermenéutico-normativamente, por otro, la realización social del acuerdo *ideal* ya siempre anticipado. Debe presuponerse, pues, que también en la *historia moral* se dan conjuntamente alienación y progreso (vid. *ibidem*, p. 66 [62] y 68 [64]). Con este modo de entender la *rehabilitación de la razón práctica* Apel se opone a cierta corriente ética contemporánea, paralela al movimiento pragmático-hermenéutico, que interpreta la razón práctica "en el sentido de una ponderación neoaristotélica y neoconservadora bajo el lema: «hábito más *phronesis* o discernimiento = moral del *common sense*: esto basta; todo lo que sea ir más allá es un peligroso moralismo-utopismo»", DV, p. 381 (78).

de racionalidad²⁵⁴ radica en poder fundamentar una *crítica de la razón* que salve por igual dos peligros: la pretendida neutralidad valorativa de la razón científico-instrumental y la posibilidad de una crítica total de la razón, que se revelarán posteriormente preñados de consecuencias éticas al negar ambas posturas la viabilidad de una ética universal de alcance intersubjetivo. Apel pretende, pues, evitar tanto la consagración de un modelo de racionalidad -el de las ciencias naturales- como único modelo de la racionalidad en general, así como resistir *filosóficamente* -es decir, reflexiva y críticamente- a las seducciones de un retorno al irracionalismo. Para ello debe considerar nuevamente "las posibles *dimensiones de una diferenciación abstractiva de la racionalidad*"²⁵⁵ o de "la *autodiferenciación reflexiva de la razón*"²⁵⁶, partiendo del plano metodológico de la "autoalcance de la razón"²⁵⁷.

Con Kant y Hegel se iniciaba ya una estrategia de argumentación consistente en la diferenciación entre dos grandes niveles de la racionalidad: "entendimiento" (*Verstand*) y "razón" (*Vernunft*). Kant distinguirá entre "entendimiento", "razón" y "capacidad de juicio" mientras que Hegel lo hará entre "entendimiento (abstracto)" y "razón (integrativa o especulativa)" referida a la totalidad. El primero corresponde a aquellos tipos de racionalidad axiológicamente neutros (el lógico-matemático, el técnico científico y el estratégico) que responderían al "proceso de desencantamiento occidental" weberiano o al "Gestell" heideggeriano. Por el contrario, el segundo corresponde a un interés propio de la razón (interés *a priori*), por lo que ésta no puede ser considerada ya de manera axiológicamente neutra:

"En Hegel este interés de la razón es idéntico con el «espíritu del mundo» y con esto garantiza el curso necesario de la historia mundial (hay así una vuelta a una «metafísica excesiva»). En Kant el interés de la razón es solamente capaz de una «teleología moral», de un «principio regulativo» o

²⁵⁴ - Cf. APEL, K.-O. [1979b]; [1979d]; [1987a]; [1987b]; [1988b]; [1995f]; "Das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen" y "Läßt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der Rationalität sozialer Kommunikation und Interaktion" en EE, pp. 9-26 y 27-103 respectivamente.

²⁵⁵ - EE, p. 13.

²⁵⁶ - APEL, K.-O. [1987a], p. 4 (68).

²⁵⁷ - *Ibidem*, p. 18 (92). Vid. asimismo EE, pp.17 y 19; APEL, K.-O. [1995f], p. 4.

«postulado»²⁵⁸.

Esta última referencia al valor de la razón como capaz de una "teleología moral" en el sentido de un "principio regulativo" o "postulado" va a ser capital, como tendremos ocasión de comprobar más adelante, a la hora de establecer el marco metodológico para una *hermenéutica crítico-normativa* que se entiende como *filosofía práctica* (por tanto, éticamente orientada). Pero ya de entrada la diferenciación de estos dos grandes ámbitos le sirve a Apel para formular distintos *tipos de racionalidad* delimitados mediante abstracciones:

"Aun cuando partamos, en última instancia, de la unidad de la razón humana, podemos distinguir -sin embargo- entre *tipos de racionalidad* delimitados mediante abstracciones (y esta distinción es hoy urgente ante la crítica global a la razón, que *de facto* se dirige la mayoría de las veces contra aspectos de la razón abstractivamente recortados). Así pues, podemos distinguir, por ejemplo, entre las siguientes formas de racionalidad, tomadas como tipos ideales: 1. *racionalidad lógico-matemática* (racionalidad mínima abstracta en el sentido del principio de no-contradicción entre proposiciones o funciones proposicionales); 2. *racionalidad científico-técnica* (en el sentido de la presuposición recíproca entre la intervención instrumental efectiva y el análisis causal experimental); 3. *racionalidad estratégica* (en el sentido de la aplicación de la racionalidad instrumental a la interacción y comunicación humanas, llevada a cabo de forma recíprocamente reflexiva); 4. *racionalidad consensual-comunicativa* (en el sentido de la posible coordinación comunicativa de las acciones, en virtud de la fuerza vinculante de las cuatro pretensiones universales de validez de los actos de habla); 5. *racionalidad discursiva* (en el sentido del cuestionamiento crítico y la revalidación reflexiva de las pretensiones de validez de la racionalidad consensual-comunicativa, mediante la racionalidad consensual-comunicativa liberada de la acción, y conforme al principio de no-autocontradicción performativa de los que argumentan). (A esta tipología subyace la idea de una «superación» reflexiva progresiva de las posibles determinaciones abstractivas de la racionalidad de la acción, de modo que la racionalidad filosófica no se identifica -como en Russell y Tarski- con la consistencia lógico-matemática irreflexiva de los sistemas axiomáticos, sino con la consistencia del autoalcance reflexivo de la razón argumentativa)²⁵⁹.

²⁵⁸ - APEL, K.-O. [1987a], p. 4 (68), nota 11 (variamos ligeramente la traducción castellana).

²⁵⁹ - APEL, K.-O. [1985b], pp. 255-256. Desde la perspectiva de la *racionalidad de la acción*, Habermas ha definido los siguientes tipos de *racionalidad* de manera correspondiente a lo que, en el contexto de los problemas de acción, son *tareas sistémicas* (transformaciones de estado de un sistema

Apel acabará asumiendo -frente a Hegel- la sistemática trascendental de las facultades de la razón humana propuesta por Kant, aunque superándola en el sentido de una filosofía trascendental transformada. Desde dicha sistemática y al igual que en Kant, el interés de la "razón" *únicamente puede ser definido como teleología moral*, esto es, *como principio regulativo o postulado*, aunque debe reconstruirse ahora, con mayor precisión, a partir de la reflexión pragmático-trascendental sobre los presupuestos de la argumentación²⁶⁰.

Será en el contexto de una pragmática trascendental del discurso argumentativo donde cabrá plantear -asumiendo, no obstante, la crítica de Hegel a Kant, en el sentido de una radicalización de la *reflexión trascendental*- la cuestión acerca de la *autofundamentación de la racionalidad*, del tipo de racionalidad que la propia teoría filosófica de la racionalidad debe emplear en su empresa²⁶¹. Después de todo lo visto hasta ahora, ha de resultar fácilmente comprensible que el criterio en el que se basa una teoría filosófica de los tipos de racionalidad tiene que consistir en la prueba de su *autoalcance reflexivo*²⁶². La introducción del plano pragmático-trascendental permite una diferenciación entre *la racionalidad lógico-formal y matemática y la racionalidad filosófico-(trascen-*

autorregulado), *tareas técnicas* (construcción medios adecuados), *tareas estratégicas* (influencia racional sobre las decisiones de actores competitivos) y *tareas prácticas* (justificación de normas y valores): "La *racionalidad sistémica* es la racionalidad de los fines transferida a los sistemas autorregulados: cuando la subsistencia es el objetivo supremo del sistema cabe preguntarse, entre otras cosas, por la función que cumple la determinación de los fines en lo relativo a la solución de problemas sistémicos. La *racionalidad instrumental* se mide por la eficacia de la solución de tareas técnicas. La solución de problemas posibilita una manipulación eficaz de los procesos naturales y, dentro del ámbito objetivo correspondiente, presupone un conocimiento causal, esto es: por lo menos un conocimiento de regularidades empíricas. La *racionalidad estratégica* se mide en la concepción explícita y la elaboración consecuente de procesos de decisión que se han de decidir nomológicamente; es decir, se mide observando si, en una cierta situación de interés (sistemas de preferencias), y percibidas unas ciertas condiciones marginales, un sujeto escoge su acción de modo obligatoriamente analítico, de acuerdo con unas máximas admitidas de decisión extraídas de un ámbito de alternativas suficientemente explícito. La *racionalidad de la norma* se mide, de modo inmediato, de acuerdo con los problemas de justificación que se han de solucionar discursivamente; de modo mediato se mide por el hecho de si están dados los presupuestos institucionales para la discusión de las pretensiones de validez y para una comprobación argumentativa. El objeto de la comprobación es saber si una norma problemática pone de manifiesto intereses (valores) susceptibles de generalización o de compromiso de forma tal que sea aceptada y preferida a la alternativa conocida, por parte de todos los afectados (si éstos participaran en un discurso práctico)", HABERMAS, J. [1976], pp. 261-262 (234-235).

²⁶⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1987a], p. 4 (68), incluida la nota 11; EE, p. 15.

²⁶¹ - Vid. EE, p. 15.

²⁶² - En el sentido de la "autogradación reflexiva del lenguaje" (Th. Litt).

dental):

"La primera se mide (entre otras cosas) por la *no contradicción semántico-sintáctica* -que debe ser determinada metateóricamente- en un sistema formalizable y axiomatizable de enunciados proposicionales; la última, en cambio, por la *no contradicción pragmática* de *actos lingüísticos*, es decir, de *enunciados performativo-proposicionales* -que debe ser determinada a través del autoalcance reflexivo- que explicitan la «doble estructura» de los actos lingüísticos"²⁶³.

Distinguiendo el *logos* de la razón filosófica sin más (el *logos* autorreflexivo de la argumentación o de la racionalidad discursiva) del *logos* libre de reflexión y por tanto "abstracto" de la racionalidad lógico-matemática se alcanza la máxima amplitud en lo que se refiere a una posible autodiferenciación tipológica de la razón.

La consideración filosófica de la racionalidad en todas sus versiones históricas se ha desarrollado siempre cometiendo la falacia abstractiva de no tener en cuenta los actos performativos-autorreflexivos de comunicación mediante los cuales son presentadas las pretensiones de validez, orientándose exclusivamente entonces tal consideración hacia la objetivización proposicional de los enunciados susceptibles de verdad o falsedad. Únicamente, pues, a partir de la *autorreflexividad de la racionalidad filosófica* -que dé cuenta de la consistencia pragmática de los actos de argumentación- podrá abordarse convenientemente no sólo el problema de las diferentes dimensiones de la racionalidad sino también la posibilidad de una fundamentación última de la filosofía. El tipo de racionalidad lógico-matemático no puede ser apropiado para una última fundamentación de la filosofía por su elevado carácter formal, es decir, por su mínimo valor informativo. La utilización no contradictoria de las variables lógico-formales no puede constituir criterio último de fundamentación a partir de premisas para una deducción, pues siempre dependeríamos del valor que diéramos a las variables: "cualquier fundamentación lógica por producción de algo distinto (por ejemplo, deducción o intuición) lleva necesariamente a un trilema: o una regresión infinita, o una «petitio principii» o una dogmatización de las premisas"²⁶⁴. Por el contrario, el criterio del *logos*

²⁶³ - *Ibidem*, p. 19.

²⁶⁴ - APEL, K.-O. [1987a], pp. 18-19 (93). Apel se refiere de este modo, como ya hemos visto en la nota 201, al conocido "trilema de Münhausen" introducido por Hans Albert.

autorreflexivo de la argumentación es informativo "en el sentido de un descubrimiento reflexivo de los presupuestos indiscutibles de la argumentación"²⁶⁵ y se autofundamenta a sí mismo en el sentido del propio "autoalcance" de la razón (= de la reflexión).

Esta estructura de coherencia *interna* del ejercicio de la racionalidad posee una gran fuerza demostrativa a la hora de fundamentar algún tipo de instancia crítica contra los diversos tipos de cuestionamientos -más o menos radicales- sobre el posible alcance de la racionalidad. Ya se trate de las críticas globales a la racionalidad occidental, de los planteamientos escépticos y, por ende, éticamente relativistas, o de las mismas pretensiones absolutistas de las ciencias naturales, la reflexión sobre la circunstancia del empleo necesario de argumentaciones para el sentido de tales críticas muestra con claridad la insuficiencia de su validez, pues no hay posibilidad de una toma *argumentativa* a favor de la irracionalidad: la crítica argumentativa de la racionalidad, al igual que la autolimitación y autodiferenciación de la razón, únicamente puede ser asunto de la razón misma²⁶⁶. No se trata, sin embargo, de anular la posible pertinencia de tales críticas. Al contrario, una diferenciación pragmático-trascendental de los tipos de racionalidad

"(...) partirá más bien de la suposición heurística de que la crítica en cuestión -bajo el presupuesto implícito de la racionalidad filosófica del discurso, que ha sido desarrollada si no exclusivamente sí primariamente en Occidente- podría justificadamente estar dirigida en contra de la absolutización de tipos de la racionalidad abstractamente aislados y, en esta medida, deficitarios"²⁶⁷.

De la teoría filosófica de los tipos de racionalidad apeliana nos interesa destacar, a continuación, primeramente la posibilidad de formular un modelo de *racionalidad ético-comunicativa*, lo que -a nuestro juicio- permite una estrategia de *reconstrucción de la razón práctica*²⁶⁸; y, en segundo lugar, de qué modo tal reconstrucción va a permitir

²⁶⁵ - APEL, K.-O. [1987a], p. 18 (93).

²⁶⁶ - Vid. EE, p. 14.

²⁶⁷ - *Ibidem*, p. 25.

²⁶⁸ - De la importancia de este proyecto dan cuenta las siguientes obras: RIEDEL, M. [1972]; APEL, K.O. y POZZO, R. (Ed.) (vid. [1990c]); CORTINA, A. [1988c]; GADAMER, H.-G. [1991];

criticar tanto la neutralidad valorativa de la ciencia como la pretendida imposibilidad de una fundamentación racional de la ética. Estos planteamientos son decisivos a la hora de volver al enfoque que orienta nuestra investigación, pues la revisión del concepto instrumental de la racionalidad propio del método de investigación de las ciencias naturales resulta de suma importancia a la hora de considerar el problema de la comprensión y la validez en el ámbito de las ciencias humanas. Podemos preveer cómo el sentido mismo del método de la ciencia obliga a una ampliación *ético-discursiva* de sus supuestos teóricos y es asimismo fácil concluir que la posibilidad de una fundamentación racional de la ética que deriva del análisis pragmático-trascendental de las reglas de la interacción comunicativa será *normativamente relevante* para la comprensión del método de investigación de las ciencias sociales, ya que de este potencial *ético-crítico* puede partir un modelo epistemológico normativo que oriente toda reconstrucción de lo que son procesos socio-culturales.

Una teoría filosófica de los tipos de racionalidad puede ser de amplia aplicación en el ámbito de las ciencias sociales en tanto que permite una diferenciación de los tipos de interacción social²⁶⁹, lo que conduce a modificar la interpretación tradicional de la teoría de la acción abordada por las ciencias sociales. Los trabajos de Habermas van en esta dirección en la medida en que intentan fundamentar un modelo de *teoría de la acción* derivado de la *praxis comunicativa*. Apel mismo se ha dedicado a desvelar los implícitos *éticos* de este modelo, en tanto que la misma comunicación humana presupone normas éticas de interacción (que alcanzan un carácter irrebasable en la forma reflexiva del discurso argumentativo)²⁷⁰.

KAMBARTEL, F. [1978]; [1989]; MUGUERZA, J. [1990]; PEREYRA, C. [1988b]; SCHWEMMER, O. [1986]; [1987]; [1990]; TUGENDHAT, E. [1988]; [1996].

²⁶⁹ - Cf. "Notwendigkeit, Schwierigkeit und Möglichkeit einer philosophischen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft" en *EE*, pp. 105-173.

²⁷⁰ - Vid. *ibidem*, p. 20. La teoría de la acción comunicativa pretende establecer un modelo de interacción social derivado de la reconstrucción de las competencias -intuitivamente dominadas- de la comunicación y de la participación discursiva. Este dominio de competencias se rige por el acatamiento de normas de validez intersubjetivas que conectan expectativas recíprocas de comportamiento. Habermas reconoce asimismo que se da un estrecho nexo entre una *teoría de la comunicación* y los planteamientos de una *teoría de la evolución social* (vid. HABERMAS, J. [1976], p.9 [10]). Puede fundamentarse, pues, un tipo de interacción no estratégica que trasciende los límites del solipsismo metódico empeñado en explicar todo tipo de interacción desde una concepción reduccionista *estratégico-intencionalista*. Tal es el gran mérito de la obra de Habermas. Obviamente, el análisis social efectuado desde la perspectiva de

§ 5.2. La racionalidad ético-comunicativa como razón práctica: la dimensión ética del discurso argumentativo.

La pregunta acerca de si la razón es *práctica*, es decir, de *si es posible establecer principios que den cuenta de la racionalidad de nuestra acción (praxis)* -lo que abarca tanto el ámbito de la ética y como el de la política éticamente entendida- es un tema recurrente en la filosofía práctica ya desde que Platón y Aristóteles reflexionaban sobre el tema de la vida buena y de la acción correcta. El problema se agudiza con el desarrollo de la ciencia o de la razón teórica bajo el prisma de la objetividad y la consiguiente relegación del fundamento de lo ético al ámbito subjetivo del sentimiento moral. Contra esta tendencia se levanta Kant al sostener que la razón humana no es neutral sino interesada²⁷¹. Por tanto, descubrir el carácter práctico de la razón comporta la asunción del interés *moral* de la razón, lo que debe conducirnos a la pregunta

la teoría de la acción comunicativa, más en concreto, de la acción orientada al entendimiento va a proporcionar elementos muy valiosos para la reflexión moral y, en particular, acerca del establecimiento de algún tipo de marco normativo para la interacción social. Desde la perspectiva *racional-comunicativa* de la teoría de la acción, puede afirmarse, con Habermas, que las pretensiones de validez "hacen posible el consenso que sirve de base a la interacción social. Semejante consenso de fondo falta en el caso de la acción estratégica: allí no se espera la veracidad de las intenciones observadas, y la conformidad de un aserto con las normas (en su caso, la corrección de la misma norma subyacente) se presupone en un sentido distinto de aquel con el que se presenta en el caso de la acción comunicativa, concretamente: en forma contingente. Quien, jugando al ajedrez, repite una y otra vez movimientos sin sentido, se descalifica como jugador de ajedrez; y quien sigue otras reglas distintas a las que configuran el juego, ése no está jugando precisamente al ajedrez. Mientras la acción estratégica permanece indiferente frente a sus condiciones motivacionales, los presupuestos consensuales de la acción comunicativa pueden asegurar las motivaciones. Por ello, las acciones estratégicas deben ser institucionalizadas, esto es, incrustadas en normas válidas intersubjetivamente que garantizan el cumplimiento de las condiciones motivacionales. (...) Lo que se presupone en el caso de la acción racional-teleológica es simplemente que todos los sujetos actuantes siguen preferencias y máximas decisorias determinadas (en monólogo) para sí mismos, tanto si coinciden en ellas con otros sujetos como si no se da esa coincidencia. Y si un sistema estratégico de acción (...) hace necesario que varios sujetos actuantes se pongan de acuerdo en torno a determinadas preferencias (y en la medida en que esa coincidencia no se encuentra asegurada por las constelaciones de intereses), se precisa de la ligadura normativa (o institucionalización) de la acción racional-teleológica. (...) E institucionalización significa que se establece una acción de tipo comunicativo que descansa en pretensiones de validez reconocidas intersubjetivamente. Ahora bien: a la acción comunicativa no se le puede racionalizar bajo el aspecto técnico de los medios escogidos ni bajo el estratégico de la elección de medios, sino sólo desde la perspectiva moral-práctica de la capacidad de imputación del sujeto de la acción y la susceptibilidad de justificación de la norma de acción", *ibidem*, pp. 33-34 (33-34).

²⁷¹ - Vid. KpV, V, 119 y 120.