

máxima proliferación genética) sólo *puede o debería* ejercerse entre los hombres siguiendo *reglas de juego restrictivas*, que están fundamentadas en la línea de la racionalidad consensual-comunicativa. La racionalidad estratégica sólo *puede* ejercerse, en última instancia, de este modo porque el hombre es un ser dotado de lenguaje, que depende ya siempre en su pensamiento de la comunicación consensual. De ahí que la ficción hobbesiana del «bellum omnium contra omnes» no sea una suposición empírica referida a un estado humano de naturaleza. Por otra parte, la racionalidad consensual-comunicativa -en el sentido de la ética discursiva- permite fundamentar también el modo en que la racionalidad estratégica de autoconservación y autorrealización *debería* estar limitada en cada caso por normas deónticas: así, por ejemplo, en las competiciones deportivas mediante reglas de juego que son esencialmente *reglas de imparcialidad*; o mediante *reglas jurídicas* en el ámbito de la competencia económica. Su legitimación ética ya no radica de nuevo en el hecho de que la igualdad formal de todos los posibles contratantes esté garantizada ante la ley, sino en el hecho de que las normas jurídicas en conjunto sean consensuales por todos los afectados, por ejemplo, en cuanto normas que garantizan la igualdad de oportunidades, o como compromisos necesarios entre justicia y utilidad general"²⁶⁰.

Justificada filosóficamente la primacía normativa de la *racionalidad consensual-comunicativa* sobre la *racionalidad estratégica*, Apel puede ya definir el principio teleológico (*qua* idea regulativa) de la *mediación* entre un modelo de "coordinación consensual-comunicativa de la acción" y un modelo de "coordinación estratégica de la acción" (que hacen referencia a los dos tipos de racionalidad señalados), en tanto que *medida responsable de la aplicación de la ética discursiva*. Así pues, quien haya logrado comprender la validez universal del principio procedimental ideal ético-discursivo

"(...) tiene que mediar -por responsabilidad para con los miembros individuales y/o colectivos de la comunidad real de comunicación que confían en ellos- la disponibilidad para solucionar de modo consensual-discursivo los conflictos de intereses *en consonancia con la valoración de la situación*, con la *disponibilidad para la acción estratégica*. Por ejemplo, en el caso de una confrontación con un criminal o con una organización como la gestapo, no podrán renunciar a la mentira, al fraude e incluso al uso de la fuerza, sino que deberán intentar actuar estratégicamente de modo adecuado a la situación, de forma que la máxima de su acción pudiera considerarse como una norma susceptible de consenso, si no en un discurso *real*, sí al menos en uno *ideal* imaginario de todos los afectados

²⁶⁰ - APEL, K.-O. [1985b], pp. 258-259.

de buena voluntad"²⁶¹.

A la luz de esta última afirmación -fundamental para una correcta interpretación de este principio para una aplicación de la ética discursiva que no implique la derogación de su *parte A*- Apel denomina estas prácticas morales de mediación con la expresión -como ya señalamos, debida a Kettner- de "contraestrategias estratégicas" (*Strategie-konterstrategien*) que *deben*, a su vez, ser *consensuales* si pretenden validez moral en el sentido de la ética discursiva:

"No obstante, también esa mediación responsable entre moralidad en sentido restringido y prevención estratégica tiene que ser ella misma *consensuable* como exigencia moral: en este caso, no consensuable naturalmente para los opositores reales, sino más bien para todos los miembros -contrafácticamente presupuestos- de una comunidad ideal de comunicación, suponiendo que estos pudieran ponerse en la diversa y asimétrica situación comunicativa de los actores"²⁶².

Apel afirma que así se fundamenta un "principio ético-responsable de la mediación entre moralidad y política" (*verantwortungsethisches Vermittlungsprinzip zwischen Moralität und Politik*), lo cual constituye el objetivo propuesto para la *parte B*. El núcleo sustancial de este principio podría quedar formulada de manera criteriológicamente significativa mediante la siguiente "regla de mediación". (*Vermittlungsregel*):

"Tanta concesión por adelantado -en lo que se refiere a un entendimiento no-estratégico- como sea *posible*; tantas reservas estratégicas -a causa de una estimación de riesgo responsable- como sea *necesario*"²⁶³.

²⁶¹ - TVED, p. 182. En este sentido, en la medida en que representamos los intereses de sistemas de autoafirmación *debemos* actuar en *solidaridad responsable* para con ellos.

²⁶² - "Allerdings muß auch diese verantwortliche Vermittlung zwischen Moralität im engeren Sinne und strategischer Vorsicht selbst noch als moralisch gebotene *konsensfähig* sein: in diesem Falle natürlich nicht konsensfähig für die realen Kontrahenten, wohl aber für alle kontrafaktisch unterstellbaren Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemeinschaft, sofern diese sich in die andersartige, nämlich asymmetrische Kommunikationssituation der Akteure hineinversetzen könnten", APEL, K.-O. [1992b], p. 35.

²⁶³ - "Soviel Vorleistung im Sinne der strategiefreien Verständigung wie *möglich*; soviel strategische Vorbehalte aufgrund einer verantwortlichen Risikoeinschätzung wie *nötig*", *ibidem*, p. 36; asimismo APEL, K.-O. [1986b], p.74; DV, p. 268.

De este modo, este principio representa el *criterio básico* para la aplicación de la ética discursiva, aunque, como veremos específicamente en B², dicha aplicación necesita la complementación de otros principios teleológicos (regulativos) adicionales.

[3] Para finalizar este apartado y antes de profundizar, en los dos apartados siguientes, en el desarrollo del postulado complementario (C) tal como ha sido abordado por Apel en la segunda parte de su arquitectónica ética, quisiéramos aclarar las diversas maneras que tiene Apel de interpretar la relación que se da entre (U) y (C). Las formulaciones de Apel son diversas y dan cuenta del desarrollo del tratamiento de la *parte B*. Sin embargo, creemos conveniente recordarlas pues aclaran el sentido específico de la relación entre la *parte A* y la *parte B* de la arquitectónica ético-discursiva.

Aunque Apel se ve obligado a fundamentar la diferenciación entre (U) y (C) propiamente estamos ante un sólo principio fundamental de la ética discursiva: el principio procedimental ideal del tratamiento consensuable (por medios discursivos y no estratégicos) de todos los problemas ético-normativos de la praxis humana; el objetivo de la *parte A* de la arquitectónica ético-discursiva estriba en definir una estrategia de fundamentación para dicho principio. Desde la perspectiva de la *parte A*, el mismo principio procedimental ideal "constituye también un baremo normativo permanente -una idea regulativa- para la exigida institucionalización de los discursos prácticos de fundamentación de las normas"²⁶⁴, es decir, un postulado para la acción. Ahora bien, la consideración *moralmente responsable* de la aplicación de este postulado en todos sus aspectos comporta la necesidad de una reflexión complementaria para la ética discursiva que se establece en la *parte B*. En ella, el principio (U) no queda derogado sino que se transforma en un *postulado de la razón práctica* mediante su interpretación *teleológica* en el sentido de una "idea regulativa"²⁶⁵ o "valor"²⁶⁶ (baremo) que *debe* orientar -de manera responsable- los procesos de *aplicación* del principio procedimental ideal de la ética discursiva:

²⁶⁴ - TVED, pp. 160-161; DV, p. 205.

²⁶⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1985b], p. 254.

²⁶⁶ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 36; TVED, p. 181; DV, p. 13.

"En esta situación el principio ideal -fundado últimamente- de la ética discursiva -en sí mismo un principio formal-deontológico de tipo postkantiano que como tal puede desbloquear ampliamente valoraciones concretas y establecimientos de finalidades de los hombres- adquiere un relevante valor *teleológico*, respecto al cual todos *deberían* comprometerse"²⁶⁷.

A partir de esta afirmación, puede decirse que el mismo postulado (U) se transforma teleológicamente, adquiriendo, en un sentido regulativo, una "una función *teleológica* de baremo"²⁶⁸. Apel explicita entonces esta función o sentido teleológico de (U) mediante la formulación de un principio o postulado complementario de la acción (C), que debe funcionar "como idea regulativa para la *realización aproximativa de las condiciones de aplicación de (U)*"²⁶⁹; o desde otra perspectiva más amplia: este postulado debe orientar *moralmente* el tránsito *histórico* hacia una ética postconvencional como la ética discursiva. Así pues, en opinión de Apel, de la necesidad de establecer una *parte B* para la ética discursiva

"(...) no se sigue, en absoluto, que tenga que cuestionarse o limitarse la validez universal del principio ético del discurso, reconocida ya siempre. Se sigue, más bien, que en la *parte B de la fundamentación* de la ética del discurso, el propio *principio del discurso* recibe un valor posicional distinto del que tenía en la *parte A de la fundamentación*: ya no se le puede seguir suponiendo como *base de una norma fundamental, procedimental y aplicable, de una ética deóntica* que simplemente limita las *valoraciones* y la *fijación de objetivos* de los hombres, sin prejuzgarlos en ellos mismos. En la parte B de la fundamentación hay que considerar el principio ético del discurso más bien como un *valor* que puede funcionar como baremo de un *principio teleológico de complementación* del principio del discurso"²⁷⁰.

Se trata de señalar, pues, la "dimensión *teleológica*" de la *parte B* que hace

²⁶⁷ - "An dieser Stelle wird das letzbegründete ideale Prinzip der Diskursethik -an sich ein formal-deontologisches Prinzip postkantischen Typs, das als solches die konkreten Wertungen und Zielsetzungen der Menschen weitgehend freizugeben vermag- zu einem *teleologisch* relevanten *Wert*, für den sich alle engagieren *sollten*", DV, p. 13.

²⁶⁸ - TVED, p. 183.

²⁶⁹ - APEL, K.-O. [1985b], p. 260.

²⁷⁰ - TVED, p. 181.

referencia a la formulación de *principios regulativos*²⁷¹ que no tienen nada que ver con el tipo de teleología de la autorrealización de formas concretas de vida, característica de los planteamientos aristotélico-comunitaristas²⁷². Por lo que respecta a las categorías de *deontológico* y *teleológico* aplicadas al principio de la ética discursiva, Apel sostiene que el postulado (C) tiene que superar la separación existente entre "ética deontológica" y "ética teleológica", en el sentido de que, aun tratándose de un principio teleológico, no debe entenderse como un principio *sustancial* (ligado, por ejemplo, a una determinada forma de "vida buena" o "utopía social concreta"²⁷³) sino como "un principio normativo, *formal*, que tiene el carácter de una *idea regulativa* en sentido kantiano y constituye también, por tanto, un principio *teleológico*"²⁷⁴. Por lo tanto, el postulado procedimental ideal de la ética discursiva sirve, en la *parte B*, como instancia *teleológica* de orientación para la complementación estratégica del postulado *deontológico* de universalización tal como ha sido desarrollado en la *parte A*: "la ética discursiva, que en la *parte A* es puramente *deontológico-normativa*, en la *parte B*, que hace referencia a la ética de la responsabilidad, adopta un carácter *teleológico*"²⁷⁵.

Digamos finalmente, que Apel tendrá especial interés en resaltar repetidamente la mutua coimplicación de los postulados (U) y (C); coimplicación, sin embargo, que tiene una estructura jerárquica, puesto que el postulado (U) confiere *sentido* al postulado (C), aunque éste constituye la *condición necesaria* de aquél. Analicemos a continuación el desarrollo sistemático de estas primeras aproximaciones a la *parte B* de la arquitectónica ética de Apel.

²⁷¹ - Vid. DV, p. 205.

²⁷² - Vid. APEL, K.-O. [1992b], pp. 36-37.

²⁷³ - TVED, p. 184.

²⁷⁴ - APEL, K.-O. [1985b], p. 261. Sobre el carácter formal-deontológico de los principios de la *parte B* en tanto que compromisos referidos a una estrategia moral para el obrar humano a largo plazo, vid. DV, p. 13.

²⁷⁵ - "Die im Teil A rein deontologisch-normative Diskursethik nimmt also im verantwortungsethischen Teil B einen teleologischen Charakter an", APEL, K.-O. [1992b], p. 36; vid asimismo DV, p. 13.

§ 8.2. Hacia un imperativo ético de la corresponsabilidad discursiva (parte B¹): 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).

A nuestro juicio, la mejor manera de definir el sentido de lo que Apel desea tratar en la parte B¹ de su propuesta ético-discursiva²⁷⁶ consiste en hacer notar cómo el proyecto de transformación de la ética de Kant -emprendido ahora por Apel, en la *parte B* de su arquitectónica ética, en el sentido de una *ética de la responsabilidad* postweberiana- tiene que abordar el tipo de relación *normativa* que debe establecerse entre ética y política. A ello se refiere Apel cuando afirma que "la diferencia entre política y moralidad en el sentido de Kant provoca precisamente la complementación de la ética universalista de principios en el sentido de una *ética de la responsabilidad*"²⁷⁷. Apel ha reconocido que su primera intuición respecto a la necesidad de una división arquitectónica para la ética discursiva surgió de la necesidad de fundamentación de una ética de la responsabilidad *políticamente relevante* y, sólo posteriormente, la necesidad de una subdivisión específica en la *parte B* con el fin de abordar la problemática concreta de la fundamentación ética del derecho²⁷⁸. En concreto Apel entenderá que la parte B¹ de la ética discursiva debe tratar la cuestión de la "justificación ética del monopolio de la violencia del estado de derecho"²⁷⁹, lo que tendrá que ver con la fundamentación normativa de la *relación entre moralidad, derecho y política*. La pregunta que Apel se formula es la siguiente: ¿hasta qué punto puede la ética discursiva justificar las diferencias entre las racionalidades propias de la moralidad, el derecho y la política y

²⁷⁶ - Apel no desarrolla de manera sistemática la parte B¹ de la ética discursiva. Sobre los problemas en ella implicados puede consultarse fundamentalmente el artículo APEL, K.-O. [1992b] en el que se basa el presente apartado; asimismo pueden consultarse "Kant, Hegel und das aktuelle Problem der normativen Grundlagen von Moral und Recht" en DV, pp. 69-102 y recientemente APEL, K.-O. [1996d].

²⁷⁷ - "Die Differenz zwischen Politik und Moralität im Sinne Kants provoziert gerade die Ergänzung der universalistischen Prinzipienethik im Sinne einer *Verantwortungsethik*", APEL, K.-O. [1992b], p. 34.

²⁷⁸ - Vid. *ibidem*, p. 46.

²⁷⁹ - APEL, K.-O. [1991f], p. 52.

establecer entre dichos ámbitos una relación normativo-racional?²⁸⁰. A tal efecto, Apel va a situarse en una perspectiva específica: la que contempla al derecho como un ámbito de *mediación* entre ética y política. Esta perspectiva da cuenta de una problemática típicamente moderna que representa una alternativa frente al planteamiento tradicional que veía en la política una forma de ética colectiva. Y para dar una respuesta a dicha problemática Apel va a partir de la diferenciación kantiana entre *moralidad* y *legalidad* convenientemente ampliada (en concreto, en el sentido de una fundamentación pragmático-trascendental de su relación normativa que salva los escollos de la teoría metafísica kantiana de los dos mundos) con el fin de rechazar tanto la solución clásica al problema -por su carácter dogmático-ontológico-, como asimismo la postura moderna habitual que establece entre moralidad y legalidad una separación radical, negando toda posibilidad de relación normativa entre los dos ámbitos²⁸¹.

Apel va a proponerse superar críticamente los planteamientos caracterizados por autores tales como Hobbes, Weber, Maquiavelo e incluso Hegel (y Carl Schmitt) que afectan a las relaciones entre ética, derecho y política en los sistemas sociales modernos: ya se trate -con Hobbes y Weber- de la exclusión, en el ámbito político, de todo principio moral fundado filosóficamente o religiosamente -como dogmático o ideológico- mediante el sistema legal estatal en base al *derecho positivo* (que, en tanto que sistema anónimo, no necesitaría de ninguna legitimación ética), ya se trate -en el caso de Maquiavelo y, en el contexto de la teoría de la "razón de estado", parcialmente también de Hegel (y Carl Schmitt)- de la eliminación de la moral *conjuntamente con el derecho*

²⁸⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 31.

²⁸¹ - Tal es el precio que paga el sistema de complementariedad occidental: no poder establecer, en el orden político, mecanismos institucionales que aborden democráticamente la responsabilidad moral de las consecuencias colectivas de las acciones humanas (lo que afecta a la tarea actual de la ética). A la luz del sistema de complementariedad no sólo debe darse una distinción entre legalidad y moralidad (Kant), es decir, entre fundamentación-imposición normativa institucionalizable y discurso ético-filosófico, sino que al discurso ético-filosófico se le niega, en lo principal, la posibilidad de unos resultados intersubjetivamente válidos que legitimen su función crítica (p.ej., la crítica de la institucionalización de las normas, en el sentido de una "opinión pública racionante"); función crítica que aparece como obsoleta si no como amenaza a la libertad democrática. No hay ningún problema de legitimación más allá de los procedimientos de institucionalización (vid. DV, 57). Estos procedimientos son, para el sistema de complementariedad, los fundamentos de la democracia y no intentos aproximativos que se llevan a cabo bajo la idea regulativa de una realización progresiva de la racionalidad consensual-comunicativa.

en beneficio de la política de la fuerza²⁸². Que la ética de la corresponsabilidad pretenda fundamentar racionalmente una interdependencia entre los ámbitos de la ética, el derecho y la política no quiere decir que, superando lo que han sido conquistas evolutivas de la cultura humana, haya que volver a la indiferenciación de dichas esferas en un sistema orgánico funcional mediante una *moralización directa* de la esfera pública de la política, pues ello acabaría conduciendo inevitablemente a una *politización totalitaria de la sociedad* inadmisibles²⁸³, de ahí que Apel considere la posibilidad de una tal "re-moralización" como un claro retroceso ético²⁸⁴. Apel se va a decantar más bien, en concreto, por asumir la perspectiva instaurada por Weber, interpretando, sin embargo, lo que en este autor es un *hiato* insalvable entre moralidad y política como una *mediación dialéctica* de tipo normativo que *puede ser racionalmente fundamentada*. Brevemente: Apel pretende llegar a definir de ese modo el concepto de una *responsabilidad política en sentido ético-discursivo*.

El problema *específico* que Apel desea abordar en la parte B¹ es el de la justificación ético-normativa del "monopolio de la violencia o de la autoridad" (*Gewaltmonopol*)²⁸⁵ o de las "competencias de coacción" (*Zwangsbefugnisse*) del "estado de derecho" (*Rechtsstaat*)²⁸⁶. A este respecto Apel se pregunta si la diferenciación arquitectónica ético-discursiva en dos partes de fundamentación puede contribuir a la solución del problema; es decir, hasta qué punto la justificación ético-normativa que requieren las normas jurídicas puede ser una justificación *ético-discursiva*. Resulta claro que, con este planteamiento, Apel se sitúa en la perspectiva de una de las tareas que competen a una "ética política de la responsabilidad"²⁸⁷ referida no tanto al individuo como al estado de derecho moderno y al contexto de las relaciones jurídicas internacionales; tareas que se inscriben ciertamente en el ámbito de la *aplicación* de una ética

²⁸² - Vid. APEL, K.-O. [1992b], pp. 31-32.

²⁸³ - Vid. *ibidem*, p. 32.

²⁸⁴ - Vid. *ibidem*, p.33.

²⁸⁵ - APEL, K.-O. [1991f], p. 52.

²⁸⁶ - APEL, K.-O. [1992b], p. 38.

²⁸⁷ - Vid. *ibidem*, p. 33.

deontológica de principios. El punto de partida de la reflexión de Apel es el siguiente:

"De una forma más bien vaga he partido de que al derecho le corresponde una cierta *autonomía sistémica*, y sobre todo del presupuesto de que el derecho tiene su lugar, en cierta medida, *entre la moral y la política*; con mayor precisión: que su afinidad con la *política* tiene su fundamento en que -en tanto que derecho político- tiene que diferenciarse de la *moral*, y que su afinidad con la *moral* se fundamenta en que no debe estar sometido -como, por ejemplo, en Carl Schmitt- a la *política*"²⁸⁸.

Apel considerará, pues, que la ética discursiva puede aportar la fundamentación que se requiere para el establecimiento de las relaciones normativas entre las esferas de la moralidad, el derecho y la política, partiendo de la siguiente tesis: la exclusión *plena* de la moralidad o del "moral point of view" del ámbito del derecho y de la política atentaría contra el *imperativo ético de la corresponsabilidad discursiva* acerca de las consecuencias de todas las actividades, principalmente las colectivas²⁸⁹. Esta constatación no significa, sin embargo, que sea en la *parte A* ético-discursiva -la parte que da cuenta precisamente del sentido de la moralidad o del "moral point of view"- donde deban enmarcarse los ámbitos de la política y el derecho; sólo en la *parte B*, que asume la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad, tales cuestiones pueden encontrar la justificación ético-normativa requerida.

Frente al rechazo habermasiano de la necesidad de una arquitectónica ético-discursiva en dos partes, Apel entenderá que justamente el tratamiento de las relaciones normativas entre moralidad y derecho, en el contexto de una ética "política" de la responsabilidad, exige esa división arquitectónica. Desde este punto de vista, puede decirse que es concretamente la relación entre moral, derecho y política la que justifica la subdivisión de la parte B en B¹ y B². Ya el mismo Apel reconoce que su primera propuesta acerca de la necesidad de una arquitectónica ético-discursiva surgió de los

²⁸⁸ - "Zwar bin ich schon in vager Form davon ausgegangen, daß dem *Recht* eine gewisse *Systemautonomie* zukommt, und vor allem von der Voraussetzung, daß das *Recht* gewissermaßen zwischen *Moral und Politik* seinen Ort hat, genauer: daß seine Affinität mit der *Politik* der Grund dafür ist, daß es- als politisches Recht- von der *Moral* unterschieden werden muß, und andererseits seine Affinität zur *Moral* der Grund dafür, daß es nicht -wie z.B. bei Carl Schmitt- der *Politik* untergeordnet werden darf", *ibidem*, p. 37.

²⁸⁹ - Vid. *ibidem*, p. 32.

primeros trabajos que Habermas dedicó al tema de la *Filosofía del derecho*. En ellos Habermas quería refutar el punto de vista sostenido por M.Weber, N.Luhmann y los teóricos del derecho positivo acerca de la necesaria independencia entre derecho y moral sin tener que renunciar, sin embargo, a lo que estos autores presuponen sobre la diferenciación evolutivo-cultural entre ambas esferas; es decir, defender la legitimación filosófico-moral de las normas jurídicas *qua* normas vinculantes sin tener que sostener principios metafísico-substanciales en el sentido del derecho natural tradicional. A tal efecto -a juicio de Habermas- basta con el establecimiento de un mecanismo procedimental de fundamentación de normas formalmente jurídicas a partir de la racionalidad de la argumentación, fundamento de la misma ética discursiva; es decir, a partir del principio de la formación argumentativa del consenso bajo condiciones de igual legitimidad y responsabilidad. Para Apel, desde esta perspectiva Habermas puede ciertamente reconstruir de manera postmetafísica los presupuestos internos de los principios de la moral que subyacen al sistema jurídico del derecho²⁹⁰.

Sin embargo, es precisamente a la luz de este planteamiento que se presenta claramente la cuestión -decisiva para Apel- acerca de la posible justificación *ética* del reconocimiento necesario de las "competencias de coacción" que debe poseer el estado de derecho si se pretende que el sistema jurídico funcione como tal. El problema que se plantea es el siguiente: si sostenemos, como Apel cree justificado, una legitimación *filosófico-moral* de las normas jurídicas pero, al mismo tiempo, una diferenciación de planos -podríamos decir- entre ética y derecho (en el sentido de que para la primera únicamente reconocemos la "fuerza vinculante de la argumentación" en los procesos de fundamentación de normas, mientras que en el segundo añadimos la "fuerza coactiva inherente a las normas jurídicas") difícilmente podremos establecer una justificación *ética* de la *diferencia* entre derecho positivo y moral. Pues entonces: o bien el seguimiento de las normas jurídicas se apoya únicamente en la fuerza del *reconocimiento* de los participantes en el discurso *argumentativo* de fundamentación y entonces no puede darse ningún problema de la justificación del carácter *coactivo* de las normas jurídicas (se trataría de un mero carácter accidental, a superar con el tiempo, con lo que no habría diferencias entre normas morales y jurídicas); o bien se apoyan exclusivamente en la

²⁹⁰ - Vid. *ibidem*, p. 38.

fuerza de la *coacción* y entonces no puede darse ningún problema de justificación *ética* del carácter coactivo de las normas jurídicas (no se trataría ya propiamente de normas sino de mecanismos efectivo-causales de la naturaleza)²⁹¹.

Esta dificultad es patente para el caso de un tipo de justificación *ético-discursiva* como la propuesta por Habermas en su momento, pero ya lo era para el mismo Kant a partir del *dualismo metafísico* presupuesto en su filosofía del derecho. Kant entiende que la autodeterminación racional de la voluntad según las leyes de la razón práctica constituye la esfera de la moralidad en la que se ejerce la libertad interna sin ningún tipo de coacción, a no ser la del puro deber (*autocoacción* interna a diferencia de la coacción externa propia del derecho). Pero en el terreno *fenoménico* de la convivencia entre voluntades distintas, inevitablemente nuestras acciones topan con las acciones de los que nos rodean. Se trata entonces del problema de conciliar la exigencia de nuestro deber ser moral, y por tanto la manifestación de nuestra libertad interna, con el "mundo sensible" de las acciones que no son morales, esto es, que *no* resultan de la autodeterminación racional de la voluntad²⁹². Kant concluye entonces que es necesario -para salvaguardar la moralidad- un orden jurídico (derecho) cuyas condiciones son posibles gracias al estado. De ese modo las normas jurídicas poseen, sin embargo, tanto el estatuto de "limitaciones de la libertad", *éticamente justificadas* para seres libres miembros del mundo nouménico, como, al mismo tiempo, el estatuto de "mecanismos causales" propios del mundo empírico:

"Kant *distribuye* en cierta manera el problema de la justificación del derecho, por un lado, en los sujetos libres e inteligibles y, por otro, en los objetos empíricos de la efectividad del derecho; y esto, sin embargo, frente a su propio convencimiento de que la moral y el derecho únicamente pueden tener sentido para *seres finitos* que ni son seres puramente

²⁹¹ - Vid. *ibidem*, p. 39.

²⁹² - "¿Cómo es posible la realización en la convivencia de la pretensión dada con la idea de libertad? Es decir, ¿cómo puede el hombre hacer real la autonomía, que es «el fundamento de la dignidad del hombre y de toda naturaleza racional», en un mundo en el que su obrar entra en colisión y es limitado por el obrar de los demás hombres? ¿No habrá que concluir, más bien, que la exigencia contenida en el concepto de libertad no es una exigencia incondicionada, sino, al contrario, sólo relativa a las posibilidades de su realización en el mundo sensible?", GONZÁLEZ VICÉN, F. [1984], pp. 41-42 (la cita del texto es de Kant).

racionales o libres ni seres puramente naturales (como los animales)"²⁹³.

El mismo Kant, en las primeras páginas de su *Teoría del Derecho*, establece una división tajante entre el ámbito de la moralidad y el ámbito del derecho, es decir, entre *normas morales* y *normas legales*. Desde la perspectiva de la "forma de la obligación", puede decirse, según Kant, que ley jurídica es aquélla

"(...) que exige tan sólo la adecuación de la conducta humana al esquema contenido en la norma; ley moral, en cambio, la que, además, exige que el cumplimiento de la norma tenga lugar por respeto a la ley, de tal suerte que sea éste el motivo determinante del obrar"²⁹⁴.

Esta doble estructura puede describirse también, en palabras de Kant, señalando que «la obligación moral se diferencia esencialmente de la obligación jurídica, en que en esta última es posible moralmente una coacción externa, mientras que la primera, en cambio, descansa sólo en la libre autoacción»²⁹⁵; o bien, que «la legislación moral (...) es aquélla que no puede ser externa, y jurídica la que sí puede serlo»²⁹⁶. El derecho es entonces lo que suple, para hacer posible la sociabilidad humana, la realización no perfecta de la moralidad ("insociable sociabilidad"), lo cual quiere decir que en una sociedad perfecta, en la que todos sus miembros se comportasen siempre moralmente, no haría falta ningún derecho. Tal sería lo propio del *reino de los fines*, en donde sus miembros coincidirían en las mismas leyes morales que fuesen resultado de la autodeterminación racional de sus voluntades.

Ahora bien, en opinión de Apel este *dualismo metafísico* de Kant no puede sostenerse si se quiere precisamente ser fiel a su intuición acerca de la necesidad *conjunta* del derecho y de la moral para seres finitos, lo que nos remite a la dialéctica

²⁹³ - "Kant *verteilt* also gewissermaßen das Rechtfertigungsproblem des Rechts auf die intelligiblen Freiheitssubjekte einerseits und die empirischen Objekte der Wirksamkeit des Rechts andererseits -dies aber entgegen seiner eigenen Einsicht, daß Moral und Recht nur für *endliche Wesen* Sinn haben können, die weder reine Vernunft- bzw. Freiheitswesen noch reine Naturwesen -wie die Tiere-sind", APEL, K.-O. [1992b], p. 40.

²⁹⁴ - GONZÁLEZ VICÉN, F. [1984], p. 57.

²⁹⁵ - KANT, I., *Tugendlehre* (citado en GONZÁLEZ VICÉN, F. [1984], p. 57).

²⁹⁶ - KANT, I., *Rechtslehre* (citado en GONZÁLEZ VICÉN, F. [1984], p. 57).

entre comunidad real e ideal de comunicación propia de nuestra *conditio humana*. Apel entiende entonces que, por un lado, no se debe partir únicamente de una concepción del estado de derecho exclusivamente basado en la "fuerza coactiva" de las normas jurídicas -lo que haría posible, en expresión de Kant, un orden jurídico incluso para un "pueblo de demonios" (*Volk von Teufeln*)- sino que debe considerarse como "fundamento del derecho" algún tipo de *vinculación ética intersubjetiva* públicamente reconocible y compartida: Apel se refiere con ello, por ejemplo, a algo parecido a un "sentido para la justicia" (Rawls) que, con seguridad, siempre debe ser adicionalmente motivado. Lo que quiere decir, por otro lado, que las normas jurídicas, junto a su coacción jurídica impuesta por el estado, deben poder ser reconocidas como *moralmente fundamentadas* por parte de los ciudadanos para que aporten la correspondiente motivación que precisan. Desde la perspectiva de la filosofía del derecho esto quiere decir que

"(...) deben tenerse en cuenta dos cosas: la *validez normativa* y la posible *imponibilidad* del derecho se apoyan tanto en el posible -esto es: moralmente fundable- *reconocimiento* de las normas jurídicas como también en la *coacción* ligada a ellas. Sin embargo, ¿cómo la *coacción* de las normas jurídicas -que descansa en la *violencia* cuyo monopolio tiene el estado (y en esa medida en el *dominio*) y no precisamente en la convicción libre de dominación por medio de argumentos- puede ser ella misma justificada de manera ética, para más señas, de manera *ético-discursiva*? ¿No puede esa exigencia de justificación conducir al requerimiento de una autonegación de la ética discursiva, a saber: del principio procedimental de la *formación del consenso por medio de la coacción no coactiva de los argumentos*?"²⁹⁷.

Con estas cuestiones, Apel formula claramente el problema que pretende abordar en B¹: hasta qué punto puede la ética discursiva *fundamentar* la justificación ética que requieren las normas jurídicas en tanto que asociadas a la coacción propia del estado

²⁹⁷ - "(...) man muß davon ausgehen, daß beides: die *normative Geltung* und die mögliche *Durchsetzbarkeit* des Rechts sowohl auf der möglichen -d.h. moralisch begründbaren- *Annerkennung* der Rechtsnormen als auch auf dem mit ihnen verbundenen *Zwang* beruht. Wie aber kann der *Zwang* der Rechtsnormen, der auf staatlich monopolisierter *Gewalt* und insofern auf *Herrschaft* beruht und gerade nicht auf herrschaftsfreier Überzeugung durch Argumente, selber ethisch -vollends *diskursethisch*- gerechtfertigt werden? Muß diese Rechtfertigungszumutung nicht auf die Forderung einer Selbstverneinung der Diskursethik, nämlich: des prozeduralen Prinzips der *Konsensbildung durch den zwanglosen Zwang der Argumente*, hinaulaufen?", APEL, K.-O. [1992b], p. 40.

de derecho. Para desarrollar este objetivo Apel parte de la tesis de O.Höffe²⁹⁸, según la cual la orientación teórico-discursiva hacia un tipo de legitimación basada en la "coacción no coactiva del mejor argumento" y a una motivación basada en el "reconocimiento por convicción racional" excluye de antemano una posible solución a la cuestión de la fundamentabilidad moral de la competencia coactiva, lo que excluiría a la ética discursiva como instancia de justificación factible. Apel cree que Höffe formula bien esta paradoja inherente a la ética discursiva en el contexto del derecho y sostiene que el planteamiento de Habermas no ha podido superarla. Sólo una división arquitectónica puede salvar -a juicio de Apel- las pretensiones que la ética discursiva sostiene de fundamentar un tipo de legitimación ético-normativa para el derecho (en especial para su carácter coactivo). Ahora bien, tal pretensión es imposible si la ética discursiva se mantiene exclusivamente -como en el caso de Habermas- en la perspectiva *deontológica* propia de la *parte A*; lo que entonces, con razón, puede ser denominado por Höffe como "anarquismo utópico" ético-discursivo. El planteamiento de Apel al respecto es el siguiente:

"La ética discursiva parte -a mi juicio con razón- del conocimiento *trascendental-reflexivo* de que, en el «discurso liberado de la acción» -en una palabra, en el nivel de la filosofía-, hemos reconocido necesariamente ya siempre que nuestra argumentación, la cual debe conducir a resultados consensuales, debe hacerse valer *idealiter* de manera *libre de dominio y de violencia*. (En este contexto de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del discurso se da asimismo -a mi juicio- la comprensión de la necesidad, por principio, de la separación analítica entre comunicación orientada al entendimiento y comunicación orientada estratégicamente al éxito.) Ahora bien, de esta fundamentación pragmático-trascendental de la *-idealiter* necesaria- libertad de dominio y de estrategia del *discurso* no se sigue de ninguna manera la circunstancia de que, fuera del discurso ideal y *liberado de la acción*, toda convivencia humana deba o tenga que ser reglada de manera libre de dominio y de violencia"²⁹⁹.

²⁹⁸ - Apel se refiere al planteamiento desarrollado por HÖFFE, O. [1987], donde este autor intenta establecer una tercera alternativa al problema de la justificación ética del derecho que se opone tanto al punto de vista del *positivismo jurídico* -en lo que coincide con Habermas- como al punto de vista más propio de la ética discursiva, calificado por el mismo Höffe como el de una *utopía anarquista de la libertad de dominio* característica de las "teorías discursivas institucionalmente libres", vid. APEL, K.-O. [1992b], p. 41.

²⁹⁹ - "Die Diskursethik geht m.E. zu Recht von der *transzendentalreflexiven* Einsicht aus, daß wir im «handlungsentlasteten Diskurs» -letzlich auf der Ebene der Philosophie- immer schon notwendigerweise

Llegados a este punto la situación es la siguiente: se trata de poder *fundamentar éticamente* la situación humana de que no sólo se permita la interacción estratégica y no comunicativa (en el sentido ideal ético-discursivo de la *parte A*) sino que tal modo de interacción sea *exigible* (jético-responsablemente!) en determinadas circunstancias. Esta problemática será la problemática propia de la *parte B* vista desde la perspectiva de una "aplicación políticamente responsable (en el más amplio sentido) de la ética discursiva"³⁰⁰, que, en el ámbito de la filosofía del derecho, deberá justificar la *competencia coactiva del estado*: tal será el cometido de la parte B¹ de la ética discursiva.

La parte B¹ de la ética discursiva, en tanto que justificación del "poder anti-poder" o "violencia anti-violencia" (*Anti-Gewalt Gewalt*) de la política, se fundamenta *pragmático-transcendentalmente* a partir de la reflexión sobre los presupuestos normativos pertenecientes a la "estructura de entrecruzamiento" (*Verschränkungsstruktur*) entre la comunidad real e ideal de comunicación, presupuestos que siempre hemos de *reconocer* en tanto que participantes en el juego lingüístico de la argumentación. Así puet,

"(...) en tanto que seres que argumentamos, podemos y tenemos que reflexionar sobre la circunstancia de que siempre hemos de presuponer conjuntamente tanto las presuposiciones de un *discurso ideal* -es decir, las normas básicas de una *comunidad ideal de comunicación* contrafácticamente anticipada- como el hecho de la *diferencia* entre estas condiciones y las correspondientes *condiciones del discurso real y de la interacción* en la *comunidad real de comunicación*. En esta estructura de entrecruzamiento se basa el que, por un lado, hayamos reconocido ya siempre las *normas de la formación no violenta del consenso* a causa de la «coacción

anerkannt haben, daß unsere Argumentation, die zu konsensfähigen Ergebnissen führen soll, idealiter *herrschafts- und gewaltfrei* zur Geltung gebracht werden sollte. (In diesen Zusammenhang der Reflexion auf die Bedingungen der Möglichkeit des Diskurses gehört m.E. auch die Einsicht in die prinzipielle Notwendigkeit der analytischen Trennung von verständigungsorientierter und strategisch erfolgsorientierter Kommunikation.) Doch aus dieser transzendentalpragmatischen Begründung der idealiter notwendigen Herrschafts- und Strategiefreiheit des *Diskurses* folgt keineswgs umstandlos, daß außerhalb des idealen, *handlungsentlasteten* Diskurses alles menschliche Zusammenleben herrschafts- und gewaltfrei geregelt sein kann oder soll" (APEL, K.-O. [1992b], p. 44). Apel reconoce que en esta circunstancia se revela una limitación antropológica de la libertad humana para la acción, lo que implica el reconocimiento, por un lado, de que debe recíprocamente renunciarse a una total libertad de acción en casos de conflicto, y de que, por otro, la realización de esta renuncia recíproca a la libertad es apenas concebible sin la delegación de las competencias de dominio a una tercera instancia independiente (Höffe), vid. *ibidem*, p. 45.

³⁰⁰ - TVED, p. 169.

no coactiva de los argumentos»; por otro lado, sin embargo, la *corresponsabilidad* de tener que solucionar aquellas tareas de la praxis específicamente política (de la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación de la formación no violenta del consenso) que son resultado de la no exigibilidad (esto es: de la no responsabilizabilidad) del seguimiento de normas ideales acerca de la formación no estratégica del consenso en las situaciones comunicativas distorsionadas mediante la violencia. En esos casos (...) se puede exigir moralmente practicar *contraestrategias estratégicas* o el *ejercicio de una violencia anti-violencia*; y esto en consonancia con la anticipación contrafáctica del carácter consensuable de esta praxis por parte de todo miembro de una comunidad ideal discursiva de quien se puede suponer que posee, mediante un intercambio ideal de rol, la capacidad de colocarse en la respectiva situación de los actores responsables"³⁰¹.

Vemos cómo la respuesta de Apel a la problemática de la *competencia coactiva del estado* se formula desde la perspectiva de la *justificación* de posibles "contraestrategias estratégicas" (*Strategiekonterstrategie*) o usos de una "violencia anti-violencia" (*Anti-Gewalt Gewalt*) que se plantean, sin embargo, elevando una pretensión de validez a hacer *consensuable* en la comunidad *ideal* (ilimitada) de comunicación contrafácticamente anticipada:

"La respuesta ético-discursiva estribaba en que, en *situaciones de interacción estratégicamente deformada* o en *situaciones comunicativas*, puede moralmente exigirse la aplicación de un poder abierto o encubierto (por ejemplo, mediante el engaño) como *violencia anti-violencia* o como *contraestrategias estratégicas*. Analizado con mayor precisión, el núcleo de la respuesta estriba en que una acción *estratégica*, que como tal no puede naturalmente ser al mismo tiempo *efectiva* e inmediatamente

³⁰¹ - "(...) daß wir als Argumentierende darauf reflektieren können und müssen, daß wir immer zugleich die Präsuppositionen eines *idealen Diskurses* -insofern die Grundnormen einer kontrafaktisch antizipierten *idealen Kommunikationsgemeinschaft*- und die Tatsache der *Differenz* zwischen diesen Bedingungen und den jeweiligen *realen Diskurs- und Interaktionsgemeinschaft* voraussetzen müssen. Auf dieser Verschränkungsstruktur beruht es, daß wir einerseits immer schon die *Normen der gewaltfreien Konsensbildung* aufgrund des «zwanglosen Zwangs der Argumente» anerkannt haben, andererseits aber auch die *Mitverantwortung* für die Lösung derjenigen Aufgaben spezifisch politischer Praxis (letztlich der langfristigen Herstellung der Anwendungsbedingungen gewaltfreier Konsensbildung in durch Gewalt verzerrten Kommunikationssituationen) ergeben. Hier kann es (...) moralisch geboten sein, *Strategiekonterstrategien* bzw. *Anti-Gewalt-Gewaltausübung* zu praktizieren; und dies durchaus im Einklang mit der kontrafaktischen Antizipation der Konsensfähigkeit dieser Praxis für alle Mitglieder einer idealen Diskursgemeinschaft, von denen man ja unterstellen kann, daß sie sich durch idealen Rollentausch in die jeweilige Situation der verantwortlich Handelnden hineinversetzen können", APEL, K.-O. [1992b], pp. 56-57.

consensuable para los miembros reales de la interacción, sí que puede ser consensuable de manera absoluta para los miembros contrafácticamente presupuestos de una comunidad ideal de comunicación, en la medida en que la condición del *desempeño de una violencia anti-violencia* y además ciertas condiciones de una *estrategia a largo plazo para la realización de las condiciones de aplicación de procedimientos puramente discursivos de solución de conflictos* puedan ser acreditadas satisfactoriamente. De esta manera, quien actúa *responsablemente* en el sentido de la *parte B* de la ética puede y debe apelar, pues, también a un *consenso alcanzado discursivamente y anticipado de forma contrafáctica*"³⁰².

Este es el problema de la parte B¹: ofrecer una estructura formal de fundamentación para la justificación normativa, en el sentido del *postulado de la formación del consenso* de la ética discursiva, incluso para la coacción del derecho y de la violencia sancionadora del estado³⁰³. El contexto de esta problemática a la que Apel intenta dar respuesta mediante una "ampliación arquitectónica" del planteamiento de fundamentación última de la ética discursiva consiste en diferenciar lo que en Habermas -como tendremos ocasión de comprobar³⁰⁴- es una tendencia a la *juridización de la ética discursiva*; es decir: a la identificación entre normas morales y normas jurídicas. Apel, sin embargo, pretende fundamentar en qué consiste la especificidad de las normas jurídicas preguntándose

"(...) de qué modo debe la ética discursiva, mediante su postulado central del carácter universal consensuable de las normas válidas, justificar en un discurso libre de coacción incluso la competencia coactiva del estado, la cual resulta específicamente válida para *las normas jurídicas*, a

³⁰² - "Die diskursethische Antwort lag darin, daß es in *strategisch verzerrten Interaktions- bzw. Kommunikationssituationen* moralisch geboten sein kann, offene oder versteckte Gewalt (z.B. Täuschung) als *Anti-Gewalt Gewalt* bzw. als *Strategiekonterstrategie* anzuwenden. Genauer analysiert liegt die Pointe der Antwort darin, daß ein *strategisches Handeln*, das als solches unter den realen Interaktionspartnern natürlich nicht zugleich *effektiv* und unmittelbar *konsensfähig* sein kann, für die kontrafaktisch vorausgesetzten Mitglieder einer idealen Kommunikationsgemeinschaft durchaus konsensfähig sein kann -dann nämlich, wenn die Bedingung der *Anti-Gewalt Gewaltausübung* und darüber hinaus gewisse Bedingungen einer *langfristigen Strategie der Realisierung der Anwendungsbedingungen für rein diskursive Konfliktlösungsverfahren* als erfüllt angesehen werden können. Insofern kann und muß sich also auch der im Sinne von *Teil B* der Ethik *verantwortlich* handelnde Mensch auf einen *kantrafaktisch antizipierbaren, diskursiv erzielbaren Konsens* berufen", *ibidem*, p. 46.

³⁰³ - Vid. *ibidem*.

³⁰⁴ - Cf. *infra* el § 13.3.

diferencia de lo que es válido para las normas morales"³⁰⁵.

La respuesta de Apel hace referencia a la necesidad -aparentemente paradójica- de la autolimitación del principio ético-discursivo en el sentido de una mediación estratégicamente efectiva entre la formación libre de coacción del consenso y la coacción de contraestrategias estratégicas, mediación que asimismo debe ser -*idealiter*- consensuable³⁰⁶. Ahora bien, conviene precisar la perspectiva específica en la que Apel sitúa su propuesta, pues advierte con lucidez que la justificación ética del carácter coactivo del derecho (y, por tanto, del estado) -justificación que representa sin duda una conquista de la evolución cultural- no sustituye al "estado de naturaleza" de Hobbes sino a la situación prejurídica y preestatal de las eticidades no diferenciadas. De cara a aclarar en qué consiste el logro -nada evidente- del estado de derecho, la perspectiva adoptada por Apel es, una vez más, la de Kant:

"El estado de derecho no ha hecho posible realmente -como sugiere la posición de Hobbes hasta la actualidad- una convivencia pacífica de hombres que sólo persiguen sus intereses estratégicos. (Esta suposición, agudizada por Kant -la idea de que un estado de derecho debería poder adaptarse «a un pueblo de demonios, con tal de que tuvieran entendimiento»- representa, por así decirlo, una utopía negra; pues, en ese estado el soberano tendría que ser también un demonio con entendimiento; así que todos los ciudadanos cerrarían el contrato social y de poder, al igual que cualquier otro contrato, con una reserva criminal. Dicho con brevedad: el «estado de naturaleza» del *bellum omnium contra omnes*, que imaginó Hobbes, no se modificaría en absoluto.) Lo que ha hecho posible el estado de derecho es, más bien, esto otro: bajo la protección del estado de derecho investido con el monopolio del poder, los hombres -que no son nunca sólo sujetos de la acción estratégica («lobos», en el sentido de Hobbes), sino que son seres que viven en una «sociabilidad insociable» (Kant) con propensión a los confictos y con «sentido de la justicia» (Rawls)- pueden *realizar* (es decir, *responsabilizarse de*) la acción moral en mucha mayor medida que antes, aunque el estado sólo les exija conductas externamente conformes con la ley, pero no acciones morales «por deber»"³⁰⁷.

³⁰⁵ - "Wie soll die Diskursethik mit ihrem zentralen Postulat der universalen Konsensfähigkeit gültiger Normen in einem zwangsfreien Diskurs auch die Zwangsbefugnis des Staates rechtfertigen, die mit der *Gültigkeit von Rechtsnormen*, im Unterschied zur Gültigkeit moralischer Normen, spezifisch verbunden ist", APEL, K.-O. [1992b], p. 56.

³⁰⁶ - Vid. *ibidem*, pp. 57-58.

Debe mantenerse, por tanto, la distinción kantiana entre "moralidad" y "legalidad", la cual permite precisamente la actuación *moral* del sujeto bajo el amparo del estado en tanto que "institución" (Gehlen) responsable de las sanciones frente a la transgresión de la ley. La auténtica conquista cultural no estriba ya -como en Hobbes- en la búsqueda de una seguridad para el mantenimiento de la paz, es decir, para la protección del cuerpo o de la vida, sino más bien en que la necesidad "política" de la "mediación responsable" de la conducta ético-consensual y estratégica le ha sido, en gran parte, retirada al individuo. En una palabra: el *estado de derecho* se concibe en cierta manera como *mediación responsable* entre *moralidad* y *política* que, yendo ciertamente más allá de Hobbes, supera asimismo las aporías inherentes al *dualismo metafísico* de Kant³⁰⁸ (aunque persiste, sin embargo, la necesidad de la posible *institucionalización de un orden jurídico cosmopolita*, como ya Kant precisó)³⁰⁹.

Por tanto, una vez fundamentado el sentido normativo de la relación entre moralidad y derecho en el contexto de una ética *política* de la responsabilidad, Apel establece, a modo de resumen³¹⁰, el sentido de su división arquitectónica para la ética discursiva como sigue:

1. El ámbito propio de la aplicación tanto del *derecho* como de la *política* es el de la *parte B* de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad³¹¹.
2. Ello no significa, sin embargo, que la *parte A* de la ética discursiva referida al postulado del consenso *qua* principio ideal de universalización (y que representa el punto de vista de la *moralidad*) quede derogada, sino simplemente *complementada* y

³⁰⁷ - Vid. TVED, pp. 174-175.

³⁰⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1992b], pp. 58-59.

³⁰⁹ - Vid. *ibidem*, p. 60.

³¹⁰ - Vid. *ibidem*, pp. 60-61.

³¹¹ - "El logro, moralmente relevante, del Estado de derecho (que, en su coincidencia histórica y de desarrollo con la moral postconvencional de principios se ha diferenciado de la «eticidad» preilustrada) es ya un fenómeno que no puede ser fundamentado, es decir, justificado normativamente en el marco de la *parte A* abstractivo-ideal de la ética discursiva. Pues el precio que hay que pagar para que el Estado de derecho haga posible la moral consiste, precisamente, en que hay que fundamentar e imponer aquellas normas cuya validez (legítimamente imponible) ya no se basa -como se prevé idealmente en la fundamentación ético-discursiva de las normas- solamente en el reconocimiento (aceptación) no violento (sin sometimiento) por parte de los afectados, sino más bien en el reconocimiento por parte de los afectados y de la fuerza coactiva del estado de derecho", TVED, p. 175.

calificada³¹².

3. Así pues, esta diferenciación establecida entre *moralidad*, *derecho* y *política* confirma y refuerza el carácter *fundamentador* de la arquitectónica ético-discursiva:

- La *parte A* trata de la fundamentación del principio procedimental ideal acerca de la solución de todos los problemas ético-normativos desde la idea regulativa de la formación discursiva -es decir, mediante mecanismos puramente argumentativos y no estratégicos sino libres de violencia- del consenso.

- La *parte B¹* trata de la fundamentación (o legitimación) moral de las "competencias de coacción" del estado de derecho y, en esa medida, de la validez -apoyada asimismo en la coacción- de las normas jurídicas.

- Finalmente, la *parte B²* trata de la mediación éticamente responsable de la *moralidad* en sentido restrictivo (en el sentido propio de la *parte A*) con la acción *estratégica* en el más amplio sentido de lo que cabe denominar como *política responsable*. A la reflexión de esta última parte nos vamos a dedicar en el próximo apartado.

§ 8.3. Hacia un imperativo ético de la corresponsabilidad discursiva (parte B²): el principio formal de complementación de la estrategia político-moral de la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación de A² (o la concepción de una mediación responsable entre ética de principios e historia desde la perspectiva postkantiana de la idea de progreso moral).

Como tránsito hacia la segunda parte de nuestra investigación, en este apartado nos centraremos en aquello que, a nuestro entender, constituye la cuestión primordial de la *parte B*: la interpretación de la ética discursiva *qua* ética no-abstracta de principios *referida a la historia*. También para esta interpretación Apel sostiene la necesidad de lo que hemos denominado un imperativo ético de la corresponsabilidad discursiva

³¹² - "Es cierto que se supone que *esta* fuerza coactiva -¡legítima!- es *susceptible de consenso (reconocible)* por todos los afectados; precisamente ahí está la fundamentación (justificación normativa) del poder sancionador de las normas jurídicas mediante la ética discursiva. En el sentido de la *parte B de la fundamentación* de la ética discursiva, esta fundamentación se presenta ya como una ética de la responsabilidad referida a la historia, que cuenta con que no se den las condiciones de aplicación de la *parte A* ideal-abstracta *de la fundamentación* de la ética discursiva -la regulación de todos los conflictos mediante discursos no violentos (sin sometimiento)- y justifica la violencia legítima como antiviolencia, eficaz también estratégicamente", *ibidem*.

específico para la parte B²: se trata, en palabras de Apel³¹³, del *principio formal de complementación de la estrategia político-moral de la realización a largo plazo de las condiciones de aplicación de A²*. Continuamos así profundizando en aquellos aspectos centrales que surgen cuando nos referimos al problema de la aplicación de una *ética postconvencional* considerada por Apel como *necesaria y posible* para nuestro tiempo. En particular queremos insistir, al final de este capítulo II, en el tratamiento *histórico* del problema de la aplicación como una concreción más de la dialéctica entre historicidad fáctica e idealidad ahistórica que caracteriza la mediación entre comunidad real y comunidad ideal de comunicación, siempre manteniéndonos dentro del enfoque pragmático-trascendental. Del mismo modo que en los apartados anteriores, el problema ahora de una aplicación *históricamente considerada* de la ética discursiva surge igualmente de la exigencia de una comprensión de la propuesta apeliana en el sentido postweberiano de una *ética de la responsabilidad* (atenta al problema de las consecuencias de la aplicación de una ética postconvencional de principios), exigencia que -como ya se insinuaba en el mismo "artículo fundacional" de manera poco profundizada- era resultado de la tensión dialéctica producida por la necesidad de plantear el problema moral específico de la realización de las condiciones de aplicación de la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real³¹⁴.

En este apartado trataremos cómo la propuesta ético-discursiva de Apel aborda la cuestión de la *mediación entre ética de principios e historia* ante la constatación de la *diferencia existente* (D) entre la comunidad ideal y la comunidad real de comunicación. Tal mediación entre ética de principios e historia quedará explicitada en una serie de *principios teleológicos* propios de B² que funcionan como *principios regulativos específicamente referidos a la dimensión histórica* y que Apel va a presentar como principios complementarios del principio más general de la *mediación entre racionalidad comunicativa y racionalidad estratégica* ya visto; todos ellos principios siempre derivados de la reflexión sobre el *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación y que, por tanto, constituyen una concreción, en la *parte B*, del principio procedimental ético-discursivo fundamentado en la *parte A*. Sin embargo -y como tránsito a la segunda parte

³¹³ - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 52.

³¹⁴ - Vid. DV, p. 9.

de nuestra investigación- daremos cuenta asimismo de las líneas principales de lo que, a nuestro juicio, supone una interpretación más amplia del sentido y alcance de la *parte B* de la ética discursiva, interpretación sugerida por el mismo Apel aunque no desarrollada sistemáticamente³¹⁵ y que consiste en la definición de un programa de *colaboración (cooperación interdisciplinaria) entre filosofía (moral) y ciencias sociales históricas (crítico-reconstruktivas)*³¹⁶. Dicho programa de colaboración se propone llevar a cabo una *reconstrucción interna -normativamente vinculante- de la historia humana* bajo la idea regulativa de *progreso moral*³¹⁷, como posible objeto de una *hermenéutica crítico-normativa* fundada pragmático-trascendentalmente en el *a priori* de la comunidad de comunicación³¹⁸. Así podemos decir que el amplio programa de una *mediación entre ética de principios e historia* acaba concretándose en una nueva tarea para la filosofía moral consistente en la propuesta de una *mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica*³¹⁹. Este programa sería el resultado del intento apeliano de proseguir el empeño de la "teoría crítica" de una manera nueva: se trataría de presentar como alternativa a la *filosofía especulativa de la historia* una fundamentación de la ética

³¹⁵ - Vid. la crítica de H. Albert sobre este aspecto en ALBERT, H. [1994], p. 93.

³¹⁶ - Vid. DV, pp. 438, 472; TVED, pp. 169-170.

³¹⁷ - Vid. DV, pp. 376 (74), 439, 455, 460-461, 466-467. La función de una *idea regulativa* en este contexto estriba "en colocarnos continuamente sobre el camino, dirigir nuestras experiencias y nuestro proceso de progreso, y esto también en lo que concierne a nuestros intentos éticos de mejorar la sociedad y de disminuir la diferencia entre comunidad real e ideal de comunicación. Pero este intento no está asociado a la expectativa de que alguna vez tenga que conducir a un resultado definitivo", APEL, K.-O. [1994a], p. 258.

³¹⁸ - Por tanto, entendemos por ciencias reconstructivas aquellas disciplinas, propias del ámbito de las ciencias sociales y de la historia principalmente, que tienen como objeto el estudio, *desde una perspectiva normativa*, es decir, *crítico-racional*, de determinados procesos histórico-sociales. Así, mediante un tratamiento discursivo de las pretensiones de validez de las manifestaciones humanas, "las reconstrucciones racionales pueden explicar los casos desviados, y con esta autoridad legislativa indirecta también pueden aspirar a ejercer una función crítica. En la medida en que las reconstrucciones racionales hacen que las diferenciaciones entre las pretensiones de validez trasciendan las fronteras tradicionales, pueden determinar nuevas pautas analíticas y adoptar en consecuencia una función *reconstructiva*. Y si conseguimos analizar condiciones de validez muy generales, pueden darse reconstrucciones racionales que pretendan describir universales y, por lo tanto, representar un conocimiento *teórico* competitivo" (HABERMAS, J. [1983], p. 41 [45]). Tal será el fundamento para una *hermenéutica normativa* éticamente relevante.

³¹⁹ - Vid. DV, p. 102.

en conexión con la fundamentación de una hermenéutica crítica³²⁰. Pretendemos probar en esta investigación que tal enfoque concreta la principal dimensión de la *parte B* de la ética discursiva.

Prosiguiendo con la presentación de la arquitectónica ético-discursiva de Apel en todas sus partes, vamos a centrarnos ahora, en un primer momento, en el planteamiento ético-discursivo referido a la dialéctica entre *conservación de la comunidad real de comunicación y realización (aproximativa) de la comunidad ideal de comunicación*; planteamiento que queda formulado, como ya hemos adelantado, en forma de unos principios -de carácter teleológico- específicos para la parte B² [1]; a continuación, analizaremos el posible *carácter aporético* de la no superación, por principio, de la diferencia entre comunidad ideal y comunidad real [2]; no obstante, precisamente este análisis va a ampliar la perspectiva para una interpretación de la *parte B* de la ética discursiva como *fundamento de una mediación responsable entre ética de principios e historia desde la idea postkantiana de progreso moral* [3].

[1] Comencemos por recordar que, de manera significativa, Apel ha partido, en el desarrollo de la *parte B* de la ética, de la necesidad de una *mediación entre racionalidad consensual-comunicativa y racionalidad estratégica* como primer paso para el establecimiento de una *ética de la responsabilidad* políticamente relevante³²¹. Apel entiende que con este principio para enjuiciar determinadas situaciones de la posible aplicación del postulado (U)

"(...) se ha llevado hasta sus últimas consecuencias el principio de universalización de la ética del discurso, más allá del ámbito de ejercicio posible, por el momento, de la interacción consensual. Pero con esta

³²⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1992c], p. 248; asimismo [1989c], pp. 22-23.

³²¹ - El *principio de la mediación racionalidad comunicativa y racionalidad estratégica* representa para Apel, como ya sabemos, el problema filosófico de una *ética política*. Se trata de mediar la disponibilidad al tratamiento consensual de los conflictos intersubjetivos con la disponibilidad para la acción estratégica, en la medida en que resulta un auténtico deber moral de la ética de la responsabilidad *no* presuponer necesariamente que en toda situación argumentativa se cumplen ya las condiciones comunicativas ideales. En este sentido, en la medida en que representamos los intereses de sistemas de autoafirmación *debemos* actuar en solidaridad responsable para con ellos. Ahora bien, la mediación entre ambas racionalidades debe ser *normativa* si la propuesta ético-discursiva no quiere perder su contenido moral (cf. *supra* el § 8.1).

disponibilidad para dominar adecuadamente la situación mediante soluciones de emergencia (que tienen su contrapartida política, en cierto modo, en la disponibilidad para una dirección, moralmente representable, de la crisis) no ha quedado suficientemente determinada la función *teleológica* de baremo del principio del discurso en la *parte B de la fundamentación* de la ética discursiva"³²².

Por tanto, Apel va a sostener que del *a priori* de la comunidad de comunicación deriva asimismo una doble exigencia complementaria al principio de mediación entre racionalidad comunicativa y estratégica, exigencia -igualmente de carácter político- que también corresponde a la tarea de una *ética de la responsabilidad*. Dicha doble exigencia constituye para Apel una expresión más de la función *teleológica* del principio ético-discursivo fundamentado en la *parte A*. Así pues, podríamos resumir de una manera sistemática la génesis de este nuevo complemento de la *parte B* con el siguiente texto de Apel:

"1. En la reflexión pragmático-trascendental sobre las condiciones normativas, necesariamente reconocidas, de la argumentación -y por ello del pensamiento en general- hemos derivado como *norma básica y absoluta de la ética* la exigencia de la *resolución de conflictos a través de la formación puramente discursiva del consenso por parte de los afectados*. 2. Mediante reflexión acerca del problema de la *aplicación* de esta norma básica ideal a la realidad política de los sistemas de autoafirmación en conflicto, hemos derivado acto seguido la *norma de protección o conservación* -obligatoria para el político responsable- del sistema de autoafirmación representado por él. De esta segunda norma resulta, en el sentido de una *ética de la responsabilidad*, el deber para el político del pensamiento *asimismo estratégico* y con ello la imposibilidad del salto utópico hacia un nuevo comienzo, exigido por la ética de la intención, en el sentido de la norma básica (...). 3. Frente a la tendencia recién señalada (...) a continuación hemos reflexionado, en un tercer momento, sobre la tensión dialéctica entre la primera y la segunda norma. De aquí resulta, como *tercera norma complementaria de una ética política de la responsabilidad*, la *obligación de una estrategia colateral a largo plazo acerca de la (colaboración en la) transformación de las circunstancias reales con el fin de ir aproximando las condiciones ideales de la resolución discursivo-consensual de conflictos*"³²³.

³²² - TVED, pp. 182-183.

³²³ - "1. In transzendentalpragmatischer Reflexion auf die notwendigerweise anerkannten normativen Bedingungen der Argumentation -und insofern des Denkens überhaupt- haben wir als *Grundnorm der Ethik überhaupt* die Forderung der *Konfliktregelung durch rein diskursive*

Tal sería la exigencia propia de "una *ética interina* del tránsito desde las circunstancias existentes a la realización de las condiciones de aplicación de la ética discursiva"³²⁴. Enunciada en forma de principios esta doble exigencia se concreta, en un primer estadio, en el *principio de la supresión aproximativa de la distancia entre comunidad real e ideal*, mediante el cual se exige el compromiso -como compromiso reconocido implícitamente en todo discurso argumentativo- de colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la distancia entre la situación ideal de la comunidad de comunicación y la situación real:

"Con la comprensión de la *diferencia* entre la situación condicionada históricamente de la comunidad *real* de comunicación y la situación *ideal*, anticipada ya siempre contrafácticamente, en la que se darían las condiciones de aplicación de la ética discursiva -comprensión inevitable en el plano filosófico del discurso- se ha reconocido también, en mi opinión, que se está obligado a *colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia*. Únicamente con este reconocimiento de un *compromiso* exigido de la *voluntad*, en favor del *valor u objetivo* de la realización de las condiciones de aplicación del principio ético del discurso, alcanza éste su nuevo *valor posicional* en la *parte B de la fundamentación* de la ética discursiva"³²⁵.

Ahora bien, a juicio de Apel de este *deber moral* se sigue, en un segundo estadio,

Konsensbildung der Betroffenen hergeleitet. 2. Durch Reflexion auf das Problem der *Anwendung* dieser idealen Grundnorm auf die politische Realität der konfligierenden Selbstbehauptungssysteme habe wir sodann die für den verantwortlichen Politiker verbindliche *Schutz- bzw. Bewahrungsnorm* in bezug auf das von ihm vertretene Selbstbehauptungssystem hergeleitet. Aus dieser zweiten Norm ergibt sich im Sinne einer *Verantwortungsethik* für den Politiker die Pflicht des *auch strategischen* Denkens und damit die Unmöglichkeit des von Gesinnungsethik geforderten utopischen Sprunges in den Neuanfang im Sinne der Grundnorm (...). 3. Entgegen der hier ansetzenden Tendenz (...) haben wir sodann in einem dritten Schritt auf die dialektische Spannung zwischen der ersten und der zweiten Norm reflektiert. Daraus ergibt sich als *dritte, übergreifende Norm einer politischen Verantwortungsethik die Verpflichtung zu einer langfristig angelegten Strategie der (Mitarbeit an der) Veränderung der realen Verhältnisse mit dem Ziel, den idealen Bedingungen diskursiv-konsensualer Konfliktlösung näherzukommen*", DV, pp. 267-268.

³²⁴ - "(...) einer *Interimsethik* des Übergangs von den bestehenden Verhältnissen zur Realisierung der Anwendungsbedingungen der Diskursethik", *ibidem*, p. 134. Desde el punto de vista moral evolutivo, se trata del tránsito de una aplicación rutinaria de las normas convencionales (propias de una moral interna [*Binnenmoral*] particular) a la realización institucional de las condiciones de aplicación del principio discursivo para la resolución de conflictos en todos los niveles de la interacción humana (vid. *ibidem*, pp. 134-135).

³²⁵ - TVED, p. 183; DV, p. 467.

que todo aquello que atente directamente contra (o ponga en peligro la) *conservación* del género humano *qua* comunidad *real* de comunicación debe moralmente ser rechazado, en la medida en que ello haría imposible de manera radical la aproximación a la comunidad ideal: así queda formulado el *principio de la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación*. Dicho principio enuncia en definitiva una de las condiciones básicas para que se pueda llevar a cabo la *aplicación* del principio procedimental ético-discursivo:

"Ya en la *fundamentación última* del principio de la ética se debe tomar en consideración no sólo la *norma básica de la fundamentación consensual de las normas*, reconocida en la *anticipación contrafáctica* de las relaciones ideales de comunicación, sino que además también hay que tener en cuenta la norma fundamental de la *responsabilidad* referida a la historia -la de la *cura* (*Sorge*)- para la conservación de las condiciones naturales de vida y de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación existente, de hecho, ahora; en especial, hay que conservar aquellos logros culturales gracias a los cuales nos podemos incorporar, de hecho, a discursos argumentativos de fundamentación consensual de normas, de modo que podemos presuponer que las condiciones ideales del discurso no sólo tienen que *anticiparse contrafácticamente*, sino que también están *suficientemente realizadas* en tal medida que es posible una fundamentación *postconvencional* de las normas morales sobre la base de un *principio universalmente válido del discurso*"³²⁶.

Por tanto, podemos definir la posición adoptada por Apel en el contexto de B² como la de la *mediación entre ética de principios e historia*, tarea que debe afrontar principalmente dos cuestiones: por un lado, determinar qué estrategias -que sean moralmente responsables bajo la norma del postulado (C)- deben adoptarse cuando no se den las condiciones de aplicación del postulado (U) ético-discursivo; pero por otro lado, ante esa situación y en virtud del compromiso adquirido mediante el reconocimiento del mismo postulado (U), establecer un principio acerca de la necesidad de tener que esforzarse en la realización de las condiciones de aplicación de dicho postulado (U); es decir, en colaborar en la tarea de que el postulado (C) se torne superfluo³²⁷. Así, la tarea propia de B² sería la de fundamentar aquellos principios regulativos de tipo teleológico

³²⁶ - TVED, pp. 164-165.

³²⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1985b], p. 261.

que dan cuenta, *al mismo tiempo*, tanto del *deber* de salvaguardar la conservación de la comunidad real de comunicación como del *deber* de esforzarse por la realización (siempre aproximativa) de la comunidad ideal de comunicación (en tanto que exigencias *normativas* implícitas en la dialéctica entre ambas comunidades)³²⁸.

³²⁸ - Que ya desde su primera formulación la ética discursiva se entendía sobre el transfondo de una ética de la responsabilidad, puede comprobarse por la referencia de Apel a estos mismos principios regulativos en su "artículo fundacional" de 1973. En él Apel explica cómo, a partir de los presupuestos normativos contenidos en toda argumentación filosófica, "pueden deducirse (...) *dos principios regulativos fundamentales* para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento. (...) Con otras palabras, la *estrategia de supervivencia* recibe su sentido a través de una *estrategia de emancipación* a largo plazo" (TPII, pp. 431-432 [409-410]). Otro tanto puede decirse en el contexto de la formulación general del postulado de complementación (C): "En efecto, ante la pregunta sobre si son moralmente aceptables todos los medios para la realización progresiva de las condiciones de aplicación de (U), cabe responder de nuevo ofreciendo un principio formal: debería evitarse cuanto hiciera peligrar las condiciones naturales y culturales ya realizadas de la aplicación de (U). De este modo el contenido *enmancipatorio* y, por así decirlo, *utópico-formal* de (C) se ve restringido complementariamente por el de un *principio de conservación*. (...) La supervivencia de la comunidad real de comunicación -por ejemplo, la de la humanidad ante la crisis ecológica- y la preservación de la «realidad racional» de nuestra tradición cultural constituyen la condición necesaria de la realización propuesta de la comunidad ideal de comunicación, es decir, de las condiciones de (U); ahora bien, este último fin confiere su sentido al principio de conservación" (APEL, K.-O. [1985b], pp. 261-262). Asimismo: "Por un lado, el ser humano, en tanto que agente responsable, ha de correr a cargo del cuidado de sus necesidades vitales o de otros o de grupos y sociedades concretos. Hoy en día este cometido, entendido como un cometido de responsabilidad moral, puede incluso ser generalizado y resumido bajo la demanda de un cuidado responsable por la supervivencia de la humanidad, por ejemplo, a la vista de la crisis ecológica. Pues hoy en día se da, por primera vez en la historia, un interés *común* a todas las sociedades humanas, política y éticamente relevante, por lo que respecta a su supervivencia socio-biológica. Por otro lado, el imperativo ético-político de realizar la comunidad ideal (ilimitada) de comunicación puede ser derivado de nuestra reflexión sobre las condiciones ideal-normativas -necesariamente aceptadas e incluso anticipadas- de los discursos argumentativos. De todo ello podemos derivar filosóficamente *dos imperativos qua principios regulativos de una estrategia ético-política a largo plazo: asegurar la supervivencia de la humanidad qua comunidad real de comunicación y realizar «in the long run» la comunidad ideal de comunicación en el seno de la comunidad real de comunicación*. Cada principio regulativo presupone el otro. Es decir: atender a las necesidades vitales de todos los grupos concretos constituye la condición necesaria para la *realización* de la comunidad ideal de comunicación; mientras que, por otro lado, realizar la comunidad *ideal* de comunicación da sentido ético a la conservación de la comunidad real de comunicación" (On the one hand, man as responsible agent is in charge of caring for the vital needs of himself, and of others, or of concrete groups or societies. This concern, understood as a concern of moral responsibility, may today even be generalized and summed up under the demand for a responsible care for the survival of humanity, e. g. in view of the ecological crisis. For today there is for the first time in history a *common*, politically and ethically relevant interest of all human societies in socio-biological survival. On the other hand the ethico-political imperative of realizing the [unlimited] ideal communication-community may be derived from our reflection on the necessarily accepted, and even counterfactually anticipated, ideal-normative conditions of argumentative discourses. Hence we may philosophically derive *two imperatives as*

[2] Adentrarnos a continuación en el tema de una *mediación responsable entre ética de principios e historia* desde la perspectiva postkantiana de la idea de *progreso moral*, exige partir, una vez más, del carácter cuasi-dialéctico del *a priori* de la comunidad de comunicación, pues de dicho carácter cuasi-dialéctico va a surgir el sentido de la idea de *progreso moral*, ciertamente mediante una interpretación que se fundamenta más en Kant que en Hegel³²⁹. Ya sabemos que aun cuando Apel se refiere al *a priori* de la comunidad de comunicación como *a priori de la intersubjetividad*, no nos hallamos ante un supuesto puramente *idealista*, en el sentido, por ejemplo, de un *a priori* de la conciencia; pero tampoco se trata de un supuesto puramente *materialista*, como si el ámbito kantiano de la "conciencia en general" debiera ser reemplazado por el ámbito del "ser" de la sociedad empírica. Una vez más, Apel apunta a la necesidad de una *transformación* de la ética kantiana:

"La suposición de un *a priori de la intersubjetividad*, que en Kant estaba prefigurado en el «reino de los fines» de carácter metafísico, hay que hacerla valer, desde un principio, en el *entrecruzamiento* (*Verschränkung*) pragmático-trascendental del *a priori* de la comunidad *ideal* -anticipada- y de la comunidad *real* -históricamente condicionada- de comunicación. Por así decirlo, hay que proceder desde un punto de partida más acá del idealismo y del materialismo metafísicos, en el que hay que considerar los *a priori de la idealidad y de la facticidad*, así como su *situación histórica*"³³⁰.

Como ya conocemos, Apel caracteriza este *a priori* como el *principio de una dialéctica (más acá) del idealismo y el materialismo*, dialéctica que siempre tiene algo

regulative principles for a long-range ethical-political strategy: that of securing the survival of mankind as the real communication-community and that of realizing in the long run the ideal communication-community within the real communication-community. Each regulative principle presupposes the other, for preserving the real communication-community, i. e. taking care of the vital needs of all concrete groups, is the necessary condition for realizing the ideal communication-community; whereas, on the other hand, realizing the ideal communication-community gives ethical sense to the preservation of the real communication-community), APEL, K.-O. [1979b], p. 338.

³²⁹ - Vid. DV, p. 455. Cf. al respecto APEL, K.-O. [1996b].

³³⁰ - TVED, p. 164. En opinión de Apel, esta doble diferenciación "se obtiene, en comparación con Kant, del hecho de que la pragmática trascendental, como teoría *postmetafísica*, pretende evitar naturalmente el dualismo kantiano de la doctrina (casi platónica o agustiniana) de los dos mundos y la correspondiente concepción del hombre (que comporta paradojas) como «ciudadano de dos mundos», sin querer negar, ciertamente, el contenido de verdad fenomenológico de la concepción dualista acerca del fenómeno de la posible tensión entre obligación e inclinación", *ibidem*.

de situación contradictoria³³¹. Ahora bien, la contradicción dialéctica, a diferencia de la contradicción lógico-formal -contradicción que lamentablemente hay que soportar- *debe ser comprendida precisamente como un estímulo para el progreso moral*³³².

Con los principios (teleológicos) de aplicación ético-discursivos propios de la *parte B*, Apel ha intentado fundamentar los criterios normativos para una *ética de la responsabilidad* que supere el posible formalismo de una ética de principios inspirada en Kant. No obstante, cuando debemos juzgar la existencia o no de las condiciones adecuadas para la aplicación del principio procedimental ideal ético-discursivo en el sentido de la *parte A* nos encontramos ante una situación ciertamente *paradójica*: por un lado, debemos reorientar el sentido del postulado (U) en la línea de una *ética de la responsabilidad* cuando se constata la no existencia de las condiciones de aplicación de la ética discursiva; pero, por otro lado, podemos saber con toda certeza que la comunidad real de comunicación *nunca coincidirá* con la comunidad ideal, en tanto que ésta es meramente una idea regulativa. Partiendo de estos presupuestos normativos, la ética discursiva -en tanto que ética de la comunidad de comunicación- *debe tener en cuenta esta diferencia nunca superable* como un elemento esencial de la misma:

"De esta diferencia dada en el *a priori* de la ética comunicativa surgía ya en el planteamiento originario la perspectiva, que no fue, francamente, objeto de reflexión suficiente, de una *elaboración* -concebida ella misma moralmente- *de las condiciones de aplicación de la ética comunicativa* (en tanto que «realización de la comunidad ideal de comunicación») en el mundo de la vida de las diferentes formas de vida de la comunidad real de comunicación. Sin embargo, todavía faltaba la reflexión perteneciente a las condiciones -dadas en el entretiem po, es decir, en la era nunca plenamente a superar de la *diferencia* entre las condiciones reales e ideales de aplicación de la ética comunicativa- de una aplicación *responsable* (es decir, que tiene en cuenta las consecuencias y subconsecuencias) de la ética comunicativa"³³³.

³³¹ - Vid. **TPH**, pp. 429-430 (407-408).

³³² - Vid. **FEDH**, p. 143, nota 20.

³³³ - "Aus dieser Differenz im Apriori der Kommunikationsethik ergab sich schon im ursprünglichen Ansatz die -freilich nicht durchreflektierte- Perspektive einer selbst noch moralisch aufgegebenen *Herstellung der Anwendungsbedingungen der Kommunikationsethik* -insofern der «Realisierung der idealen Kommunikationsgemeinschaft»- in der Lebenswelt der verschiedenen Lebensformen der realen Kommunikationsgemeinschaft. Noch fehlte aber die zugehörige Reflexion auf

La dialéctica entre comunidad real e ideal de comunicación es especial pues en ella no hay ningún momento de "superación" (*Aufhebung*) en sentido hegeliano³³⁴. Se trata más bien, con esta tensión dialéctica, de la continuidad y diferencia cualitativa de dos situaciones que caracterizan fundamentalmente nuestra *conditio humana*³³⁵. Nos encontramos, así pues, *ante la limitación más intrínseca de la propuesta ético-discursiva*. En opinión de Apel, en cuanto que miembros de la comunidad de argumentación, estamos abocados a una "situación desesperada y esperanzada" al mismo tiempo³³⁶; pero es precisamente esta situación la que debe ser afrontada desde la perspectiva de una *ética de la corresponsabilidad*. La respuesta de Apel ante esta cuestión se orientará hacia la necesidad de *mantener* la tensión dialéctica entre la idealidad y la facticidad que caracterizan a la comunidad de comunicación. Ello quiere decir que una ética de la responsabilidad no debe limitarse, ante la situación de la condición humana, a principios propios de una función *correctora* de la ética, como son el principio de la mediación entre racionalidad comunicativa y estratégica o el principio de conservación de la comunidad real de comunicación; más bien tiene que consistir principalmente, sin olvidar lo anterior, en fundamentar un principio moral que oriente una posible función *rectora* de la ética³³⁷, en el sentido de exigir el deber de esforzarse porque la comunidad real de comunicación se vaya aproximando a la comunidad ideal, a la luz de la idea de *progreso moral*³³⁸.

Ante esta constatación, sin embargo, ¿hasta qué punto la comunidad real e ideal

die in der Zwischenszeit -d. h. in der prinzipiell niemals völlig zu überwindenden Ära der *Differenz* zwischen realen und idealen Anwendungsbedingungen der Kommunikationsethik- gegebenen Bedingungen einer *verantwortlichen*, d. h. Folgen und Nebenfolgen einkalkulierenden- Anwendung der Kommunikationsethik", DV, pp. 9-10.

³³⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1996a], p. 4; FES, p. 634.

³³⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1990c], p. 120; APEL, K.-O. [1992b], p. 58.

³³⁶ - Vid. TPII, p. 429 (408).

³³⁷ - Vid. *infra* el § 13.1.

³³⁸ - Cf. "Verantwortung heute -nur noch Prinzip der Bewahrung und Selbstbeschränkung oder immer noch der Befreiung und Verwirklichung von Humanität" en DV, pp. 179-216. En este trabajo Apel sostiene, frente a la propuesta de ética de la responsabilidad de Hans Jonas (cf. JONAS, H. [1984]), un planteamiento de la responsabilidad que no excluya la idea de conservación y la de progreso, dando un sentido positivo a la categoría de *utopía* que toda noción de progreso supone, siempre y cuando que este planteamiento quede compensado mediante una instancia crítica de todo utopismo negativo.

de comunicación no son comunidades antitéticas que se hallan en una relación simplemente asintótica? ¿No se tratará más bien de una "antinomía" insuperable en vez de una "cuasi dialéctica" ilusoria en última instancia? A nuestro juicio, Apel va a ofrecer una solución para esta aparente contradicción de la ética discursiva desarrollando aun más su proyecto de *transformación de la ética kantiana*. Y lo va a hacer mediante una estrategia argumentativa típica de su reflexión filosófica: a través de la mediación crítica de las aportaciones de diversos autores. En concreto va a pensar, por así decirlo, "con Kant contra Hegel"³³⁹, retomando, para ello, elementos de la filosofía de Peirce (autor, no olvidemos, considerado como "el Kant americano")³⁴⁰. No puede negarse que la tensión dialéctica entre la comunidad real e ideal de comunicación se ilumina significativamente sobre el transfondo del pensamiento de estos filósofos. Las insuficiencias detectadas en la *parte A* de la ética discursiva únicamente pueden compensarse si se aborda de lleno la reflexión crítica de estos autores. Pues, como ya sabemos, toda ética deóntica de principios universales (ideales) se enfrenta con el problema acerca de cómo tales principios deben aplicarse a las circunstancias (concretas) de la realidad. Se delimitan así dos ámbitos bien determinados: el de los principios universales, de tipo ideal-abstracto, y el de la realidad histórica. En terminología kantiana diríamos que se trata de la diferenciación -característica de su *dualismo metafísico*- entre "mundo nouménico" (*a priori*) y "mundo fenoménico" (*empírico*), entre los cuales no existe posibilidad de *mediación normativa alguna conforme a principios*. Este problema, en definitiva, hace referencia a lo que Kant ya caracterizó como *tercera antinomia* entre "necesidad" (fenoménica) y "libertad" (nouménica), y a su relación con la historia *qua* praxis humana como marco donde procurar una superación aproximativa de la misma³⁴¹.

³³⁹ - APEL, K.-O. [1994b], p. 32. Cf. asimismo "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit «aufgehoben» werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression" en *DV*, pp. 103-153.

³⁴⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1996b], pp. 9-10, incluida la nota 5.

³⁴¹ - "En cuanto el hombre es un elemento del mundo fenoménico que contiene en sí mismo lo nouménico (fin final), las acciones que emprende para conseguir sus fines últimos unifican los conceptos metafísicamente separados de naturaleza y libertad (o lo que es equivalente, de providencia y azar). De este modo el concepto elaborado en la tercera crítica de una técnica natural para el desenvolvimiento mecánico de los fines, al aplicarse al hombre, supera la dicotomía necesitarismo-libertad: los medios por los que la historia avanza hacia sus metas son necesarios en tanto en cuanto no pueden ser más que los correspondientes a las facultades humanas; tales medios son, a la vez, fruto de la libertad-racionalidad de

Apel va a adoptar esta misma perspectiva pero abordándola desde la perspectiva pragmático-trascendental, de tal modo que la *parte B* culmina en el intento de fundamentar, en términos ético-discursivos, el sentido de una mediación responsable entre ética de principios e historia retomando para ello la categoría de *progreso moral* de inspiración kantiana; y enfocará esta cuestión como un corolario del problema de la aplicación de la ética discursiva, remitiéndolo ya hacia el ámbito específico de una *hermenéutica normativa* en el contexto de una cooperación interdisciplinaria entre filosofía moral (ética discursiva) y ciencias humanas³⁴².

Situemos brevemente el problema de la *tercera antinomia* de Kant en el contexto de su *filosofía de la historia*³⁴³. La conveniencia de ello radica en la sorprendente similitud

los individuos porque sin tal característica dejarían de ser humanos. Porque la necesidad histórica es la necesidad de la razón que avanza hacia su libertad, la filosofía kantiana de la historia no consiste en una deducción exhaustiva de los pormenores (contingentes) del devenir temporal, sino en una reconstrucción apriori de los fines y medios por los que transcurre el proceso", TURRÓ, S. [1996], pp. 258-259.

³⁴² - Vid. DV, pp. 438, 472; TVED, pp. 169-170.

³⁴³ - En el tratamiento de este problema seguiremos fundamentalmente el planteamiento de YOVEL, Y. [1989] (cf. asimismo al respecto RODRÍGUEZ, M. [1993]). Sobre la tercera antinomia kantiana atiéndase a esta breve presentación que, aunque crítica, no obstante ilumina, de alguna manera, la problemática que se halla implícita en el planteamiento de Apel: "La tercera antinomia era la más preocupante para Kant. La resolvió a su manera, no tanto por una síntesis cuanto por deslindar netamente el campo de los fenómenos naturales del ámbito de la acción libre. (...) Lo típico de la postura de Kant en todos estos casos, consiste en subrayar un contraste insalvable entre lo ideal y lo real, de modo que el hombre, llevado por un ideal racional de perfección, se ve impulsado a no relegar tales ideales a su mundo interior. Debe proyectarlos al exterior y tratar de alcanzar el ideal mediante su acción, pero sólo podrá acercarse a él indefinidamente (...). Ante esta antinomia (tesis y antítesis) no encontramos otra salida que mantener la exigencia moral y esforzarnos en que la realidad humana «se acerque» cada vez más al ideal... sin alcanzarlo jamás (...). Otro tanto ocurre cuando miramos la historia, dice Kant. Por un lado la vemos finalísticamente determinada hacia la paz universal y hacia la sociedad cosmopolita, pero por otro lado la historia nos presenta solamente una serie de hechos sangrientos, divisiones y guerras. Debemos, sin embargo, esforzarnos para que no sea así. Donde se ve que Kant es todavía un ilustrado que no ha ido mucho más allá que Voltaire en la visión de la historia universal. Kant, en definitiva, nos propone el triste consuelo del movimiento de nunca acabar. Un tender continuamente hacia una meta que jamás se alcanzará. Se puede decir que, en este punto, la Ilustración culmina y hace crisis. Ante la antítesis insoluble de la acción moral en el mundo, parece que sólo caben dos actitudes. Asumir corajudamente, heroicamente, el papel de Sísifo, condenado a la tarea eterna, o proclamar la necesidad de alcanzar el fin, de lograr verdaderamente un mundo humano. En el primer caso, uno se vuelve romántico; en el segundo, hegeliano. (...) Hay que mantener la «verdad de la Ilustración» más allá de ella misma, la necesidad de que la vida exterior de los hombres se ajuste a la razón y sea auténticamente libre, que la paz se cumpla en la sociedad universal y fraterna de los hombres libres. No queda, por tanto, más remedio que revisar el ideal de racionalidad de la Ilustración, puesto que nos aboca a una antinomia insoluble. Hay que afirmar, demostrándolo, que la meta de la acción libre está ahí, que se alcanza realmente. Hay que decir y demostrar que la Historia no es una serie de hechos sangrientos, irracionales, sino un largo camino dotado de sentido y este sentido es la libertad. Acabamos de «inventar» a Hegel, hemos «deducido» su necesidad

entre la paradoja a la que Kant tuvo que hacer frente y la que se le presenta a Apel, y en la similitud asimismo del modo de enfrentarse con ella. Por esto sostenemos que, en este punto, Apel prosigue, como ya hemos adelantado, su tarea de transformación de la ética kantiana. La tesis central del planteamiento que aquí asumimos apunta a que ya el mismo Kant comprendió la necesidad de complementar su doctrina formal del imperativo categórico con "una segunda etapa *material*, propia de la filosofía práctica, culminando en la idea de la historia moral"³⁴⁴. Por tanto, podemos afirmar que, en el conjunto de su filosofía práctica, la ética *formal* de Kant, centrada en el imperativo categórico, queda complementada por un elemento *material* que da a la praxis humana su objetivo último (y que sorprendentemente parece abrir la vía que ha de conducir a Hegel). Permítasenos un breve *excursus* al respecto.

Kant se propuso integrar en su sistema filosófico la pregunta por la racionalidad de la historia. Yovel sostiene, sin embargo, que si procedemos a una reconstrucción de la *filosofía crítica de la historia* de Kant topamos con la *antinomía* consistente en reconocer como necesaria y al mismo tiempo insostenible, dentro de los términos del sistema, la idea de una historia racional (éticamente orientada):

"Kant no podía resolver esta antinomia sin abandonar su dualismo radical de la razón y de la naturaleza. Ello conduce al hundimiento de su posición y a la *Aufhebung* hegeliana. Sin embargo, el hecho de reconocer que existe una antinomia es ya importante, puesto que implica el reconocimiento de que la historia es un aspecto esencial, aunque problemático, de la filosofía crítica"³⁴⁵.

El contexto de este planteamiento histórico-filosófico de Kant es el de la *finitud*

histórica" (VALLS, R. [1981], pp. 63-68). Sobre la tercera antinomia en general, vid. *ibidem*, pp. 59-68. Frente a una interpretación de este tipo, veremos más adelante cómo Apel presenta otra interpretación alternativa: la de repensar (reconstruir) el sentido de la historia no como "necesidad lógica" sino como "proceso de aprendizaje".

³⁴⁴ - "(...) une deuxième étape matérielle, celle de la philosophie pratique, culminant dans l'idée de l'histoire morale", YOVEL, Y. [1989], p. 9.

³⁴⁵ - "Kant ne pouvait résoudre cette antinomie sans abandonner son dualisme radical de la raison et de la nature. Ceci conduit à l'effondrement de sa position et à l'*Aufhebung* hégélienne. Mais le fait de reconnaître qu'il y a une antinomie est déjà important, car cela implique la reconnaissance que l'histoire est un aspect essentiel, quoique problématique, de la philosophie critique", *ibidem*, p. 10.

de la razón, en tanto que ella debe considerar su propia historicidad³⁴⁶. En este preciso contexto el problema fundamental estriba en el dualismo insuperable del sistema kantiano que impide el establecimiento de un nexo de unión entre *historia de la razón* e *historia empírica*³⁴⁷; de ahí que Kant conciba mucho más la historia como *tarea moral* que como objeto de conocimiento. Así, la historia es fundamentalmente el ámbito en el que la acción humana debe intentar crear una síntesis progresiva entre las exigencias morales de la razón y el mundo real de la experiencia³⁴⁸, viendo en el ideal racional del "soberano bien en el mundo" la *idea regulativa* de la historia:

"El enfoque corriente tiene tendencia a reducir el lado empírico del soberano bien al sólo concepto de felicidad o de «recompensa», y a darle una connotación no histórica, como si se tratase de una versión racionalizada y crítica de la idea del otro mundo"³⁴⁹.

Si bien hay textos kantianos que parecen abonar esta interpretación, Yovel afirma que un análisis de conjunto de la obra de Kant muestra lo siguiente:

"(a) El soberano bien no es un mundo trascendente y separado sino que se torna el estado acabado de *este mundo*. Debe realizarse a través de un desarrollo concreto en el tiempo. (b) La fuerza de progreso de la historia no viene atribuida sólo a una «astucia escondida de la *naturaleza*» sino también a la obra consciente de la *razón* práctica. (c) El concepto de felicidad pierde su papel central y es remplazado por el de naturaleza, en general, como aspecto empírico del soberano bien. El soberano bien se mantiene como una «síntesis» de un componente empírico y de un componente moral, pero ya no se trata solamente de la felicidad, por un lado, y de la virtud, por otro, sino de la «naturaleza» y de la «libertad» en general. Realizar esta síntesis quiere decir entonces: imprimir las exigencias de la idea moral sobre la totalidad de nuestro entorno empírico, transformando la estructura de nuestra disposición psicológica, de nuestras instituciones sociales y políticas, al igual que el sistema físico que nos rodea, en la medida en que este último está ligado a las esferas de

³⁴⁶ - Vid. *ibidem*, p. 21.

³⁴⁷ - Vid. *ibidem*, pp. 26-27.

³⁴⁸ - Vid. *ibidem*, p. 16.

³⁴⁹ - "L'approche courante a tendance à réduire le côté empirique du souverain bien au seul concept de bonheur ou de «récompense», et de lui donner une connotation non historique, comme s'il s'agissait d'une version rationalisée et critique de l'idée d'un autre monde", *ibidem*, p. 34.

las necesidades del hombre y de sus intereses morales. Estas modificaciones provienen en parte de las exigencias lógicas ya implícitas en Kant desde el comienzo y en parte debidas a variaciones en el interés central de Kant. Su combinación nos permite ver el soberano bien, empleando el término kantiano, en tanto que idea regulativa de la historia y en tanto que concepto final que la define. La historia es el proceso en el cual el soberano bien debe ser realizado, y en el cual la actividad libre y formativa de la razón práctica remodela el mundo dado para hacer un mundo nuevo, moral. (...) Así la historia es el proceso donde la síntesis exigida entre la libertad y la naturaleza debe efectuarse"³⁵⁰.

Por tanto, el ideal moral del soberano bien comporta toda una segunda parte *material* de la filosofía práctica de Kant. De ese modo se malinterpreta la teoría ética de Kant si se reduce ésta únicamente a lo desarrollado en las primeras obras éticas más conocidas, que se preocupan principalmente de la cuestión de la fundamentación de la filosofía práctica. Pero ya en la parte final de la *Crítica del juicio* Kant se dedica a la idea de una teleología moral del universo que la acción humana debe promover. Ahí empieza la segunda parte de su sistema práctico³⁵¹. Así pues, Yovel concluye que

"(...) el sistema práctico exige no solamente el imperativo categórico sino además una idea regulativa bajo la forma de una meta final, a fin de totalizar las múltiples intenciones de todos los agentes morales, y las cadenas de sus efectos objetivos, en un solo proceso coherente orientado

³⁵⁰ - "(a) Le souverain bien n'est plus un monde transcendant et séparé mais devient l'état achevé de ce monde. Il doit se réaliser à travers un développement concret dans le temps. (b) La puissance de progrès de l'histoire n'est plus attribuée seulement à une «russe cachée de la nature» mais aussi à l'oeuvre consciente de la *raison* pratique. (c) Le concept du bonheur perd son rôle central et est remplacé par la nature, en général, comme l'aspect empirique du souverain bien. Le souverain bien reste une «synthèse» d'une composante empirique et d'une composante morale, mais ce ne sont plus seulement le bonheur d'un côté, et la vertu personnelle de l'autre, mais ce sont la «nature» et la «liberté» en général. Réaliser cette synthèse veut alors dire: imprimer les exigences de l'idée morale sur la totalité de notre environnement empirique, en transformant la structure de notre disposition psychologique, de nos institutions sociales et politiques, ainsi que le système physique qui nous entoure, dans la mesure où ce dernier est lié aux sphères des besoins de l'homme et de ses intérêts moraux. Ces modifications proviennent en partie des exigences logiques, qui sont déjà implicites au départ chez Kant et en partie dues à des variations dans l'intérêt central de Kant. Leur combinaison nous permet de voir le souverain bien, en employant le terme kantien, en tant qu'idée régulatrice de l'histoire et en tant que concept final qui la définit. L'histoire est le processus dans lequel le souverain bien doit être réalisé, et dans lequel l'activité libre et formatrice de la raison pratique remodèle le monde donné pour en faire un monde nouveau, moral. (...) Ainsi l'histoire est le processus où la synthèse exigée entre la liberté et la nature doit s'effectuer", *ibidem*.

³⁵¹ - Vid. *ibidem*, p. 37.

hacia una síntesis final"³⁵².

Tal meta final no será otra que el mismo soberano bien que, en tanto naturaleza moral, llega a ser la idea regulativa de la historia y de la cultura que ésta produce, con sus instituciones sociales, políticas, educativas, científicas, estéticas, económicas y tecnológicas. Sin embargo, aquí se nos plantea ya una diferenciación esencial respecto al sentido de progreso moral en Kant. Pues mientras que para este autor la historia representa esencialmente la perfección creciente de la *moralidad* interna y externa (es decir, de la *libertad* interna y externa) de todo el género humano, la cultura no garantiza, de por sí, el progreso moral; es, no obstante, un auxiliar indispensable al mismo tiempo que acumula y preserva los logros humanos y sociales conseguidos en el pasado³⁵³. Esta distinción entre historia y cultura resulta pertinente en la medida en que, para Kant, el proceso teleológico seguido por la historia, tal como es concebido en la primera *Crítica* (1781) o en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (1784), depende solamente de las fuerzas naturales ciegas guiadas mediante lo que ha sido bautizado como "astucia de la naturaleza" (*List der Natur*)³⁵⁴. No es difícil entrever ya aquí el núcleo de lo que más adelante Hegel denominará como "astucia de la razón" (*List der Vernunft*). Sin embargo, si bien la idea de "astucia de la naturaleza" apunta más bien a un tipo de proceso *necesario* correspondiente a un ideal trascendente de acuerdo con los fines inmanentes de la razón, posteriormente Kant parece identificar cada vez más la historia a la cultura³⁵⁵, entendiendo entonces el proceso específico de desarrollo moral no ya dependiente de la "astucia de la razón" sino como resultado fundamentalmente de la praxis humana en el sentido de la *acción racional consciente*, fruto de una voluntad moralmente responsable (libertad subjetiva) arduamente conquistada³⁵⁶. Así pues,

³⁵² - "Le système pratique exige non seulement l'impératif catégorique mais en plus une idée régulatrice sous la forme d'un but final, afin de totaliser les multiples intentions de tous les agents moraux, et les chaînes de leurs effets objectifs, dans un seul processus cohérent menant à une synthèse finale", *ibidem*, p. 40.

³⁵³ - Vid. *ibidem*, p. 63 (consultar las referencias concretas a la obra de Kant).

³⁵⁴ - Vid. *ibidem*, p. 117.

³⁵⁵ - Cf. CASTILLO, M. [1990].

³⁵⁶ - Vid. YOVEL, Y. [1989], p. 119.

"(...) mientras que la *Idea de una historia universal* concibe la violencia y las pasiones, y no la acción racional como fuerza motriz de la historia, los escritos más tardanos como *Teoría y práctica* [En torno al tópico: "Tal vez esto sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"], ¿Qué es la *Ilustración?* o *La religión* [dentro de los límites de la mera razón] subrayan más bien el papel de la voluntad moral en la generación de la historia. Es por su voluntad libre y consciente, y no por las fuerzas ciegas de la naturaleza, que el hombre se da su imagen propia y crea la forma de su mundo. Esta nueva concepción de Kant se produce en el mismo período de la transposición del soberano bien de la esfera trascendente a la de «fin (inmanente) de la creación»; conjuntamente, estos dos cambios paralelos refuerzan el papel nuevo del soberano bien como idea teleológica de la historia"³⁵⁷.

Profundicemos ahora sobre esta posibilidad defendida por Kant de una "idea teleológica de la historia" en relación con los autores antes mencionados: Hegel y Peirce. De dicho análisis obtenemos la perspectiva que aclara, a nuestro juicio, el sentido y el alcance que en la arquitectónica ética de Apel tiene la *parte B*.

El *apriori* dialéctico de la comunidad de comunicación obliga a un replanteamiento de la relación entre *razón* e *historia* que debe partir de la reflexión desarrollada fundamentalmente desde Kant a partir de dos dimensiones: la *crítica de la razón* y la *eclosión historicista* del siglo XVIII. Esta situación plantea la necesidad de pensar el conflicto entre racionalismo e historicidad: la razón ya no puede entenderse sin abordar la cuestión de su historicidad; o a la inversa, se plantea como nueva tarea filosófica fundamentar la racionalidad de la historia. Y si la razón es eminentemente práctica y la historia no es ajena a la racionalidad, entonces historia y moralidad están íntimamente entrelazadas. Es Hegel quien ha ido más lejos en la tematización de esta cuestión, haciendo de la historicidad de la razón, como respuesta al formalismo vacío de Kant, un momento necesario de la ascesión hacia el saber absoluto a partir de la figura de una "unidad diferenciada" plasmada en el movimiento dialéctico de "reconciliación" (síntesis) entre

³⁵⁷ - "Tandis que l'*Idée pour une histoire universelle* conçoit la violence et les passions, et non pas l'action rationnelle comme force motrice de l'Histoire, les écrits plus tardifs comme *Théorie et pratique*, *Qu'est-ce-que les Lumières?* ou la *Religion* soulignent plutôt le rôle de la volonté morale dans la génération de l'Histoire. C'est par sa volonté libre et consciente, et non pas par les forces aveugles de la nature, que l'homme se donne son image propre et crée la forme de son monde. Cette nouvelle conception se retrouve, chez Kant, à la même période que la transposition du souverain bien de la sphère transcendante à la «fin (immanente) de la création»; conjointement, ces deux changements parallèles renforcent le rôle nouveau du souverain bien comme étant l'idée téléologique de l'Histoire", *ibidem*, p. 65.

"concepto" y "realidad histórica" propia del "universal concreto". Sin embargo, ya hemos visto de qué modo Kant, en su obra tardana, intenta ya una síntesis coherente entre estas dos dimensiones:

"Mucho antes que Hegel, el conflicto entre racionalismo e historicidad surgió en la *Philosophie des Lumières* y encontró una expresión interesante en el sistema de Kant. A pesar de que trate de formas puras y trascendentes de la razón humana, Kant no las concibe como fijas y dadas por adelantado, sino más bien como *constituídas* por el sujeto racional. Kant introdujo de ese modo lo que puede ser denominado como su «*revolución copernicana de la racionalidad*», revolución que afecta tanto a la concepción kantiana de la naturaleza de la razón como a sus doctrinas específicas del *conocimiento* y de la *moral*. Esta revolución rechazaba el modelo platonizante de la razón y sugería un fundamento sistemático sobre el cual *la historicidad de la razón* se hacía posible. De hecho, la teoría hegeliana reposaba sobre la misma revolución fundamental. Para Hegel, la razón posee un devenir puesto que ella es el producto del sujeto racional que se ha constituido a sí mismo a través de su desarrollo histórico. La teoría anti-platonizante de la racionalidad era, por tanto, necesaria para el concepto hegeliano de una historia de la razón. Sobre este punto capital, Hegel no ha sugerido un principio del todo nuevo; ha desarrollado solamente de un modo más coherente y comprehensivo una idea ya expresada implícitamente, aunque sin lógica dialéctica, por Kant"³⁵⁸.

La gran diferencia entre Kant y Hegel, en este contexto, estriba en la superación mediante la dialéctica hegeliana del dualismo metafísico kantiano, dualismo que no pudo integrar satisfactoriamente *razón pura* y *dimensión histórica*. A diferencia de Hegel,

"(...) Kant no ve la historia de la razón como necesariamente mediatizada

³⁵⁸ - "Bien avant Hegel déjà, le conflit entre rationalisme et historicité a surgi dans la *Philosophie des Lumières* et il trouve une expression intéressante dans le système de Kant. Bien qu'il traite des formes pures et transcendentes de la raison humaine, Kant ne les conçoit pas comme fixes et données d'avance, mais plutôt comme *constituées* par le sujet rationnel. Kant a ainsi introduit ce que l'on peut appeler sa «*révolution copernicienne de la rationalité*», révolution qui touche la conception kantienne de la nature de la raison aussi bien que ses doctrines spécifiques de *la connaissance et de la morale*. Cette révolution rejetait le modèle platonicien de la raison et suggérait un fondement systématique sur lesquels *l'historicité de la raison* est devenue possible. En fait, la théorie hégélienne reposait sur la même révolution fondamentale. Pour Hegel, la raison a un devenir parce qu'elle est le produit du sujet rationnel qui s'est constitué lui-même à travers son développement historique. La théorie anti-platonicienne de la rationalité était ainsi logiquement nécessaire pour le concept hégélien d'une histoire de la raison. Sur ce point capital, Hegel n'a pas suggéré un principe tout à fait nouveau; il a seulement développé d'une façon plus cohérente et compréhensive une idée déjà exprimée implicitement, et sans logique dialectique, par Kant", *ibidem*, p. 14.

por la historia empírica. Hegel, en efecto, entendió la razón como constituida no por el yo puro en su descubrimiento de sí, sino por el sujeto concreto, inmerso en el proceso empírico de su historización. Si para Kant la historia empírica constituye un reto y una dificultad con respecto a la historia de la razón, para Hegel, por el contrario, la historia empírica constituye el medium o el «momento» necesario en el cual la historia de la razón se efectúa y se torna posible³⁵⁹.

Finalizado ya este breve *excursus* sobre la cuestión de la *historicidad de la razón* y de la *racionalidad de la historia* en el marco de las relaciones entre Kant y Hegel, entendemos que podemos reconstruir ahora el sentido de la *referencia a la historia* propia de la *parte B* de la ética discursiva. Nuestra tesis, como ya adelantábamos, es que, ante el problema de la relación entre racionalidad e historia visto desde la idea de progreso moral, Apel quiere pensar, por así decirlo, "con Kant contra Hegel"³⁶⁰, asumiendo, sin embargo, gran parte de la crítica hegeliana efectuada contra Kant sin renunciar, por ello, al punto de vista kantiano acerca de la prioridad del punto de vista crítico-formal de la racionalidad frente a toda realización histórica del saber absoluto. En este sentido, Apel ha llegado a afirmar que también se trata de "pensar con Kant contra Kant"³⁶¹. En definitiva, Apel aboga por mantener la noción de *finitud de la razón* propia de Kant frente a la *razón infinita* de Hegel³⁶². A nuestro juicio ello es posible mediante la interpretación de la finitud de la razón kantiana en el sentido del falibilismo de Peirce³⁶³, para lo cual conviene una reinterpretación en términos de crítica del sentido de la noción de "idea regulativa" característica de Kant. Ahora bien, el *dualismo metafísico* kantiano será sustituido, en esta nueva visión, por el *a priori* de la comunidad

³⁵⁹ - "(...) Kant ne voit pas l'histoire de la raison comme nécessairement médiatisée par l'histoire empirique. Hegel, en effet, a vu la raison comme constituée non pas, par le moi pur dans son pur dévoilement de soi, mais par le sujet concret, plongé dans le processus empirique de son historisation. Si pour Kant, l'histoire empirique constitue un défi et une difficulté vis-à-vis de l'histoire de la raison, pour Hegel, au contraire l'histoire empirique constitue le medium ou le «moment» nécessaire dans lequel l'histoire de la raison s'effectue et devient possible", *ibidem*, p. 28; sobre la relación entre Kant y Hegel vid. *asimismo* pp. 241-245.

³⁶⁰ - APEL, K.-O. [1994b], p. 32.

³⁶¹ - APEL, K.-O. [1996b], p. 44.

³⁶² - Vid. YOVEL, Y. [1989], p. 29.

³⁶³ - Yovel se pronuncia en este mismo sentido, muy cercano a Apel: vid. *ibidem*, p. 232.

de comunicación, donde racionalidad e historia se relacionan *dialécticamente* de manera claramente hegeliana. No obstante Apel sostendrá que no debe renunciarse, frente a Hegel, al punto de vista crítico-universalista del falibilismo, salvaguardado específicamente mediante el recurso epistemológico a la noción de "idea regulativa" en el sentido de Peirce y aplicado ahora al ámbito de la *razón práctica*³⁶⁴.

Situándonos ya en la perspectiva ético-discursiva, Apel enmarca de manera específica su propuesta ética en el contexto de la *mediación* entre Kant y Hegel, de lo que desde el punto de vista de la *razón práctica* denominamos relación entre *moralidad* y *eticidad*. En este contexto, Apel ha entendido la *mediación entre ética de principios e historia*, como ya sugeríamos al comienzo de este apartado, en tanto que

"(...) mediación crítica entre ética trascendental y hermenéutica histórica. Dicha mediación reemplaza finalmente la contraposición entre kantismo formalista y hegelianismo especulativo-historicista"³⁶⁵.

Como paso fundamental para este nuevo planteamiento -ciertamente dialéctico- de mediación, Apel ha debido reconocer antes la necesidad de transformar el sentido clásico de la filosofía trascendental. Y significativamente a nuestro entender, Apel interpreta el alcance de dicha transformación desde el mismo planteamiento ético-discursivo. Así reconoce que

"(...) la ética del discurso puede entenderse como una mediación entre la demanda kantiana y la hegeliana de una fundamentación nueva del *paradigma intersubjectivista de la transcendentalidad*"³⁶⁶.

Para ello Apel adopta el planteamiento metodológico *pragmático-transcendental* del *a priori* cuasi-dialéctico (en sentido hegeliano) de la comunidad de comunicación,

³⁶⁴ - Esta interpretación también encuentra su reflejo en la obra de Kant puesto que la "idea regulativa de la historia" resulta de una extrapolación al ámbito de la razón práctica de la noción de "idea regulativa" propia del conocimiento en el ámbito de la razón teórica (vid. *ibidem*, p. 63).

³⁶⁵ - "(...) kritische Vermittlung zwischen transzendentaler Ethik und historischer Hermeneutik. Diese Vermittlung tritt letztlich an die Stelle des Gegensatzes zwischen formalistischem Kantianismus und spekulativ-historizistischem Hegelianismus", DV, p. 102; cf. *infra* el § 13.

³⁶⁶ - TVED, p. 163.

gracias a la superación del *dualismo metafísico* de Kant a partir de la *crítica del sentido* de Peirce mediante la transformación (postmetafísica) del mundo nouménico en una *idea regulativa* (= comunidad *ideal* de comunicación) del sentido y de la posibilidad del mundo de la experiencia (= comunidad *real* de comunicación). De ese modo el punto de vista kantiano, frente a Hegel, se mantiene³⁶⁷. A nuestro juicio, la aportación específicamente peirceana de esta mediación kantiano-hegeliana afecta a la transformación de la polaridad formal-substancial éticamente relevante en un proceso teleológicamente orientado mediante una idea regulativa acerca del progreso en la comprensión. Desde este punto de vista, podemos interpretar el proyecto originario tanto kantiano como hegeliano de una filosofía de la historia como *mediación responsable entre ética de principios e historia desde la perspectiva de la idea de progreso moral*. Sólo resta, pues, sentar las bases de la fundamentación de esta idea de *progreso moral*, ciertamente inspirada en Kant³⁶⁸.

³⁶⁷ - Mediante esta superación pragmático-transcendental del *dualismo metafísico* de Kant "no se alcanza algo así como la *substancialidad concreta* -ya supuesta por Hegel- de la eticidad. De hecho la fundamentación del principio abstracto-formal de una ética de la reciprocidad generalizable está muy lejos de legitimar sin más las costumbres y las normas de las instituciones ya halladas. El *procedimiento de la formación del consenso sobre normas* exigido por la norma básica sirve tan sólo como idea regulativa de una mediación entre el nivel transcendental y el nivel -tendencialmente absolutizado por Hegel- de las normas concretas de las instituciones en el sentido de la eticidad substancial del espíritu objetivo"([...] ist nun freilich noch nicht die von Hegel bereits unterstellte *konkrete Substantialität* der Sittlichkeit erreicht. In der Tat ist die Begründung des formalabstrakten Prinzips einer Ethik der verallgemeinerten Gegenseitigkeit weit davon entfernt, die vorfindbaren Sitten und Institutionsnormen ohne weiteres zu legitimieren. Allein das von der Grundnorm geforderte *Verfahren der Konsensbildung über Normen* dient als regulative Idee einer Vermittlung zwischen der transzendentalen Ebene und der von Hegel tendenziell verabsolutierten Ebene der konkreten Institutionsnormen im Sinne der substantiellen Sittlichkeit des objektiven Geistes), DV, p. 100.

³⁶⁸ - Con este planteamiento creemos que se llega al fondo del problema de la *consideración histórica de la aplicación de la ética discursiva*. Parece que Apel pone en su centro de atención lo *no alcanzado* respecto a la comunidad ideal de comunicación; pero mayor trascendencia tiene, a nuestro juicio, para la estrategia de la aplicación, el prestar atención a lo *ya alcanzado* por la comunidad real de comunicación. Debe admitirse que en tal comunidad ya se encarna *en parte* (mediante anticipación) la comunidad ideal; si no, la misma pretensión de la ética discursiva se haría imposible. El problema aquí radica en el sentido que se le confiere a la comunidad ideal de comunicación como *idea regulativa*. Como tal es sólo pensable, pero no cognoscible. Desde el ámbito de la crítica de sentido, no operan aquí las categorías espacio-temporales como mínimas reglas del juego lingüístico del conocimiento (empírico) que obligarían a referirnos a la comunidad ideal de comunicación como un objeto *posible* de la experiencia. No se *presupone* necesariamente su existencia para que la comunidad real de comunicación pueda tener alguna referencia normativa. Por lo tanto, su posible objeto traspasa los límites de nuestro conocimiento empírico pero no constituye tampoco objeto de nuestra fe moral. En rigor -esta es la gran novedad de la aportación de Apel y Habermas al respecto- la comunidad ideal de comunicación se realiza *únicamente* como *anticipación* en la comunidad real de comunicación. Aquí el término "anticipación" puede resultar

[3] Para finalizar esta primera parte de nuestra investigación, queremos introducir una interpretación de la *parte B* de la ética discursiva en tanto que *ética no-abstracta de principios referida a la historia* que, a nuestro entender -esta es nuestra tesis- amplía sustancialmente el alcance de lo que hemos denominado como "imperativos éticos de la responsabilidad discursiva" característicos de las partes B¹ y B² de la arquitectónica ético-discursiva de Apel. Aquello que resulta determinante, a nuestro juicio, en esta ampliación del sentido de la *parte B* consiste en verla bajo la perspectiva de una *idea de progreso éticamente fundada* de inspiración kantiana³⁶⁹. En nuestra opinión, Apel se sitúa en la perspectiva de un *principio regulativo kantiano específico para la reconstrucción de la historia*³⁷⁰ cuando se refiere, en la *parte B*, a la posibilidad de un programa de colaboración interdisciplinaria entre ética filosófica y ciencias reconstructivas (sociales

ambigüo en la medida en que pueda tener resonancias ontológicas. No obstante, creemos que podemos superar este inconveniente si interpretamos tal anticipación en el sentido de un momento *totalmente fáctico*. La comunidad real de argumentación, en la medida en que argumenta seriamente, lleva a cabo de manera *normativa* una interacción conforme a reglas que, analíticamente tematizadas, tienen rango *ideal*. Tienen un estatuto lógico más que ontológico, parangonable al de las formas kantianas *a priori* de la razón pura, sin las cuales la argumentación no sería posible. En este sentido, cabe hablar de condiciones de posibilidad de la argumentación. A nuestro juicio, sin embargo, es un tanto impreciso referirse a la comunidad ideal de comunicación como a una idea regulativa. Lo que constituye ciertamente una idea regulativa es la comunidad *ilimitada* de comunicación. Ella encarna la mediación dialéctica del momento ideal y real de la comunidad de argumentación; representa un *momento fáctico al mismo tiempo que normativo*. Entonces, a la luz de esta diferencia, *la comunidad ilimitada de comunicación no coincide con la comunidad ideal de comunicación*. Si la comunidad de comunicación tiene un presupuesto *ideal regulativo*, éste es el de su carácter *ilimitado*. En el nivel de lo ilimitado no se abandona, en ningún momento, el plano de la facticidad, mientras que el momento ideal, en tanto que condición de posibilidad, no tiene analogía con la realización de un momento fáctico. Con este planteamiento se salvan, a nuestro juicio, las aporías anteriores. De acuerdo con dicho planteamiento, el principal principio de la ética de la responsabilidad sería el principio teleológico de la conservación de los logros histórico-culturales de la comunidad real de comunicación. Pensamos que mediante esta hipótesis interpretativa se superan los malentendidos que producen expresiones como "aproximación al ideal", lo que comporta inevitablemente definir el sentido de la *realización* del ideal (con toda la serie de inconvenientes hermenéuticos, éticos y políticos que esto implica), so pena de -desde la misma crítica del sentido invocada por Apel para la superación de la "cosa en sí" kantiana- hacer ininteligible la misma idea de "aproximación al ideal". Dicho de otro modo: lo decisivo, desde el punto de vista moral, no es la aproximación o no al ideal, puesto que no sabemos en qué podría consistir *realmente* tal cosa, sino conservar y acrecentar los logros morales alcanzados. *En este caso el verdadero problema estriba en determinar los criterios de reconstrucción de dicho progreso moral.*

³⁶⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1994a], p. 263.

³⁷⁰ - Vid. DV, p. 455.

y de la historia)³⁷¹. Entendemos que con este planteamiento se continua profundizando en el problema de la aplicación de la ética discursiva *qua* ética postconvencional de principios en una línea que no han sido desarrollada sistemáticamente por el mismo Apel ni objeto de investigación por parte de los estudiosos de su obra.

Así pues, como tránsito a la segunda parte de nuestro estudio quisiéramos centrarnos específicamente en la noción de *progreso moral* que Apel recoge de Kant, puesto que entendemos que la *parte B* de la ética (y, más en particular, la parte B³) debe ser comprendida desde esta perspectiva. Apel interpreta la *concepción kantiana del progreso moral* como "una esperanza de progreso fundada sobre el deber moral de pensar la historia -siempre de nuevo- como progreso posible en el sentido de la realización aproximativamente encomendada de postulados morales"³⁷². Tales postulados morales quedan definidos por Apel como *ideas regulativas* aplicadas al ámbito de la razón práctica:

"Las «ideas regulativas» de la razón práctica son principios normativos vinculantes para la acción en el sentido de un compromiso y una orientación respecto a la realización aproximativa, a largo plazo, de un ideal, pero al mismo tiempo expresan la idea de que nunca podrá darse nada experimentable en el tiempo que pueda corresponder plenamente al ideal. Con ayuda de ese concepto Kant ha intentado pensar, en sus breves escritos sobre Filosofía de la historia, la *referencia temporal concreta* de sus principios éticos planteados en primer lugar de manera abstracta; especialmente ha insinuado en este sentido un principio del *progreso éticamente orientado*, el cual de ninguna manera implica un saber cierto de antemano acerca del discurrir fácticamente esperable de la historia

³⁷¹ - Vid. *ibidem*, pp. 438, 472; TVED, pp. 169-170. Ya en la Introducción a *La Transformación de la filosofía* aludía Apel a este programa reconstructivo. En el contexto de las condiciones de posibilidad y validez de las competencias del juicio *social* de la moralidad, Apel hacía referencia al "problema de *reconstruir*, a la vez, *empírica y normativamente* las condiciones de posibilidad de la comprensión del mundo y de sí mismo, involucradas en la «preestructura» [del comprender]; problema que tiene que ser resuelto también con medios científicos". Y a continuación se preguntaba: "¿por qué este programa no podría incluir la reconstrucción de la *historia* de la especie, realizada desde la hermenéutica y la crítica de las ideologías?" (TPI, p. 40 [37]). Se trata, como veremos, de una reconstrucción de la *historia moral* de la especie *qua* reconstrucción de la razón práctica en tanto que historia *internamente* normativa.

³⁷² - "(...) einer Fortschritts-Hoffnung, die auf der moralischen Pflicht, die Geschichte (immer erneut) als möglichen Fortschritt im Sinne der aufgegebenen approximativen Realisierung von moralischen Postulaten zu denken", DV, p. 183.

Sobre todo nos importa aquí señalar en qué medida Apel adopta el modelo explicativo de las reconstrucciones históricas que Kant lleva a cabo en sus ensayos sobre Filosofía de la historia. Debemos especialmente destacar, pues, que en dicho modelo el motor del desarrollo histórico -e incluso de la misma reconstrucción- no lo constituye ningún despliegue de leyes naturales sino una *exigencia moral*, es decir, propiamente una legislación ética (mediante una *normatividad* fundamentada en principios éticos *regulativos*). Como acaba de precisar Apel, el desarrollo histórico a reconstruir no implica ningún curso necesario de la historia, metafísicamente considerado; más bien tiene el rango de un compromiso moral: el de resistir a la frustración en favor del progreso moral³⁷⁴. En este contexto, Apel asume plenamente las críticas de Popper³⁷⁵

³⁷³ - "«Regulative Ideen» der praktischen Vernunft sind normative Prinzipien, die für das Handeln im Sinne einer Verpflichtung und Anleitung zur langfristigen, approximativen Realisierung eines Ideals verbindlich sind, die aber zugleich die Einsicht zum Ausdruck bringen, daß nichts in der Zeit Erfahrbares jemals dem Ideal völlig entsprechen kann. Mit Hilfe dieses Begriffs hat Kant in seinen kleinen geschichtsphilosophischen Schriften tatsächlich auch noch den *konkreten Zeitbezug* seiner zunächst noch abstrakt angesetzten ethischen Prinzipien zu denken versucht; insbesondere hat er in diesem Sinne ein Prinzip des *ethisch aufgegebenen Fortschritts* angedeutet, das keinerlei sicheres Vorauswissen über den Faktisch zu erwartenden Verlauf der zukünftigen Geschichte einschließt", *ibidem*, p. 204.

³⁷⁴ - Resulta pertinente aquí dar cuenta de la objeción que con más frecuencia se eleva frente al planteamiento de la concepción apeliana de las ideas regulativas: la acusación de *utopía*. Apel se defiende afirmando que esta acusación significa no haber entendido su planteamiento, pues una idea regulativa *nunca* puede dotarse de contenido empírico, es decir, nunca puede tener una realización histórica (lo cual comportaría una recaída en los planteamientos de la metafísica clásica al interpretar "trascendental" en el sentido de "trascendente"): "Si hubiera que concebir el *a priori* de la comunidad de comunicación presupuesto en la ética del discurso *solamente* desde la perspectiva metafísica del «reino de los fines» de Kant, entonces tendrían razón aquellos críticos que sólo pueden descubrir en él un *utopismo*, posiblemente peligroso. Así por ejemplo, muchos pragmáticos que -precisamente hoy- quisieran renunciar al proyecto de una ética de principios universalmente válida, en favor de una ética neoaristotélica o neohegeliana escéptica que asegure y refuerce reflexivamente una eticidad ligada a la tradición regional y particular y a su base meramente histórico-contingente de consenso. En cambio, una ética discursiva fundamentada en el *a priori dialéctico de la comunidad de comunicación* puede reivindicar que ella toma en consideración, desde un principio, las concepciones de la *hermenéutica filosófica* en el *a priori* de la «facticidad» e «historicidad» del ser-en-el-mundo humano (Heidegger) y en el de la pertenencia necesaria a una «forma de vida» determinada socioculturalmente (Wittgenstein), sin dejar pasar o ignorar el *a priori no-contingente de los presupuestos universales de la racionalidad del discurso argumentativo*, como ocurre hoy, por lo general, entre los seguidores de Heidegger y del segundo Wittgenstein" (TVED, pp. 165-166). Más adelante, Apel se refiere a la *dimensión política* de este problema con estas palabras: "El compromiso de *colaborar en la realización a largo plazo y aproximativa de las condiciones de aplicación de la ética discursiva* no está unido, de ninguna manera, a la expectativa de una «revolución mundial» y de un «reino de la libertad» erigido a partir de aquélla. Pues la situación de una comunidad ideal de comunicación que nosotros anticipamos ya siempre contrafacticamente al argumentar, no alude

a toda filosofía especulativa de la historia (de inspiración marxista):

"Karl Popper ha criticado este «historicismo» y «futurismo» éticos, con toda razón, como perversión de la ética. Pero la *parte B de la fundamentación* de la ética discursiva no tiene nada que ver con un *historicismo* de ese estilo. Aquí, la ética no ha sido «superada» en el «saber del curso necesario de la historia», ni se ha sustituido el *deber*, obligatorio para cada cual en todo momento, por el saber de los funcionarios acerca de la *necesidad histórica*; más bien, *al contrario*, de la ética se deduce un principio del deber obligatorio en todo momento y que -como Kant previó- obliga a un compromiso, resistente a la frustración, en favor del progreso moral, imponiéndole la tarea probatoria al representante de la tesis sobre la imposibilidad del progreso moral"³⁷⁶.

a ninguna *utopía social concreta*. Por una parte sólo le interesan las *condiciones ideales de la posible formación de consenso sobre normas*, por lo que hace depender la conformación concreta de la sociedad de las conclusiones falibles y revisables de los afectados; por otra parte, la misma realización planteada de las condiciones ideales de comunicación sólo es una «idea regulativa», cuya total realización ni siquiera puede imaginarse en el mundo espacio-temporal de la experiencia, según Kant" (*ibidem*, p. 184). Así pues, podemos decir que no nos es lícito imaginarnos qué estado *real* correspondería a la realización de la comunidad *ideal* de comunicación y de si tal estado sería o no conveniente, propiamente humano, respetuoso con la diferencia, etc. Tal representación rebasa los límites de nuestra *facticidad* y destruye la misma función de la idea re regulativa, en la medida en que su función regulativa estriba precisamente, en tanto que ideal no realizado (por ilimitado), en motivarnos al progreso en nuestras realizaciones. Debemos convertirnos así en una *resistencia frente a la negatividad inherente de la facticidad* y denunciar las *capitulaciones* al respecto de gran parte de la filosofía contemporánea. Y esto deviene una exigencia (ética) no por algún tipo de invitación romántica al heroísmo sino para entendernos a nosotros mismos y nuestro proceso histórico en el tiempo como evolución *progresiva* (por nuestra aproximación al *télos*). Incluso nuestra propia historia natural como especie se ilumina significativamente con este enfoque, pues podemos comprender, volviendo a la experiencia primordial de nuestro nacimiento como especie humana, el alcance de la libertad responsable que le corresponde como una forma superior -la propia del *homo sapiens*- en tanto que facultad de *adaptación al medio* que caracteriza a todo ser vivo, cada uno a su nivel. Gracias a esta libertad responsable entendemos la historia natural de nuestra especie como una *progreso evolutivo* respecto a otras especies animales (vid. FEDI, p. 57). Sobre esta problemática, cf. "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Geschichtsphilosophie und Utopie" en EE, pp. 174-219.

³⁷⁵ - Cf. POPPER, K. [1987] y [1974b].

³⁷⁶ - TVED, pp. 183-184 (cf. la referencia bibliográfica de Kant en nota 39 de la p. 184); DV, p. 432. Apel insiste en este mismo planteamiento cuando sostiene, en el contexto del programa de una *reconstrucción de la evolución cultural humana* y de la búsqueda de argumentos relativos a la investigación de una *idea de progreso* vinculada a Kant, que "sería un completo desacierto el interpretar, con F. Lyotard y H. Jonas, la idea kantiana de la filosofía de la historia y del progreso como una etapa previa e inferior a la de Hegel y Marx. Pues éstos últimos han reivindicado de hecho un saber acerca del transcurso necesario de la historia como proceso de progreso. Y para Kant, sin embargo, este tema concernía a una pregunta del deber moral. En esta dirección, la filosofía puede fundamentar que estamos obligados a considerar como posible el progreso y a trabajar en su favor. Hoy diría que, aunque fracasemos una y otra vez, debemos trabajar por ello haciéndonos resistentes a la frustración. El peso de

Sólo desde esta perspectiva interpretaremos correctamente los planteamientos reconstructivos apelianos. De la concepción kantiana de progreso moral, nos interesa destacar aquello que Apel va a considerar como más específico: su sentido *teleológico* determinado por una *idea regulativa* que funciona de manera análoga a la de la verdad consensual (mediante una concepción de "progreso" medible en función del grado de realización de normas regulativas³⁷⁷). El alcance del progreso moral vendrá definido, desde la relación *interna* entre hermenéutica y filosofía práctica, por el tratamiento discursivo de las pretensiones de corrección que se hallan implícitas en todos nuestros juicios morales y es de esa manera como debe poder reconstruirse la historia moral de la humanidad. Todo esto tendrá que ver con la aplicación de la *lógica del desarrollo* de la *conciencia moral* a la dimensión "cuasifilogenética" de la *evolución cultural humana*³⁷⁸,

la demostración recae, como aseguró ya Kant, sobre aquél que afirma la imposibilidad del progreso" (APEL, K.-O. [1994a], p. 263). Asimismo: "Como es natural, no puede mantenerse ya la idea de que la historia humana del mundo pueda ser concebida o vaticinada como «curso necesario», *como proceso causal y/o teleológicamente determinado*. Este «meta récit» de la Modernidad (Lyotard) en el sentido de Hegel, Marx o Comte puede muy bien ser declarado muerto. Pero antes de que se llegara a esta *hybris* de la razón, Kant ya había introducido un concepto de progreso totalmente diferente: en sustancia había dado a entender que constituía un deber moral el sostener como *posible*, por principio, un progreso moralmente relevante de las condiciones humanas y el reconstruir la historia -por así decirlo, resistiendo cualquier frustración- siempre de nuevo, de modo que su prosecución con intención moral pueda aparecer como posible" (Man muß natürlich nicht für möglich halten, daß die Weltgeschichte von uns Menschen als «notwendiger Gang», *als kausal und/oder teleologisch determinierter Prozeß* begriffen bzw. vorausgesagt werden kann. Dieses «meta récit» der Moderne [Lyotard] im Sinne von Hegel, Marx oder Comte mag gerne für tot erklärt werden. Aber bevor es zu dieser Hybris der Vernunft kam, hatte Kant einen ganz anderen Fortschrittsbegriff eingeführt: er hatte -der Sache nach- zu verstehen gegeben, daß es moralische Pflicht sei, einen moralisch relevanten Fortschritt der menschlichen Verhältnisse prinzipiell für *möglich* zu halten und -sozusagen in frustrations-resistenter Einstellung- die Geschichte immer erneut so zu rekonstruieren, daß ihre praktische Fortsetzung in moralischer Absicht als möglich erscheinen kann), APEL, K.-O. [1990b], p. 3 (18-19); similar en DV, pp. 410-411 (104): "Lo que sí me parece que ha quedado superado de hecho es el *saber* acerca de un *curso necesario de la historia* como progreso, según sugieren Hegel, Comte y Marx, en el cual las exigencias deontológicas de la ética y también el principio de esperanza de la tradición utópica habrían de «superarse» científicamente; por el contrario, no están en modo alguno muertos, sino que son cada vez más actuales, los postulados, éticamente formulados por Kant, de un progreso en el sentido de la unidad cosmopolita de la historia humana y que se persigue como una meta cada vez más exigida y resistente a la frustración". Vid. igualmente DV, pp. 204, 439, 455.

³⁷⁷ - APEL, K.-O. [1990b], p. 27 (34).

³⁷⁸ - "El trasfondo de mi problemática está constituido por la tentativa, emprendida desde hace tiempo, de demostrar algo así como una *lógica evolutiva* de la conciencia moral en el sentido de Piaget y Kohlberg aplicable incluso en una dimensión filogenética; por tanto, como estructura del *posible* progreso de la historia de la cultura" (Den Hintergrund meiner Fragestellung bildet der seit längerem unternommene Versuch, so etwas wie eine *Entwicklungslogik* des moralischen Bewußtseins im Sinne von Piaget bzw. Kohlberg auch für die phylogenetische Dimension, also als *mögliche* Fortschrittsstruktur der

desde esta perspectiva, el problema de la aplicación *históricamente considerada* de la ética discursiva se comprenderá concretamente como el *tránsito de la moral convencional a la postconvencional*³⁷⁹. La ética discursiva es una propuesta ética que fundamenta el principio del tratamiento consensuado de los conflictos de acción moralmente relevantes. Para que tal cosa sea posible (problema de la aplicación), se necesitan unas condiciones determinadas que hagan factible un tratamiento *postconvencional* de los intereses; mas una competencia tal no está ni al alcance de todos los individuos - virtuales participantes de un discurso práctico- ni de todas las épocas históricas. Inevitablemente, pues, el tema de la aplicación de la ética discursiva nos lleva a la consideración del nivel postconvencional del desarrollo moral. Como estamos lejos de haber alcanzado dicho nivel históricamente hablando, queda justificada la interpretación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad que Apel postula:

"El conflicto entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad (por las consecuencias) surge siempre cuando no están dadas aún las condiciones sociales de aplicación para un determinado grado de la competencia judicativa moral"³⁸⁰.

Ahora bien, desde la perspectiva de la totalidad de la obra de Apel nos atrevemos a sugerir que la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad no se limita ante todo a su momento restrictivo catacterizado por la *conservación* de la comunidad de comunicación, evitando de ese modo recaídas propias de la ética de la intención (función *correctora* de la ética), sino principalmente queda representada por su exigencia de *progreso* de la comunidad de comunicación (función *rectora* de la ética)³⁸¹. Entonces la tarea de la ética de la responsabilidad estriba, sí, en conservar lo alcanzado en la comunidad real de comunicación mas acrecentándolo mediante la importante misión rectora de *proseguir* el curso evolutivo *moral* ya desplegado hacia la máxima aproximación

Kulturgesichte nachzuweisen), DV, p. 103. Por ejemplo, explicando el logro "del proceso evolutivo y de la incorporación institucional de estructuras innovativas de la conciencia en la historia", HABERMAS, J. [1983], p. 41 (46).

³⁷⁹ - Vid. DV, p. 11.

³⁸⁰ - TVED, p. 172

³⁸¹ - Cf. al respecto *infra* el § 13.1.

posible con respecto a la comunidad ideal de comunicación. Apel formula de este modo la hoy tan necesaria relación entre *conservación* y *progreso* como característica fundamental de una ética de la responsabilidad:

"En la exigencia básica de una ética discursiva, la exigencia de una responsabilidad solidaria de la humanidad -a organizar discursivamente- con respecto a sus acciones colectivas, se halla implícita de igual modo el postulado de una necesaria vinculación del imperativo de la *conservación del ser-ahí y de la dignidad del hombre* con el imperativo socialmente emancipativo del *progreso de la realización de la humanidad que nos ha sido encomendado*"³⁸².

Esta doble vinculación entre *conservación* y *progreso* define, pues, el sentido *teleológico* (regulativo) de la *parte B* de la ética. Ahora bien, si tal es el sentido de lo que define la cuestión de la aplicación de la ética discursiva, la conclusión que se nos impone es clara: *dicha aplicación exigirá una constante tarea hermenéutica con el propósito de poder enjuiciar ético-responsablemente las condiciones de las situaciones socio-históricas concretas* (en especial las situaciones de crisis conflictivas). Desde esta perspectiva, es decir, desde el punto de vista del progreso moral, la aplicación *referida a la historia* de una moral *postconvencional* como la ética discursiva estriba en reconocer

³⁸² - "In der Grundforderung einer Diskursethik, der Forderung nach einer diskursiv zu organisierenden solidarischen Verantwortung der Menschheit für ihre kollektiven Handlungen, liegt auch bereits das Postulat einer notwendigen Verknüpfung des Imperativs der *Bewahrung des Daseins und der Würde des Menschen* mit dem sozialemanzipativen Imperativ des *uns aufgegebenen Fortschritts in der Verwirklichung der Humanität*" (DV, p. 213). Apel establece que esta tarea de aunar *conservación* y *progreso* implica la introducción del principio de mediación entre racionalidad estratégica y comunicativa, pero que así mismo el ideal de *progreso* comporta la exigencia *ético-discursiva* de esforzarse en que cada vez más debe poder darse una regulación discursivo-consensual de los conflictos en vez de una regulación estratégica: "Si se quiere conseguir una visión adecuada del significado de la colaboración que se ha exigido en el progreso moral, en el sentido de la *parte B de la fundamentación*, hay que remitirse de nuevo a nuestra primera ilustración *exotérica* sobre la actualidad de la ética discursiva en nuestro tiempo: allí aludimos a las numerosas, cuando no innumerables, conversaciones y conferencias en las que hoy se recurre, al menos ideológicamente, a una norma procedimental en el sentido del principio ético-discursivo. En mi opinión, se conseguiría mucho si se pudiera contribuir a que esta anticipación ideológica pudiera resolverse a largo plazo y aproximativamente, por ejemplo, haciendo que los componentes estratégicos de negociación, propios de estas conversaciones y conferencias, se conviertan paulatinamente en elementos discursivos por todas partes" (TVED, p. 184). A este criterio, propio de una ética política, Apel lo denomina *principio del mejoramiento a largo plazo de las condiciones de la regulación política de conflictos*: se trata de un presupuesto esencial para la posible aplicación de una ética de la responsabilidad colectiva orientada hacia el futuro en todas las dimensiones de la crisis actual de la humanidad (vid. DV, pp. 215-216).

-como un momento interno al mismo planteamiento ético del *principio de universalización* de la moralidad- la necesidad de un principio ético -propio de la *parte B-* cuya función específica consista en

"(...) enjuiciar críticamente las condiciones sociales de aplicación de la moral a partir igualmente de un criterio abstracto-formal de la legitimación de normas, tomando como un deber, según las situaciones, la transformación de dichas condiciones"³⁸³.

Esta tarea de "enjuiciamiento crítico", no obstante, debe estar fundamentada en el mismo postulado (U) de la ética discursiva pues, de otro modo, no quedaría claro el sentido del "reconocimiento" de una situación apropiada para la aplicación del principio procedimental ideal. ¿En función de qué criterio ético se llevaría a cabo tal "enjuiciamiento"? No puede darse tal criterio de manera *previa* al postulado (U) pragmático-transcendentalmente fundamentado de manera *última*; de ahí que sea este mismo postulado el que sirva como criterio básico del enjuiciamiento de las condiciones sociales de su propia aplicación.

Esta tarea de aplicación concebida básicamente como *tarea hermenéutica* es el resultado directo de la adopción de un punto de vista ético de tipo *postconvencional*; tal adopción comportará una nueva manera de entender la misma tarea interpretativa inherente a la aplicación de principios éticos. La tarea interpretativa de tipo *convencional* ya no basta en este caso. Por el contrario, con la problemática de la aplicación -históricamente considerada- de una ética universal y postconvencional -como en el caso de la ética discursiva- se trata por primera vez, más bien, de

"(...) reflexionar sobre las *diferentes condiciones histórico-socioculturales de aplicación de un principio racional de la ética* -también simplemente para la validez consensual-comunicativa de la razón; y esto incluye incluso

³⁸³ - "(...) von einem abstrakt-formalen Maßstab der Normenlegitimation her auch noch die gesellschaftlichen Anwendungsbedingungen der Moral kritisch zu beurteilen und unter Umständen ihre Veränderung zur Aufgabe zu machen" (DV, p. 12). Apel destaca fundamentalmente dos situaciones de la comunidad real de comunicación que constituyen, a su juicio, el ámbito dado para la aplicación de la ética discursiva en tanto que *macroética de la responsabilidad*: en primer lugar, el hecho de la convivencia plural, en el seno de la comunidad real de comunicación, de las diversas formas de vida socio-culturales e individuales existentes; y en segundo lugar, el hecho de las consecuencias y subconsecuencias de las actividades colectivas de la moderna sociedad industrial. (Volveremos más adelante sobre esta cuestión.)

que la filosofía moral tiene que intentar, en colaboración con las *ciencias sociales crítico-reconstructivas*, formarse una idea de la situación histórica concreta de la conciencia moral y de las instituciones moralmente relevantes de la sociedad"³⁸⁴.

Resumiendo pues, digamos que desde la perspectiva del *a priori* cuasi-dialéctico de la comunidad de comunicación, la función *regulativa* de la comunidad *ideal* de comunicación, en tanto que comunidad ilimitada, consiste en sostener que lo alcanzado en la comunidad *real* de comunicación *nunca es lo definitivo*, puesto que siempre cabe la posibilidad de introducción de elementos culturalmente evolutivos en la historia de la comunidad real. Ello comporta, por definición, que siempre deban rehacerse las reconstrucciones históricas. Se dan, pues, *progresos y retrocesos* más que una línea continuada de progreso inalterable³⁸⁵. Ahora bien, la reconstrucción *debe* llevarse a cabo desde el principio regulativo del progreso *moral*³⁸⁶. Desde el punto de vista de la *teleología ético-deóntica* defendida por Apel en la *parte B de la ética*,

"(...) la *filosofía especulativo-determinista de la historia* tiene que ser sustituida por el siempre renovado intento de una *reconstrucción crítica de la historia con intención práctica* (es decir, en el sentido de su posible *continuabilidad progresiva*). Esta sería la fundamentación de una «teoría crítica» de las ciencias sociales"³⁸⁷.

Por tanto, el sentido *postconvencional* de la aplicación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad va a consistir -desde una perspectiva de *progreso moral*- en definir un *criterio normativo* (idea regulativa) de tipo *hermenéutico* acerca de la *colaboración* (cooperación interdisciplinaria) entre filosofía (moral) y ciencias sociales

³⁸⁴ - "(...) die *geschichtlichen, soziokulturell verschiedenen Anwendungsbedingungen für ein Vernunftprinzip der Ethik* -genauer: sogar für die konsensual-kommunikative Geltendmachung von Vernunft schlechthin- zu reflektieren; und das schließt sogar ein, daß die Moralphilosophie versuchen muß, sich in Kollaboration mit den *kritisch-rekonstruktiven Sozialwissenschaften* ein Bild von der konkreten geschichtlichen Situation des moralischen Bewußtseins und der moralisch relevanten Institutionen der Gesellschaft zu machen", APEL, K.-O. [1991f], pp. 45-46.

³⁸⁵ - Vid. DV, p. 472; HABERMAS, J. [1988a], p. 84.

³⁸⁶ - Vid. DV, pp. 439, 455, 460-461, 466-467.

³⁸⁷ - EE, p. 213.

(crítico-reconstructivas) de la historia³⁸⁸. A nuestro entender, con este planteamiento - susceptible de ser concebido como programa de una "teoría crítica" de las ciencias sociales³⁸⁹ - *Apel corona su proyecto de transformación de la filosofía entendido como mediación entre teoría y praxis*: si al inicio del capítulo primero ya dábamos cuenta de las insuficiencias, según Apel, del planteamiento hegeliano-marxista acerca de la mediación entre teoría y praxis, ahora podemos concluir que la superación de la diferencia *ser/deber ser* nos remite a una *ética de la responsabilidad*, ya que

"(...) no disponemos de ninguna superciencia que pudiera garantizar mediante un análisis objetivo la unidad de teoría y praxis, sino que precisamos una ética que proporcione el principio normativo para la mediación de teoría y praxis en la situación histórica"³⁹⁰.

Apel ha entendido que tal es la tarea de la *parte B* de la ética -de acuerdo con nuestra interpretación en este último apartado- al sostener que, hoy en día,

"(...) el *principio complementario* de la ética discursiva -en el sentido de una ética de la responsabilidad- únicamente puede dotarse de contenido si, al mismo tiempo, aborda la tarea de una (...) *reconstrucción crítica de la historia* con intención práctica. También para esta permanente tarea de las ciencias sociales reconstructivas todavía puede derivarse (...) un principio metodológico básico, a partir de la fundamentación pragmático-transcendental de la ética discursiva"³⁹¹.

A la definición de este nuevo programa *hermenéutico-normativo* vamos a dedicar la segunda parte de nuestro estudio, comenzando, en el próximo capítulo, por algunos análisis epistemológicos previos al respecto; posteriormente consideraremos el sentido

³⁸⁸ - Vid. DV, pp. 438, 472; TVED, pp. 169-170.

³⁸⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 40.

³⁹⁰ - TPII, p. 366 (348).

³⁹¹ - "(...) das *Ergänzungsprinzip* der Diskursethik im Sinne einer Verantwortungsethik seine inhaltliche Bedeutung nur gewinnen kann, wenn zugleich die (...) *kritische Rekonstruktion der Geschichte* in praktischer Absicht in Angriff genommen wird. Auch für diese permanente Aufgabe der rekonstruktiven Sozialwissenschaften läßt sich (...) noch ein grundlegendes methodisches Prinzip aus der transzendental-pragmatischen Begründung der Diskursethik herleiten" (DV, pp. 469-470). En otro lugar pero dentro del mismo contexto, Apel reconoce que el concepto de "historia" *únicamente adquiere significado humano bajo el presupuesto de una ética de la responsabilidad* (vid. FEDI, p.57, nota 9).

teleológico (normativo) de ese principio metodológico de las ciencias sociales reconstructivas al que Apel hace referencia.

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).

El presente apartado tiene como objetivo introducir, en cierto modo, la orientación que ha de tomar la segunda parte de nuestra investigación. Puede decirse que los análisis desarrollados en la primera parte tenían por objeto presentar la obra de Apel en su estructura interna, dando cuenta de los implícitos normativos -tanto *teóricos* como *ético-prácticos*- presupuestos en la *comunidad de comunicación* cuando ésta es considerada reflexivamente desde una perspectiva pragmático-trascendental. A partir de los resultados obtenidos en los dos capítulos precedentes, debemos adentrarnos ahora en la parte más novedosa de nuestra investigación -ciertamente siempre a partir de los elementos teóricos elucidados hasta aquí-, intentado ampliar el alcance y el sentido de ciertos aspectos de la reflexión ético-discursiva de Apel susceptibles de mayor ampliación y que, a nuestro entender, pueden interpretarse como un desarrollo adicional de su propuesta acerca de la necesidad de una *macroética de la corresponsabilidad* para nuestro momento histórico. Con ello creemos que se explicita, en el contexto contemporáneo, *toda una nueva tarea para la reflexión filosófico-moral*.

La tesis central con la que queremos comenzar esta segunda parte y que ha de guiar toda nuestra reflexión restante ya ha sido anunciada en el encabezado de este apartado: el "*a priori* del discurso, qua «factum de la razón», tiene "el *status* de un baremo teleológico-normativo"¹ para una posible "reconstrucción hermenéutica de la historia"². En nuestra opinión, una reconstrucción tal debe ser entendida *en clave ética*: se trataría con ello de una reconstrucción crítica de la historia social con *intención práctica*³, que tiene que ver con la fundamentación de una *filosofía de la historia*

¹ - TVED, p. 166.

² - Cf. APEL, K.-O. [1995b]; asimismo, [1993d], apartado I.

³ - Vid. EE, p. 213; DV, p. 469.

postkantiana, esto es, desde la idea de *progreso moral*⁴. Dicha *reconstrucción de la historia de la cultura y la sociedad humanas éticamente orientada*⁵ presupone una colaboración interdisciplinaria entre filosofía y ciencias del espíritu (*Geisteswissenschaften*) o ciencias humanas y, más en concreto, entre ética y ciencias sociales; colaboración que, como veremos, debe considerarse, en nuestra opinión, como un momento central de la *hermenéutica crítico-normativa* (trascendental) defendida por Apel. Nuestro autor se ha referido a este mismo planteamiento con claridad: "La tarea de las ciencias históricas, sociales o culturales (*Geisteswissenschaften*) consiste en la reconstrucción, mediante la comprensión y evaluación hermenéutica, del progreso de la evolución cultural humana"⁶. Podríamos decir, pues, que nos estamos planteando la pregunta por *el lugar de la ética en las ciencias sociales*⁷. La posición que adoptaremos en el desarrollo de esta tesis, tan sólo esbozada por Apel, será la de considerar esta tarea de reconstrucción como una de las condiciones más importantes en vistas a la *aplicación de una macroética de la corresponsabilidad*: a nuestro juicio, únicamente desde esta perspectiva podemos tratar convenientemente el problema del tránsito histórico(-mundial) hacia una moral postconvencional (cap. IV).

La cuestión abordada en el último apartado del capítulo anterior acerca de la mediación histórica entre el postulado (U) de la ética discursiva y la situación concreta de la comunidad real de comunicación hace referencia a la necesidad de establecer un programa metodológico para una *ética discursiva informada científicamente*, programa a cuya dilucidación pretendemos dedicar toda la segunda parte de nuestra investigación. Se trata de un programa de *cooperación interdisciplinaria entre ética y ciencias empíricas* que comprende diferentes dimensiones, todas ellas conducentes, desde la perspectiva de la aplicación de la ética discursiva, a realizar *evaluaciones* de la situación histórica concreta de la comunidad de comunicación. Ante esta tarea, el específico sentido

⁴ - Vid. EE, p. 194.

⁵ - Vid. TVED, p. 166.

⁶ - "(...) it is the task of historical, social or cultural sciences (*Geisteswissenschaften*) to reconstruct, through hermeneutic understanding and evaluation, the progress of human cultural evolution", APEL, K.-O. [1993d], p. 9.

⁷ - Cf. SMITH, T. [1991], donde se propone un objetivo similar aunque aplicado a la obra de Habermas.

normativo del principio (U) no se pierde, en la medida en que los resultados de este programa de colaboración deben ser objeto, a su vez, de la *reproducción del acuerdo social*, mediante la *participación de los afectados* en un tipo de discurso práctico *complementario* al de la fundamentación de normas. Nos hallamos, por tanto, ante

"(...) una tarea por resolver hoy de nuevo -dentro de lo posible- mediante *discursos reales*: mediante discursos en los que -al igual que en los discursos de fundamentación de normas, que deben hacer valer el principio de universalización- deben tener parte también el saber de los expertos acerca de los hechos relevantes en las situaciones"⁸.

Atiéndase al hecho destacado por Apel de que, en este tipo de trabajo interdisciplinario, no se pierde el horizonte de los *discursos prácticos por lo que respecta al papel que el saber de los expertos debe jugar en ellos*. La valoración de las situaciones donde se debe aplicar el principio ético-discursivo por parte de los afectados debe tener en cuenta *ético-discursivamente* la aportación de los expertos. Esta situación característica de la aplicación de la ética discursiva *qua* ética de la corresponsabilidad constituye, pues, una de las dimensiones ético-normativas de la necesaria cooperación entre filosofía y ciencias empíricas.

Apel distingue para este programa referente a una *ética discursiva informada científicamente* la colaboración de dos tipos de saberes científicos. Cada uno de ellos hace referencia a una dimensión temporal distinta: al futuro, si se trata de la elaboración de pronósticos orientativos, o al pasado, si se trata de la reconstrucción de procesos históricos de aprendizaje; ambas aportaciones constituyen elementos de evaluación por lo que respecta a la aplicación moral. Así pues, Apel se refiere a "una cooperación de la filosofía con las ciencias empíricas en dos dimensiones, que están trazadas por la estructura del tiempo":

"Por una parte se trata de cooperar con aquellas ciencias sociales y de la naturaleza que estén en situación de proporcionar un saber pronósticamente relevante y orientativo sobre el futuro (como, por ejemplo, pronósticos condicionados de consecuencias y subconsecuencias previsibles de medidas, acuerdos y resoluciones legales, además de cálculos sobre la base de situaciones simuladas). Por otra parte, con la ayuda de las

⁸ - TVED, p. 169.

ciencias sociales o de la historia (internamente hermenéuticas y externamente explicativas), se trata de reconstruir la situación histórica concreta a la que hay que conectar una aplicación políticamente responsable (en el más amplio sentido) de la ética del discurso en el contexto de una forma de vida particular. Así pues, se trata tanto de la vinculación con instituciones (ante todo, la del derecho) como de la posible vinculación con los datos sociohistóricos reconstruibles de la conciencia moral. Un modelo elaborado ya relativamente para la posible *cooperación de la ética filosófica con las ciencias sociales*, es, por ejemplo, el ensayo de estructurar no sólo la *ontogénesis* sino también la *filogénesis* -ensamblada por interdependencia con la ontogénesis- de la conciencia moral con ayuda de la teoría de los grados de Piaget/Kohlberg. De este modo, el problema del paso histórico a la moral postconvencional misma podría considerarse como el de una *ética discursiva informada científicamente*⁹.

Este segundo tipo de colaboración interdisciplinaria entre la ética y las ciencias sociales (y de la historia) va a centrar toda nuestra atención, especialmente en lo que respecta a la posible determinación de una *metodología adecuada para las ciencias reconstructivas*, que son las encargadas de dar cuenta de la mediación *histórica* entre ética y ciencias sociales. A tal efecto, la *teoría del desarrollo de la conciencia moral* de Piaget/Kohlberg consituye para Apel, como comprobaremos en el capítulo IV, un modelo paradigmático.

¿A partir de dónde se estructura el planteamiento metodológico de Apel? Naturalmente, del *a priori* del discurso y *fundamentalmente de la norma ética básica implícita en él*. La pretensión de Apel estriba en que,

"(...) si existe una tal norma básica de la ética, entonces es posible, a su luz, una reconstrucción histórica de la situación humana, no siendo en absoluto algo irrelevante para la condición inmediata de nuestras obligaciones éticas. Al contrario: sólo una tal reconstrucción, que tendría que ser hermenéutica y crítica, puede (en el proceso de la formación de consenso de los correspondientes afectados) desembocar en normas concretas y situacionales"¹⁰.

⁹ - *Ibidem*, pp. 169-170 (cf. la importante bibliografía citada en la nota 23).

¹⁰ - "(...) wenn es aber eine solche Grundnorm der Ethik gibt, dann ist in ihrem Lichte eine historische Rekonstruktion der menschlichen Situation möglich und für die nähere Bestimmung unserer ethischen Verpflichtungen keineswegs irrelevant. Im Gegenteil: Nur eine solche Rekonstruktion, die hermeneutisch und kritisch sein müßte, kann dann -auf dem Weg der Konsensbildung der jeweils Betroffenen- zu konkreten, situationsbezogenen Normen führen" (DV, pp. 45-46). Asimismo: "(...) nuestra pregunta acerca de la posible función de la norma ética básica en lo que respecta a la reconstrucción

De este texto podemos destacar lo que, a nuestro juicio, va a ser la tesis central de nuestra reflexión en esta segunda parte: *en qué medida puede derivarse de la situación general del hombre* (de la situación histórico-evolutiva que culmina en ella) *algo así como una exigencia de responsabilidad ética*, sin caer en la falacia naturalista; desde esta perspectiva, *el problema de la aplicación de la ética discursiva presupone una evaluación previa de la situación humana únicamente reconstruible a la luz del a priori del discurso* (en tanto que baremo teleológico de dicha reconstrucción). Para desarrollar esta tesis deberemos, en el presente capítulo, establecer primeramente un programa de colaboración interdisciplinaria entre filosofía y ciencias humanas, lo que va a implicar la fundamentación de aquellos principios metodológicos que son condiciones necesarias para una posible reconstrucción de la situación humana en clave ética; y a continuación, en el capítulo IV, abordar el problema del tránsito histórico(-mundial) hacia una macroética postconvencional de la corresponsabilidad desde la aproximación a una teoría de la lógica del desarrollo moral (en clave filogenética): todo ello como tarea de una ética filosófica informada científicamente.

De cara a poder llegar a fundamentar una metodología específica para la cooperación interdisciplinaria entre ética discursiva y ciencias sociales, deberemos partir de la consideración -efectuada desde la perspectiva de la *relación entre la norma ética fundamental y la situación del hombre*- acerca de cómo tiene que aplicarse tal norma a la hora de reconstruir dicha situación¹¹. Debemos empezar por comprender que ciertamente el reconocimiento de la norma básica es un *hecho de la situación fáctica del hombre*, de su preestructura de ser-en-el-mundo, pero al mismo tiempo, como ya sabemos, no podemos -pensando "con Heidegger contra Heidegger"- reducir tal reconocimiento a un mero momento contingente perteneciente a nuestra facticidad histórica: se trata asimismo de un momento que pertenece a las condiciones de posibilidad (condiciones *a priori*) de nuestra capacidad de argumentar de manera inter-

hermenéutica y crítica de la génesis de la situación humana -desde la aparición del hombre hasta la actualidad" ([...] unserer Frage nach der möglichen Funktion der ethischen Grundnorm bei der hermeneutischen und kritischen Rekonstruktion der Genesis der menschlichen Situation -von der Menschwerdung bis zur Gegenwart), *ibidem*, pp. 49-50.

¹¹ - Vid. *ibidem*, p. 47.

subjetivamente válida¹². Tal constatación da cuenta precisamente de la *interdependencia entre logos y ser* y de la *prioridad metodológica de la filosofía trascendental sobre la historia ontológica*¹³. Hasta aquí el planteamiento pragmático-trascendental de Apel, tal como ha sido desarrollado en la primera parte de nuestra investigación.

Pero ahora Apel da un paso más, intentando *referir a la historia* ese doble cercioramiento *empírico-trascendental* acerca de las condiciones normativas de la argumentación, que responde por igual a nuestra condición de seres-en-el-mundo y de seres-con-competencia-comunicativa. Que haya hombres que como seres racionales maduros son capaces de reflexionar sobre las condiciones normativas de la argumentación representa *también* un hecho *contingente* de la evolución y de la historia humana: *dicha afirmación es de la máxima importancia para ver la posible función de la norma básica en la reconstrucción de la génesis de la situación humana*, desde su eclosión hasta la actualidad. A todo *a priori* metodológico, pues, *le corresponde un hecho histórico*. Una reconstrucción adecuada de la historia tiene que considerar, cuando menos, la *posibilidad* del desarrollo histórico de sus propios presupuestos (por ejemplo, lo que se refiere a las cuatro pretensiones de validez)¹⁴. Como tendremos ocasión de comprobar, esta constatación *empírico-normativa* del "hecho" del discurso quedará explicitada en un principio metodológico-normativo de las ciencias reconstructivas - estrechamente relacionado con las *pretensiones de validez discursivas*- denominado por Apel como "principio de autoalcance" (*Selbsteinholungsprinzip*). A la luz de este principio debe aceptarse que *los referentes epistemológicos del discurso, a pesar de tener correspondencia con un hecho empírico susceptible de reconstrucción, constituyen*,

¹² - "La «facticidad» (Heidegger) de *nuestro* histórico «ser-en-el-mundo» no comprende únicamente los presupuestos de las tradiciones culturales particulares o de las formas de vida, como se sugiere a menudo hoy en día, sino también los presupuestos *universalmente válidos* del *a priori del discurso argumentativo*" ([...] the «facticity» [Heidegger] of *our* historical «being-in-the-world» does not only comprise the presuppositions of particular cultural traditions or forms of life, as is often suggested in our day, but also the *universally valid* presuppositions of the *a priori of argumentative discourse*), APEL, K.-O. [1993d], p. 9.

¹³ - Vid. DV, p. 48.

¹⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1994a], pp. 263-264; DV, pp. 49-50. No debe confundirse un tipo de reconstrucción empírica con el de una reconstrucción pragmático-trascendental mediante *reflexión estricta*.

no obstante, condiciones de posibilidad de toda reconstrucción¹⁵. La tesis central al respecto, expresada por Apel, es la siguiente: "No podemos reconstruir la historia sin hacer comprensible lo que hacemos cuando la reconstruimos"¹⁶. A partir de una afirmación como ésta puede erigirse toda una metodología aplicable a las ciencias sociales reconstitutivas que resulte *éticamente relevante*.

Nuestro programa de investigación en este capítulo va a consistir fundamentalmente en abordar dos cuestiones, si pretendemos definir el marco metodológico apropiado para una *ética discursiva informada científicamente*. En un primer apartado [3.2] reconstruiremos, siguiendo planteamientos apelianos de *teoría de la ciencia* recogidos en *La transformación de la filosofía*, lo que a nuestro entender puede ser considerado como el presupuesto epistemológico que subyace a un saber de predicciones empíricas -tanto provenientes de las ciencias naturales como de las ciencias humanas- *socialmente relevantes*¹⁷. Para alcanzar tal objetivo partiremos de la interpretación del *a priori* dialéctico de la *comunidad de comunicación* como *presupuesto de la ciencia*, centrándonos en particular en el análisis de las consecuencias no sólo metodológicas sino principalmente éticas que se derivan de la comprensión de la comunidad de comunicación *qua* sujeto y objeto al mismo tiempo de la ciencia social. En este sentido y como requisito imprescindible para establecer una *epistemología de la ciencia social crítico-reconstitutiva*, deberemos, siguiendo a Apel, rebatir la pretensión cientificista de un saber "valorativamente neutro" para la ciencia y diseñar igualmente las claves para la superación de tal pretensión.

En un segundo apartado [3.3] abordaremos la posibilidad de fundamentar un modelo *a la vez normativo y empírico* del estudio de la realidad social. Partiendo de la superación de la "falacia abstractiva" y del planteamiento de la comunidad de comunicación *qua* sujeto de la ciencia en general, puede alcanzarse algo así como una *complementariedad metodológica entre el plano normativo y empírico de la ciencia social*, si tenemos en cuenta la tensión dialéctica entre "facticidad" (historicidad) e "idealización"

¹⁵ - Vid. DV, p. 50.

¹⁶ - APEL, K.-O. [1994a], p. 264.

¹⁷ - Acerca de las *predicciones* aplicadas al ámbito de la historia bajo la forma de *extrapolaciones de tendencias*, vid. la posición de Apel en EE, pp. 188-189.

inherente al sujeto de la ciencia (en tanto que comunidad *real* e *ideal* de comunicación). Alcanzar dicha *complementariedad metodológica* supone a su vez dos pasos: en primer lugar, analizar la *dimensión hermenéutica de la ciencia social y la cuestión de su fundamentación normativa*, lo que comporta superar *hermenéuticamente* el plano de la "explicación" metódica para, no obstante, llevar seguidamente a cabo una *retrascendentalización* del problema de la "comprensión" de las ciencias del espíritu; en segundo lugar, profundizar en el "principio de autoalcance" como *corolario práctico de la fundamentación última pragmático-trascendental y postulado (moral) de la convergencia entre el plano normativo y el plano empírico de la comunidad de comunicación*. De ahí ha de ser posible elaborar un modelo de *lógica (social) evolutiva* que permita una comprensión *postmetafísica* -como *exigencia ética* y no como *necesidad histórica*- del *progreso moral* de la sociedad, modelo que definirá el sentido del capítulo cuarto y último de la presente investigación.

§ 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).

El principio metodológico del *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación que se nos ha ido configurando hasta ahora va a determinar el curso de la reflexión filosófica apeliana, interesada cada vez más por desvelar los implícitos *ético-normativos* que se desprenden del intento de formulación comprensiva de una *teoría de la ciencia* que pretende superar la "falacia abstractiva" del cientificismo mediante la *reproducción -en la historia- de un acuerdo intersubjetivo también sobre metas y valores*¹⁸. Con este

¹⁸ - Los planteamientos epistemológicos de Apel responden, en este contexto, a un esbozo programático que tiene por objeto el proyecto de una *teoría de la ciencia* que abarque "tanto a la «científica» como a la «hermenéutica» y a la «crítica de las ideologías»"; por lo tanto, se trata de una concepción epistemológica (metodológicamente relevante) "que no se restringe a la «*Logic of Science*»" (TPII, p. 96 [91]). Tal planteamiento epistemológico, como ya sabemos, fue denominado por Apel, en un principio, como *antropología del conocimiento*, en la medida en que todo conocimiento válido presupone la *constitución del sentido* cuya condición de posibilidad radica en un *compromiso corporal* de la conciencia cognoscente (= *a priori* corporal del conocimiento) que incluye el *acuerdo lingüístico*.

Así pues, en el ámbito particular de la física, Apel sostiene que no hay manera de comprender el sentido de la investigación física "recurriendo únicamente a las funciones «unificantes» (sintéticas) de la conciencia («categorías»)" de la teoría del conocimiento kantiana. Se necesita la consideración de nuevas condiciones de posibilidad del conocimiento, presuponiendo entonces, en primer lugar, "un «acuerdo» lingüístico de los investigadores en la comprensión del sentido de la naturaleza y, además, la posibilidad de llevar a cabo la investigación interviniendo en la naturaleza con ayuda de instrumentos. Para esta intervención instrumental en la naturaleza, que se presupone *a priori* en cualquier experimento, precisamos, en cierto modo, el compromiso corporal con el mundo mediante los órganos sensoriales; compromiso que ya suponemos en la experiencia precientífica: el «medirse» del hombre «con» la naturaleza se convierte en el «medir» de la ciencia experimental. (...) Los modernos investigadores de la naturaleza, no sólo se han acercado a ella llevando en el pensamiento un plan *a priori* de procesos regulares (o en la imaginación que esquematiza espacio-temporalmente) -como ya Kant constató- sino que realmente han relacionado este plan con la naturaleza, pero configurando tal plan instrumentalmente, es decir, en cierto modo como naturaleza artificial. Sólo mediante esta intervención técnica, que traduce los interrogantes humanos en cierta medida al lenguaje de la naturaleza, pudieron los investigadores de la naturaleza -para hablar con Kant- «obligar a la naturaleza a responder a sus preguntas». Estas condiciones del conocimiento, considerado ahora en clave hermenéutica, poseen, para Apel, verdadero rango *a priori* (se trata, por tanto, de *condiciones trascendentales* de la "constitución del sentido"): "Las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento, que acabamos de mencionar, no pueden, por una parte, reducirse únicamente a funciones lógicas de la conciencia, pero, por otra parte, tampoco pueden atribuirse al objeto del conocimiento que ha de ser conocido, puesto que ya siempre se presuponen en todo conocimiento de objetos. La relación cartesiana sujeto-objeto no basta para fundamentar una antropología del conocimiento: una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia -esencialmente «excéntrica»- debe comprometerse céntricamente, corporalmente, aquí y ahora: cada constitución del sentido remite, por ejemplo, a una perspectiva individual que corresponde a un punto de vista, y esto significa nuevamente, a un compromiso corporal de la conciencia cognoscente". Ahora bien, Apel amplía rápidamente el carácter individualista del "compromiso corporal" al poner de relieve la dimensión *intersubjetiva* de la validez, dimensión inherente a toda constitución del sentido dada la naturaleza *signica* del lenguaje: "Curiosamente, no sólo la constitución individual correspondiente del posible sentido está mediada por un compromiso corporal de la conciencia cognoscente, sino también la validez intersubjetiva de cualquier constitución del sentido. Efectivamente, sólo mediante los signos lingüísticos mis intenciones con sentido resultan mediadas por las posibles intenciones con sentido de otros hombres, de tal modo que yo pueda «querer decir» realmente algo. Es decir, que yo tengo intenciones con sentido válidas sólo porque hay un lenguaje en el que no sólo están fijadas mis intenciones con sentido. Este acuerdo con los demás hombres sobre las posibles intenciones con sentido, que ya siempre se produce hasta cierto punto en los «significados» del lenguaje, es una condición de posibilidad del acuerdo sobre los datos de la experiencia en la «síntesis de la apercepción» kantiana; pero, además, abre una peculiar dimensión de la experiencia. Desde la perspectiva gnoseoantropológica, si los órganos sensoriales no constituyen objeto del conocimiento, ni los instrumentos técnicos son los que los órganos sensoriales intervienen en la naturaleza externa, tampoco los signos lingüísticos se cuentan entre los objetos del conocimiento, porque también ellos están ya presupuestos, como condición de posibilidad de cualquier intención con sentido, para que puedan constituirse los objetos del conocimiento. Sin embargo, por otra parte, no podemos reducir el lenguaje, como medio *signico*, a las condiciones lógicas de la conciencia para el conocimiento. Más bien el lenguaje, de igual modo que la intervención material-técnica, que se cuenta entre los presupuestos para conocer la naturaleza experimentalmente, nos remite a un *a priori* característico del sujeto, desconsiderado en la teoría tradicional del conocimiento que depende de Descartes. Deseo denominarlo «*a priori* corporal» del conocimiento". Desde esta perspectiva queda clara la ampliación de la *teoría del conocimiento tradicional* en la dirección de una *antropología del conocimiento* propuesta por Apel: "A mi juicio, el *a priori* corporal del conocimiento se encuentra en una relación de complementariedad con el *a priori* de

planteamiento Apel se propone contribuir a la *renovación* del programa teórico-práctico desarrollado ya por la *teoría crítica* clásica¹⁹, destacando el *interés emancipatorio* que se presupone necesariamente cuando se reflexiona pragmático-trascendentalmente sobre los presupuestos de la ciencia.

Apel dedica uno de los capítulos de *La transformación de la filosofía* a la "valoración crítica de la concepción de la ciencia en la «teoría crítica»"²⁰. Apel pretende reflexionar sobre el interés emancipatorio del conocimiento, a partir de la herencia de la *teoría crítica* clásica que exigía, para la ciencia, una función emancipatoria. Dicha exigencia implicaba, pues, la renuncia al concepto de ciencia axiológicamente neutral, propio del neopositivismo y de la *Logic of science*. Y lo que es más importante aún: la renuncia al estudio de la praxis social de un modo tecnológico, lo que será denominado "crítica de la razón instrumental"²¹. Apel, en estrecha colaboración en este punto con J. Habermas -para quien la teoría crítica debe abordar la crítica radical del conocimiento como *teoría de la sociedad*²²-, tratará de superar el reduccionismo positivista de la extrapolación del método de las ciencias naturales a todos los ámbitos del saber -en especial al de la praxis humana- sin renegar del método de la ciencia. Para ello adoptará el punto de vista de una hermenéutica convenientemente ampliada, es decir, entendida

la conciencia; es decir, en el conjunto del conocimiento ambas condiciones de posibilidad del mismo se complementan mutuamente de un modo necesario, pero en el acto de conocimiento o bien domina el *a priori* corporal o bien el *a priori* de la conciencia: «conocimiento mediante reflexión» y «conocimiento mediante compromiso» se oponen entre sí polarmente. Por ejemplo, yo no puedo a la vez extraer del mundo un aspecto significativo y reflexionar sobre el punto de vista que debo adoptar para ello. Toda experiencia -también y precisamente la experiencia experimental de la ciencia natural, experiencia que está dirigida teóricamente- es primariamente conocimiento mediante compromiso corporal; toda construcción teórica es primariamente conocimiento mediante reflexión". Finalmente, Apel considera como una condición trascendental de posibilidad más del conocimiento la noción de *interés cognoscitivo*: "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 al rango de *a priori*: al tipo de compromiso corporal de nuestro conocimiento corresponde un determinado *interés cognoscitivo*", *ibidem*, pp. 96-101 (91-95: variamos someramente la traducción).

¹⁹ - Cf. HORKHEIMER, M. [1968].

²⁰ - **TPII**, p. 128 (121).

²¹ - *Ibidem*, p. 133 (125).

²² - "El análisis de la interrelación entre conocimiento e interés debería apoyar la afirmación de que una crítica radical del conocimiento sólo es posible en cuanto teoría de la sociedad", HABERMAS, J. [1973b], p. 9 (9).

como *teoría crítica* con un interés emancipatorio frente al posicionamiento conservador de la hermenéutica filosófica clásica. Con ello se mantiene el interés crítico-emancipatorio de la tradición de la "teoría crítica"²³ pero se superan las aporías en las que concurrieron los miembros de su primera generación al optar por una *filosofía especulativa de la historia* de tipo hegeliano-marxista en sustitución de una *fundamentación normativa de la ética*²⁴.

No deben descuidarse las aportaciones de la ciencia moderna, para lo cual la reflexión filosófica ha de ir acompañada de una colaboración interdisciplinaria con la misma. El trabajo específico de la filosofía en este contexto consistirá en procurar un amplio marco para el concepto de racionalidad, susceptible no únicamente de superar las limitaciones *internas* de la razón instrumental sino de incluir asimismo las críticas *externas* que provienen, fundamentalmente, tanto de la filosofía hermenéutica como de la filosofía analítica. Por todo ello Apel, al igual que Habermas, realiza este trabajo de complementación mediante una reconstrucción selectiva y orientada de las aportaciones relevantes de la filosofía contemporánea. Finalmente, este trabajo de colaboración entre ciencia y filosofía va a resultar decisivo en el ámbito de las ciencias sociales, para las que cabe reclamar un estatuto metodológico propio que pueda dar cuenta -de forma mediada- del ámbito de lo *a priori* y de lo *empírico* y en las que pueda concretarse aquel interés crítico-emancipatorio que se proponía la "teoría crítica"²⁵.

²³ - Vid. TPII, p. 130 (123).

²⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1992c], p. 248.

²⁵ - Conviene reconstruir algunos de los momentos del proceso de extrapolación de la racionalidad metódica de la ciencia al ámbito de las ciencias sociales (cf. HABERMAS, J. [1978]; asimismo MCCARTHY, TH. [1987], pp. 19-74). Max Weber interpretó esta extrapolación como *proceso de racionalización del mundo moderno*, con lo que la esfera de lo práctico quedaba definitivamente absorbida por la esfera de lo técnico-instrumental en un nuevo tipo de relación entre teoría y praxis. La caracterización más sintomática de esta situación se observa en la famosa *Werturteilstreit*, la controversia sobre los juicios de valor en el ámbito de las investigaciones sociales. Lo más destacado de esta controversia es la aspiración de la ciencia social a abandonar toda consideración sobre los aspectos *normativos* de la praxis por un prurito de objetividad. El positivismo lógico sanciona teóricamente esta aspiración de la ciencia social, con lo que todo componente valorativo queda definitivamente relegado al ámbito de las decisiones subjetivas, de naturaleza irracional. No obstante, esta relegación del ámbito de la praxis por parte de la teoría se vuelve paradójicamente contra sí misma. Pues a partir de entonces se *deja de reflexionar sobre las mismas implicaciones prácticas de la teoría*. Ello se muestra con toda evidencia en la Ilustración. La ciencia se entiende en este período como un instrumento de liberación contra todo dogmatismo. Por lo tanto, su función crítica adquiere un fuerte interés práctico que no puede ser justificado desde las mismas premisas científicas de la neutralidad valorativa. Se acaba perdiendo de este modo aquella esfera intersub-

Es la recuperación de la "experiencia de la reflexión" la que debe marcar el perfil del nuevo modelo de relación teoría-praxis que se caracterizará por proponer un tipo de mediación capaz de superar la neutralidad cientificista. El objetivo será ahora posibilitar la función *crítica* presente en el ideal ilustrado mediante su fundamentación bajo premisas prácticas a través del reconocimiento de los *intereses* que acompañan al conocimiento, lo que sólo es posible si se entiende la teoría del conocimiento como teoría de la sociedad: es decir, como *teoría crítica*. Así Apel entiende que

"(...) una de las tareas esenciales de la filosofía ha de consistir en fundamentar *críticamente* desde los intereses cognoscitivos del hombre las abstracciones que realiza la *teoría* en las ciencias particulares; y esto implica superarlas a través de una *mediación entre teoría y praxis*"²⁶.

Dicha teoría se legitima en la medida en que la crítica que fundamenta adquiere

jetiva de la praxis que pretendía determinar de manera colectiva los fines humanos. Estos quedan ahora ciegamente relegados a las determinaciones de la propia lógica del progreso científico; con lo que, inevitablemente, al perderse la dimensión reflexiva práctica -esto es, intersubjetiva-, el interés ilustrado se pervierte. Esta situación reduccionista alcanza su punto álgido con el positivismo, al producirse una total racionalización de la praxis según el modelo instrumentalista de la racionalidad científico-tecnológica. De este modo, la posibilidad de un *consenso práctico* en base a una racionalidad comunicativa guiada por reglas morales se ve sustituido por un *control técnico* en base a una racionalidad instrumental guiada por reglas técnicas que se apoyan en nuestro conocimiento empírico. Se consuma, pues, una toma de partido ideológica por la racionalidad tecnológica. Esta toma de partido supondrá una doble pérdida: la desaparición de la *reflexión* en la esfera práctica y la falta de *autorreflexión* para la propia esfera teórica. La "falacia abstractiva" se convierte de este modo en la ideología dominante, pues desde estas premisas es imposible una auténtica función crítica. El sentido ilustrado de la opinión pública se domestica funcionalmente y el ideal de autoconsciencia y enmancipación se desvanece al no poder fundamentarse teóricamente. Todo su peso se traslada entonces a un sistema de dominación política que invoca, para su legitimación, principios democráticos sin poder consumarlos. Resulta pertinente destacar aquí cómo esta consagración de la racionalidad tecnológica constituye una consecuencia inevitable del mismo proceso del desarrollo científico. Dicho de otro modo: es imposible una vuelta al modelo *orgánico* clásico. Se ha producido una científicación del mundo moderno, lo que permite hablar con propiedad de nuestra era como *era de la ciencia*, según una fórmula habitual en el pensamiento de Apel. Ello implica asimismo la pérdida definitiva del modelo de la praxis tradicional, con lo que la "teoría crítica" se opone de ese modo a los postulados de la hermenéutica filosófica. En consecuencia, todo intento de volver a una mediación entre teoría y praxis habrá de llevarse a cabo sin negar la evidencia del progreso científico-técnico, no desde el punto de vista de sus aplicaciones -altamente discutibles- sino *en tanto que método gnoseológico* (Peirce). Ahora bien, la razón práctica debe superar a la razón instrumental sin negarla. El camino más apropiado a tal efecto es volver a dotar de *dimensión reflexiva* a la propia racionalidad científica; puesto que, como nos confiesa Habermas, "el positivismo es eso: el renegar de la reflexión" (HABERMAS, J. [1973b], p. 9 [9]).

²⁶ - TPI, p. 11 (11).

validez al "hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración, y esto significa: en el discurso práctico de los afectados"²⁷. Apel interpretará que precisamente ese "proceso de ilustración" ha sido algo sistemáticamente negado por la *Logic of science*, muy particularmente en el ámbito de las ciencias humanas; ámbito que debe recuperar la dimensión del *acuerdo intersubjetivo* como su esencia más íntima. Así Apel afirma que la absolutización del planteamiento del "cientificismo" (*science*) ignora de hecho (o pretende ignorar de manera interesada, esto es, por intereses políticos)

"(...) la situación básicamente nueva que se crea en el enfoque de las ciencias humanas y su relación con la praxis por el hecho de que los hombres -o, más precisamente, todos los hombres- son a la vez -o, más precisamente, deben ser- sujetos y objetos de la ciencia. De esta crítica del científicismo se sigue positivamente que la función virtualmente emancipatoria de la misma ciencia natural depende de que las ciencias humanas no sean únicamente una prolongación del enfoque objetivista de la *science* y de que se desarrolle el enfoque, complementario de éste, del acuerdo intersubjetivo sobre los fines y valores"²⁸.

Por tanto, Apel entiende que la superación de la "falacia abstractiva" en el ámbito de la teoría de la ciencia es una cuestión estrechamente ligada al interés emancipatorio ligado al conocimiento, interés propio de una "teoría crítica" que, en el contexto de la problemática sobre la mediación entre teoría y praxis, pretende cuestionar el dogma positivista de la "neutralidad valorativa. Nos hallamos de este modo ante una extensión del ámbito de la razón práctica al terreno de una teoría de la ciencia *éticamente orientada*:

"El presupuesto de un acuerdo sobre las metas y los valores no me parece tan desesperanzadamente irracional como frecuentemente admiten los representantes del científicismo. Aquí conviene reflexionar de nuevo sobre la comunidad crítica sobre la que se asienta el acuerdo, comunidad que incluso los defensores de la ciencia axiológicamente neutral tienen que construir en todo momento para establecer la validez de los enunciados de la ciencia. En esta dimensión intersubjetiva del acuerdo crítico, incluso aquellos que sólo desean describir y explicar tienen que observar precisamente en aras de la ciencia axiológicamente neutral las normas

²⁷ - HABERMAS, J. [1978], p. 10 (14).

²⁸ - **TPII**, p. 146 (137-138).

valorativas de una ética mínima"²⁹.

Por tanto, la ciencia no es posible sin el presupuesto de una "comunidad crítica sobre la que se asienta el acuerdo" comprometida en el seguimiento de una *ética mínima*. Dicha comunidad no es otra que la misma *comunidad de comunicación* presupuesta en toda argumentación científica. Por todo ello y frente a toda pretensión de neutralidad axiológica de la ciencia, Apel puede concluir que no le parece en absoluto imposible

"(...) derivar del *a priori* de la comunidad «ilimitada» de comunicación, que constituye el supuesto de toda argumentación científica, aquel compromiso político y social que puede darnos el criterio supremo de valoración para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo y las ciencias sociales críticas"³⁰.

De este modo es como Apel entiende el *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación *qua* presupuesto de la ciencia, lo que va a sentar las bases, a nuestro juicio, de un modelo epistemológico de investigación -a la vez *normativo y empírico*- sobre la realidad social. Se confirmaría así la imposibilidad metodológica de la neutralidad axiológica en el ámbito de la ciencia, fundamentalmente en el de las ciencias sociales. Como en apartados siguientes tendremos ocasión de comprobar, dicho modelo epistemológico deberá destacar el carácter *social* del acuerdo intersubjetivo que presupone normativamente dicha comunidad de comunicación en tanto que comunidad de *interpretación de intereses y necesidades* y asimismo señalar cómo este acuerdo intersubjetivo *debe* postularse -desde un punto de vista *metodológico* que resulta ser *ético-normativo*- como un *progreso* (moral!) a realizar en la historia: se trata, brevemente, de la *historia de la emancipación humana*³¹.

Como primeros pasos de este programa epistemológico recién trazado, analicemos en los dos siguientes apartados el problema de las insuficiencias que presenta el modelo de la *racionalidad metódica de la ciencia* mediante la recuperación de la pregunta

²⁹ - *Ibidem*, p. 149 (140).

³⁰ - *Ibidem*, p. 150 (141).

³¹ - Vid. TPI, pp. 57-59 (53-55).

por el *sujeto trascendental del conocimiento* [1], para ampliar, a continuación, el sentido clásico de esta pregunta gracias a una transformación *semiótica* de la comunidad de comunicación *qua comunidad de interpretación* [2].

§ 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.

La búsqueda de un marco metodológico específico para el ámbito de las *ciencias humanas* no ha dejado, en opinión de Apel, de plantear problemas filosóficos propios y la controversia sobre la aplicación del método explicativo-causal ("explicación") o del método hermenéutico ("comprensión") para el estudio de la realidad social en absoluto puede considerarse obsoleta: continua abierta la cuestión acerca de la posibilidad de un estatuto propio para las ciencias humanas que resquebraje el paradigma de la ciencia unificada y reintroduzca las "dos culturas" de la ciencia y las humanidades³². Sin embargo, la reflexión de Apel pretende abordar nuevamente la clásica relación entre ciencia y humanidades desde una perspectiva modificada y en el contexto de la sociedad contemporánea, a fin de desarrollar un serio análisis metacientífico sobre dicha relación. En concreto trataremos esta problemática bajo el prisma particular de la *semiótica trascendental* de Apel analizada en los apartados anteriores. Tal problemática adquiere una inusitada relevancia cuando uno se cerciora de la identificación, en el ámbito de las ciencias humanas, del *objeto* de la ciencia con el *sujeto* de la ciencia; supuesto relevante no únicamente desde el punto de vista metodológico sino fundamentalmente *desde el punto de vista ético*. Dicha identificación -como tendremos ocasión de analizar detalladamente- implica la interpretación de la sociedad humana como comunidad de

³² - Con todo esto nos estamos refiriendo al conocido ámbito de las *ciencias del espíritu* ("*Geisteswissenschaften*"), movimiento filosófico-metodológico iniciado en Alemania en el pasado siglo y consistente en defender, para dichas ciencias, un estatuto epistemológico propio, alternativo al de las *ciencias de la naturaleza* ("*Naturwissenschaften*"). Mantendremos, no obstante, la expresión "ciencias humanas" como la más idónea para referirnos a tales ciencias del espíritu. Respecto a la diferenciación entre "explicación" y "comprensión", ésta será abordada con mayor precisión en el § 11.1 del presente capítulo.

comunicación y plantea interrogantes específicos que la filosofía de la ciencia deberá abordar convenientemente³³.

La peculiaridad de las ciencias humanas estriba en la determinación de su objeto como "experiencia de los otros que experimentan conmigo el mismo mundo" (Husserl). Apel entiende que, de acuerdo con esta consideración, la ciencia del espíritu

"(...) tendría que ocuparse de los otros seres humanos no en cuanto objetos intramundanos de la referencia lingüística, sino en cuanto sujetos de esa referencia, en cuanto partícipes de la comunicación; en suma: se desarrollaría en el plano de la intersubjetividad. Y su misión sería la de restablecer el entendimiento mutuo entre los sujetos cuando éste estuviera perturbado o la de hacer posible el entendimiento entre sujetos extraños uno a otro cuando éste no tuviera efecto"³⁴.

Apel retoma así nuevamente la problemática que está en el origen de los *studia humanitatis*, problemática que ya desarrolló extensamente en su obra *La idea del lenguaje en la tradición del humanismo*³⁵. En el ámbito de las humanidades, la meta central de la investigación que se propone el "científico del espíritu" no es otra que la reproducción de un diálogo entre los espíritus libres de todos los tiempos y de todos los pueblos, superando cualquier posible situación de malentendido (de déficit de "com-

³³ - Vid. APEL, K.-O. [1972], p. 3. Esta perspectiva va a poner en el centro de nuestra consideración la relevancia epistemológica de la *comunidad de científicos o investigadores* -es decir, la comunidad de quienes han institucionalizado el uso del método de la ciencia- vista ya en Peirce.

³⁴ - TPII, p. 42 (40).

³⁵ - Cf. APEL, K.-O. [1980a]. A. Cortina encuadra la formación de Apel en el marco de un *humanismo cuasirrenacentista*: "La vocación histórica, el interés por las lenguas, tanto clásicas como actuales, la preocupación filosófica, van configurando una personalidad marcada por el afán de saber para *comprender*, que cuaja bien pronto en un *pathos hermenéutico*. En la línea del humanismo renacentista todo interesa a Apel: la historia, las costumbres, los usos lingüísticos, las expresiones artísticas, las discusiones tecnológicas, los problemas políticos. Saber es un modo de formarse para comprender. Por eso las primeras reflexiones de nuestro autor toman el rumbo de la hermenéutica que le permite unir lenguaje, historia y filosofía, desde un punto de vista que cada vez será más pronunciadamente el filosófico, y además el filosófico enraizado en tradiciones continentales antes que anglosajonas. Hasta el punto de que para muchos de los que le conocemos, Apel encarna algo así como la idea platónica de filósofo: el hombre convencido, profesional y vitalmente, de que *la reflexión filosófica posee una especificidad* y que es menester mantenerla a cualquier precio, porque resulta una contribución *indispensable* para el saber y el obrar humanos" (CORTINA, A. [1991a], pp. 9-10). Como la misma autora reconoce más adelante (p. 14), este interés humanista cuasirrenacentista se verá coronado por un *interés ilustrado activo* que acabará culminando en la fundamentación filosófica de una *hermenéutica crítica* y en la *propuesta ético-discursiva*.

preensión"). Ahora bien, ¿puede haber una *ciencia* que se proponga como objeto de su indagación, no tanto la consideración *objetivada* de una situación o hecho cuanto la reproducción de un diálogo *intersubjetivo*³⁶? En este capítulo nos dedicaremos al intento apeliano acerca de cómo dar una respuesta positiva a esta cuestión, no sólo reivindicando la validez de la ciencia hermenéutica basada en la "comprensión" sino mostrando la necesidad de determinar su fundamento *normativo* en un plano *trascendental*, del cual poder derivar una metodología aplicable al ámbito de las ciencias crítico-reconstructivas (sociales y de la historia).

Con tal propósito, debemos retomar necesariamente el clásico problema gnoseológico de la pregunta por el *sujeto trascendental del conocimiento*. Según Apel, en el origen de todo conocimiento -y fundamentalmente en el de la ciencia social- debemos postular un sujeto trascendental que no es otro que la *comunidad de comunicación*, en cuanto atendemos a la dimensión pragmático-lingüística de todo conocimiento y de toda ciencia.

Reconstruyamos brevemente, de acuerdo con Apel, las tres alternativas -todas ellas insuficientes- que han abordado el problema del sujeto del conocimiento *en tanto que sujeto de la ciencia*, bien para afirmarlo bien para negarlo. Estas tres alternativas son: la vía tradicional kantiana, su réplica en la "Logic of science" y la vía iniciada por la tradición del idealismo objetivo. Respecto a las dos primeras alternativas, ligadas entre sí, Apel sostiene las dos siguientes tesis:

"1) Frente a la lógica de la ciencia (*«Logic of Science»*), dominante hoy en día, considero que toda teoría filosófica de la ciencia debe responder a la pregunta kantiana por las condiciones trascendentales de posibilidad y validez de la ciencia. 2) Sin embargo, frente a los defensores de un kantismo ortodoxo, considero también que, hoy en día, la respuesta a la pregunta kantiana no nos remite a la filosofía kantiana de una «conciencia en general» trascendental. Antes bien, creo que la respuesta a la pregunta por el sujeto trascendental de la ciencia debe estar mediada por la auténtica adquisición de la filosofía en este siglo: por el reconocimiento del valor trascendental del lenguaje y, por tanto, de la comunidad lingüística"³⁷.

³⁶ - "¿Puede llamarse ciencia a un arte del entendimiento mutuo (*artes sermonicales* se llamaba en la Edad Media a la gramática, la retórica y la dialéctica, y de las dos primeras nació la hermenéutica humanista) que no estudia al hombre como objeto, sino que garantiza la intersubjetividad del significar?", **TPII**, p. 43 (41).

Para Apel, tanto la filosofía trascendental kantiana como el empirismo lógico plantean insuficiencias metodológicas al olvidar la dimensión *pragmática* del conocimiento, lo que nos sitúa de nuevo en la perspectiva del programa apeliano de transformación de la filosofía. En el origen de dicho programa subyace un análisis crítico acerca de la comprensión de la pregunta por el sujeto cognoscitivo tal como se ha planteado en la teoría clásica del conocimiento -desarrollada en el marco de la filosofía de la conciencia- desde Kant hasta Husserl, así como su desarrollo en los términos de la moderna "Logic of science". Tanto la filosofía de la conciencia como el análisis lingüístico sintáctico-semántico parten del *solipsismo metódico* por su modo de discurrir monológico: ambas posturas creen poder pensar y actuar sin reconocerse *ya siempre* insertos en una comunidad lingüística cuyas reglas siguen; pensar y querer no son actos de una conciencia individual (ni siquiera trascendental) sino actos mediados lingüísticamente. La falta de este reconocimiento constituye la "falacia abstractiva" denunciada recurrentemente por Apel: se trata del supuesto tácito de la posibilidad de conocimiento *objetivo* sin entendimiento *intersubjetivo*³⁷.

Sobre la tercera alternativa, Apel sostiene lo siguiente:

"Una tercera respuesta a la pregunta por el sujeto humano, histórico y social, de la ciencia sólo ha sido elaborada en la historia de la filosofía por la tradición del idealismo objetivo que, prefigurada por Leibniz y Herder, se expresa, sobre todo, en la *concepción* hegeliana del «*espíritu objetivo*»; Dilthey y otros la descubrieron, en cierto modo, como la *filosofía implícita en las «ciencias del espíritu» hermenéuticamente comprensivas*. Esta tradición filosófica parte -dicho brevemente- del hecho de que el sujeto del conocimiento no sólo experimente lo otro de sí mismo como un mundo descriptible y explicable desde fuera, sino que también se experimente a sí mismo en el conocimiento reflexivo y en lo otro (al menos, en el otro hombre, en sus palabras y en sus acciones). Así pues, el *idealismo objetivo*, en virtud de un concepto especulativo-dialéctico de la identidad hombre, en sus palabras y en sus acciones). Así pues, el *idealismo objetivo*, en virtud de un concepto especulativo-dialéctico de la identidad entre sujeto y objeto, une la experiencia (*Erfahrung*) -en el sentido de la comprensión hermenéutica- con la reflexión trascendental, y contrapone

³⁷ - *Ibidem*, p. 220 (209).

³⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1972], p. 5.

ambas a la experiencia (*Empirie*) científica en el sentido científicista"³⁹.

Apel entiende entonces que, mediante una *hermenéutica trascendental* que relacione dialécticamente la tradición kantiana y la comenzada por la hermenéutica clásica, puede superarse la "falacia abstractiva" propia de la racionalidad metódica de la ciencia, en su sentido más amplio. En palabras de Apel:

"Una interpretación trascendental de la dimensión pragmática no sólo debe recurrir a Kant, sino también, de algún modo, a la tradición idealista-objetivista de las ciencias hermenéuticas del espíritu. Por tanto, sintetizo bajo el rótulo de «*hermenéutica trascendental*» la alternativa a la pragmática científicista, es decir, a la reducción behaviorista del sujeto de la ciencia"⁴⁰.

Señaladas estas vías de recuperación de la pregunta por el sujeto de la ciencia, debemos adentrarnos ahora en ellas para descubrir de qué manera Apel amplía su sentido originario, de acuerdo con su programa de transformación de la filosofía. Respecto a la tradición kantiana, ampliará el sentido de la "lógica" (trascendental) del conocimiento mediante la interpretación *pragmático*-trascendental de la "lógica" de la ciencia, como veremos en el apartado siguiente. Y más adelante analizaremos de qué modo retrascendentaliza el problema de la "comprensión" en una hermenéutica crítico-normativa⁴¹.

³⁹ - **TPII**, pp. 186-187 (177).

⁴⁰ - *Ibidem*, p. 187 (177).

⁴¹ - Resumiendo: la "falacia abstractiva" de la ciencia, en nuestra interpretación de Apel, tiene un doble carácter. Por un lado, puesto que todo uso del lenguaje -y, por ende, también el del lenguaje científico- presupone una comunidad de comunicación, la ciencia no puede dejar de reflexionar sobre las reglas que determinan el sentido de dicho lenguaje científico, en tanto que poseen un carácter normativo. Por otro lado, la "falacia abstractiva" de la ciencia se refiere también al olvido de la dimensión *material* de todo conocimiento, entroncando de ese modo con la corriente que va desde la crítica marxista de la sociedad hasta la "teoría crítica" de Horkheimer y Adorno, pasando por la sociología del conocimiento. Con Apel va a tratarse, fundamentalmente, de la ampliación *normativa* de la orientación hermenéutica de las ciencias humanas, lo que afecta al proyecto de una teoría de la ciencia desde la perspectiva gnoseoantropológica, en concreto, desde la teoría de los intereses cognoscitivos; orientación que contiene asimismo una *dimensión ética*, lo que hace referencia a la comunidad de comunicación *qua* presupuesto trascendental de las ciencias sociales y, como veremos más adelante, al mismo planteamiento ético-discursivo.

§ 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.

El planteamiento programático de la mediación dialéctica entre teoría y praxis que persigue una teoría de la ciencia crítico-emancipatoria debe analizar atentamente el recorrido que va desde la postura kantiana del reconocimiento de una *razón interesada* hasta la proclamación por el empirismo lógico del ideal de *ciencia unificada* (*unified science*). En dicho recorrido resulta especialmente preocupante, como ya hemos insinuado, la eliminación de la función trascendental del sujeto cognoscitivo; función que en el proyecto apeliano de *transformación de la filosofía* ha sido recuperada en la *comunidad de comunicación qua* presupuesto trascendental de la ciencia social. En este apartado continuaremos contemplando a la comunidad de comunicación como sujeto de conocimiento pero lo haremos desde la *transformación semiótica* de la lógica trascendental llevada a cabo por Apel, lo que va a comportar la consideración de dicha comunidad de comunicación *qua* comunidad de interpretación. De esta comunidad de comunicación, el aspecto metodológicamente más relevante es su orientación hacia el *acuerdo intersubjetivo*, presupuesto necesario de la comunidad de comunicación en tanto que *comunidad de interpretación*. En concreto vamos a reflexionar en lo que sigue sobre dos de los rasgos esenciales pertenecientes a la comunidad de interpretación cuando ésta es contemplada como *presupuesto trascendental de la ciencia social*: en primer lugar, vamos a considerar la *dimensión social* del acuerdo intersubjetivo (visto como resultado de la *interpretación de intereses* de la comunidad de comunicación) [1]; y, en segundo lugar, abordaremos la cuestión del *progreso histórico* en el acuerdo intersubjetivo (visto como *presupuesto normativo* de una teoría social *éticamente orientada*) [2].

[1] La teoría clásica del conocimiento se transforma en *teoría de la ciencia* mediante la reducción de la gnoseología a metodología, abandonando con ello todo interés por la *reflexión* y eliminando una dimensión del problema del conocimiento que ocupaba el primer plano de la filosofía trascendental de Kant: la tematización del sujeto cognoscente. Del análisis de la conciencia subjetiva, la lógica de la ciencia ha pasado

al análisis sintáctico-semántico del lenguaje:

"Si comparamos la *Crítica de la razón pura* kantiana, como teoría de la ciencia, con la actual lógica de la ciencia, podremos constatar que la diferencia más profunda radica en la distinción metodológica entre el análisis de la conciencia y el análisis del lenguaje"⁴².

El análisis *lógico* de la conciencia emprendido por Kant se proponía fundamentar la *validez objetiva* de la ciencia mediante una *lógica trascendental* del conocimiento que superase la *psicología empirista* de Locke y Hume, sustituyendo sus leyes psicológicas de asociación por reglas *a priori* de síntesis del conocimiento. Kant encuentra en la "conciencia en general" el *sujeto trascendental* de la ciencia, es decir, la instancia *inter-subjetiva* que necesita. Para la "Logic of science", sin embargo, el sujeto trascendental kantiano, como condición lógica de posibilidad y validez de la ciencia, permanece encerrado en un marco idealista y en una concepción sustancialista de la razón. La moderna "Logic of science" cree poder superar esta limitación mediante la sustitución de la función trascendental del sujeto por la lógica del lenguaje científico, la cual proporciona los enunciados científicos siguiendo las reglas de la sintaxis y de la semántica de un lenguaje sobre "cosas" o "hechos". En este planteamiento se hace superflua toda consideración sobre la función lógico-trascendental del sujeto del conocimiento; no se tiene en cuenta ningún presupuesto *a priori* del conocimiento, excepto la lógica formal y «los» hechos empíricos:

"El problema kantiano de la validez objetiva del conocimiento científico por una «conciencia en general» se resuelve en la moderna «logic of science» mediante la «justificación» lógico-sintáctica y lógico-semántica de enunciados científicos (hipótesis) o teorías; es decir, asegurando su consistencia lógica y su verificabilidad empírica (o, más cautamente, su confirmabilidad)"⁴³.

Este paradigma neopositivista se funda en una concepción objetivista de la realidad -obviamente reduccionista, según Apel- conforme a la cual el conocimiento

⁴² - *Ibidem*, p. 157 (149). Sobre los motivos filosóficos de tal tránsito vid. *TPI*, pp. 139-141 (134-136).

⁴³ - *TPII*, pp. 157-158 (150), incluida la nota 2.

consiste en la descripción y explicación de datos objetivos, concebidos como casos subsumibles bajo la instancia de posibles leyes universales. Esta dimensión del conocimiento alcanza incluso a la comprensión e interpretación del significado simbólico. Pero, para Apel, este posicionamiento teórico descansa sobre presuposiciones últimas de tipo metafísico que hacen abstracción de la posibilidad de que el ideal de la "Logic of science" se mueva por "intereses de conocimiento" ajenos a la misma preocupación científica⁴⁴. En concreto, se trata de la no reflexión -abstracción- sobre la dimensión *pragmática* del mismo lenguaje científico, sólo perceptible desde el *interés hermenéutico* que aclara el mutuo entendimiento y acuerdo necesarios para el ejercicio de *todo tipo de conocimiento*, en nuestro caso, de la concepción neopositivista de la "Logic of science" objetivista:

"¿No presupone la ciencia como algo ya constituido la intersubjetividad del lenguaje como condición de posibilidad de sus propios enunciados -y no sólo en el sentido de un entendimiento simple y llánamente efectivo, sino además en el sentido de la univocidad de las posibles descripciones de hechos que garantizan la reproducibilidad de la experiencia? ¿No tiene que ir presupuesta como algo ya decidido por ejemplo en los protocolos de la experiencia en cuanto enunciados básicos para la formación de teorías universalmente válidas una interpretación lingüística del mundo, es decir, el acuerdo intersubjetivo acerca de lo que ha de valer como experiencia?"⁴⁵.

Lo que importa resaltar aquí es que este implícito *hermenéutico* es inevitable y su no tematización supone una "falacia abstractiva" de importantes consecuencias. En el caso de la concepción de la "ciencia unificada" objetivista se presupone una interpretación lingüística del mundo como "mundo intersubjetivo y claramente describible de hechos", supuesto que permite comprender con claridad cómo también entonces las ciencias del hombre y su cultura (*social o behavioral sciences*) debían acabar adoptando el mismo enfoque⁴⁶.

⁴⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1972], pp. 4-5.

⁴⁵ - **TPII**, p. 43 (41). Este interés hermenéutico viene determinado por la praxis social y es relevante moralmente, en la medida en que "se dirige al acuerdo intersubjetivo sobre la posibilidad y normas de un ser-en-el-mundo humano con sentido, acuerdo que ya presuponemos incluso en la praxis técnica", *ibidem*, pp. 112-113 (107).

⁴⁶ - *Ibidem*, p. 43 (41). La superación de la función trascendental del sujeto de conocimiento operada por el *behaviorismo* no dejaba de ser *normativamente* relevante. La lógica de la ciencia

¿Cuál es el origen de esta interpretación lingüística del mundo? Ya señalamos cómo el sentido de la "Logic of science" parte de la posibilidad de obtener conocimiento válido sobre la realidad mediante la posibilidad de inferencias lógicas *más* observación empírica. Ello supone la existencia de "hechos" que son independientes del mismo pensamiento humano sobre tales hechos y que pueden ser reconocidos, intersubjetivamente, *como* hechos⁴⁷. Refiriéndose a la dimensión *comunitaria* del conocimiento introducida por J. Royce, Apel sostiene que

"(...) el hombre no sólo ha de «percibir» datos sensoriales y «concebir» ideas, en intercambio con la naturaleza; también tiene que «interpretar» ideas al mismo tiempo, en constante intercambio con los restantes miembros de una «comunidad» histórica"⁴⁸.

Este nuevo enfoque abierto por la teoría *analítica de la ciencia* desde la

consideraba avalorativamente la posibilidad de *reducir el sujeto de la ciencia a un objeto de la misma*, limitando su papel -en absoluto relevante para la cuestión de la *validez* del conocimiento- a una mera función heurística susceptible de ser estudiada por las ciencias de la conducta: los problemas relativos a las *condiciones subjetivas del conocimiento* quedan así transferidos a la *psicología* y a la *sociología de la ciencia* (entendidas como ciencias empíricas). Los sujetos que conocen no tienen, pues, ninguna relevancia epistemológica. No obstante, la pretensión behaviorista de reducir, en el plano lógico, los enunciados sobre intenciones y acciones dotadas de sentido a enunciados sobre comportamientos expresables en un lenguaje empirista (extensional y veritativo-funcional) acaba fracasando en la medida en que se pasa por alto la circunstancia de que los enunciados sobre la acción intencional se refieren a un ámbito que está ya lingüísticamente estructurado. Nos encontramos, por tanto, en un nivel distinto del que se refiere a enunciados de primer orden sobre objetos físicos y sus movimientos. Las acciones humanas expresan *intenciones* que no pueden ser comprendidas independientemente del lenguaje. Pasar metodológicamente por alto esta diferenciación de niveles de expresión comporta la identificación entre la conducta animal y la humana: algo de ello ya señalamos cuando hicimos referencia a la doble estructura del habla humana. En el nivel humano la dimensión *hermenéutica* es ineludible y justifica la necesidad de una perspectiva metodológica particular para el análisis y la comprensión de lo que está relacionado con el significado propio de la realidad humana.

⁴⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1972], p. 5. Apel advierte lúcidamente cómo, con este esquema, se reproducen dos principios metafísicos de Leibniz: las "verdades de razón" (*verités de raison*) basadas en la lógica, y las "verdades de hecho" (*verités de fait*) basadas en la experiencia. A partir de esta división, se puede afirmar que los positivistas lógicos comparten con Leibniz "la presuposición de un lenguaje ideal de la ciencia susceptible de reunir la lógica matemática y los hechos de la experiencia de una forma inequívoca (como Leibniz señala: en una *lingua philosophica sive calculus ratiocinator*, capaz de poner fin a los malentendidos en la comunicación filosófica mediante el recurso a un «calculemus»)" (the presupposition of an ideal language of science which can bringt together (as Leibniz puts it: in a *lingua philosophica sive calculus ratiocinator*, which puts an end to misunderstandings in philosophical communication by providing recourse to a «calculemus»), *ibidem*, pp.5-6.

⁴⁸ - TPII, p. 114 (108).

perspectiva de la diferenciación entre "fenómenos simplemente dados" y "enunciados en los que se describen los fenómenos como «algo»"⁴⁹, pretende, mediante la construcción *sintáctico-semántica de sistemas de proposiciones*, introducir "lenguajes en forma de cálculo que deben interpretarse como lenguajes precisos de la ciencia"⁵⁰. Tales lenguajes constituyen sistemas categoriales cuasi-ontológicos ("semantical frameworks", Carnap⁵¹), en el seno de los cuales y sólo en ellos "son intersubjetivamente posibles los juicios lógicamente necesarios y los juicios sobre hechos"⁵². Es decir, son los "semantical frameworks" los que definirían ahora el horizonte de la *validez* del conocimiento.

Esta posición metodológica (*semántica constructivista*) comporta, sin embargo, una abstracción al pretender la sustitución de la función trascendental del sujeto cognoscitivo por "la" lógica del lenguaje científico, presuponiendo la existencia de algo así como "cosas" o "hechos" *puros*, sin tener en cuenta que éstos se hallan *ya siempre* inmersos en un horizonte previo de significación. Las teorías científicas únicamente pueden confrontarse en última instancia con enunciados básicos que inevitablemente responden -como debió de reconocer finalmente el mismo Carnap- a *convenciones prácticas* que dependen, no ya de las dimensiones sintáctica y semántica del lenguaje sino de *la dimensión pragmática* de la interpretación humana de los signos, introducida por Ch.Morris. Fue este autor quien subrayó que

"(...) también la semántica, reconstruida de modo lógico, del lenguaje científico está básicamente fundada en la correspondiente pragmática de los signos. Lo cual significa (...) que las proposiciones del lenguaje científico tampoco designan los hechos como tales, sino los hechos dentro del medio en que se desarrolla la conducta (*behavioral environment*) de los científicos que interpretan las proposiciones por su uso"⁵³.

El *criterio empírico del sentido*, perseguido por la semántica constructivista, acaba

⁴⁹ - *Ibidem*, p. 53 (50).

⁵⁰ - *Ibidem*, p. 43 (41).

⁵¹ - Cf. CARNAP, R. [1981].

⁵² - *TPII*, p. 44 (42).

⁵³ - *Ibidem*, p. 68 (64).

fracasando, como tal criterio, a la hora de construir la "sintaxis lógica" o la "semántica lógica" del lenguaje científico⁵⁴. Se tratará ahora más bien de la introducción de la *dimensión pragmática* y de la *interpretación* de las teorías o de los sistemas lingüísticos. Es entonces cuando la *semiótica pragmaticista* de Morris y de autores como Peirce, Royce y Mead permite salvar la crisis del empirismo lógico, aunque sin llegar a poner en cuestión la base reduccionista de sus presupuestos⁵⁵.

Es ahora cuando Apel va a esforzarse en destacar cómo la introducción de la semiótica, en el ámbito de la teoría del conocimiento y de la ciencia, abre una dimensión nueva que obliga a *trascender el ámbito del solipsismo metódico de la relación sujeto-objeto* y recupera el plano de la *función trascendental del sujeto cognoscitivo*, transformado en *comunidad de interpretación*. ¿Qué entiende Apel por dicha *comunidad de interpretación*? Se trata en este caso de

"(...) una *comunidad real de experimentación y de interpretación*, en la que se presupone al mismo tiempo, como *télos*, una *comunidad ilimitada, ideal*. Esta comunidad es *experimentable*, del mismo modo que sus signos y sus acciones; pero, no como un objeto de la experiencia que pudiera ser descrito y explicado desde fuera, en tanto que dato observable, sino *como medio intersubjetivo del acuerdo sobre las condiciones conceptuales de*

⁵⁴ - Vid. TPI, pp. 308 (295) y ss.

⁵⁵ - De este modo se tiende hacia un "convencionalismo crítico" (Carnap, el segundo Wittgenstein, Popper), considerado insuficiente a juicio de Apel, pues, aunque dicho convencionalismo admite la validez del conocimiento *qua* interpretación pragmática, acaba reduciendo dicha interpretación a mera *convencción*. El procedimiento de construcción de marcos convencionales del sentido de los lenguajes científicos no constituye un elemento de fundamentación él mismo científico sino tan solo el referente *precientífico* de una praxis no susceptible de una ulterior fundamentación. ¿Qué son las convenciones? Desde la perspectiva del positivismo lógico una convención acaba interpretándose como una decisión solitaria y arbitraria -pues se trata de algo que *precede* a toda operación racional- de acuerdo con la idea neopositivista de razón, en tanto que las convenciones no pueden ser deducidas de primeros principios mediante un cálculo e igualmente no pueden derivarse tampoco de la observación empírica (vid. APEL, K.-O. [1972], p. 6). Las convenciones únicamente pueden tematizarse constituyéndose en objeto de una ciencia empírica (por ejemplo, de una psicología o sociología behaviorista), con lo que la posible referencia intersubjetiva de la interpretación signíca y, con ella, la recuperación de la dimensión del sujeto cognoscitivo quedan nuevamente reducidas a objeto de un estudio empírico. Sin embargo, este mismo planteamiento supone una regresión *ad infinitum* en el uso de los metalenguajes que introducen las convenciones, puesto que las mismas ciencias behavioristas encargadas de tematizar dichas convenciones necesitan, a su vez, nuevas convenciones para asegurar su validez objetiva (vid. *ibidem*, p.7). Por lo que podemos concluir que, en el ámbito de la "lógica de la ciencia", la cuestión de la validez de las reglas lógicas *formales* no puede recibir una respuesta inmediatamente *empírica*, sino que exige, en primer lugar, una respuesta en términos de lógica *trascendental*.

posibilidad y validez para describir y explicar datos observables"⁵⁶.

Desde este punto de vista, puede entenderse la relevancia de este enfoque *semiótico* de la teoría del conocimiento en el ámbito de la ciencia. Así, por ejemplo,

"(...) un científico de la naturaleza no puede querer explicar algo por sí solo, como *solus ipse*. Incluso para saber únicamente «lo que» debe explicar, tiene que haberse puesto de acuerdo sobre ello con otros. Como Ch. S. Peirce descubrió, a la comunidad de experimentación de los científicos de la naturaleza siempre corresponde una comunidad semiótica de interpretación"⁵⁷.

Apel pretende de este modo superar todo planteamiento deutor de una *teoría presemiótica del conocimiento* que "sólo puede reflexionar sobre el problema del conocimiento en general desde la relación sujeto-objeto" sin percatarse de que dicha relación "está mediada por signos y, por tanto, por la relación sujeto-sujeto del conocimiento interpretativo"⁵⁸. La *validez* del conocimiento no queda salvaguardada entonces por el falibilismo crítico sin más sino mediante la distinción metodológica entre el plano de *lo empírico* y el plano de *lo a priori*, entre "las convenciones de los expertos accesibles aquí y ahora" (virtualmente falibles) y "el siempre anhelado consenso, absolutamente intersubjetivo, sobre la validez de los enunciados científicos". Ahora bien,

"(...) esto implica que el «convencionalismo crítico», correctamente entendido, no excluye, sino más bien presupone, el postulado de una interpretación unitaria del mundo totalmente intersubjetiva. El *falibilismo* es siempre un *meliorismo*"⁵⁹.

⁵⁶ - TPII, p. 198 (188).

⁵⁷ - *Ibidem*, p. 112 (106). Apel remite nuevamente en este contexto a la imposibilidad, según Wittgenstein, del uso de un "lenguaje privado". Asimismo, una consecuencia importante de este planteamiento es que "este acuerdo que se produce en el plano de la intersubjetividad, precisamente porque constituye la condición de posibilidad de la ciencia objetiva (de la *science*), nunca puede ser reemplazado por un procedimiento de la ciencia objetiva, y aquí chocamos con los límites absolutos de cualquier programa de la ciencia objetivo-explicativa", *ibidem*.

⁵⁸ - *Ibidem*, p. 199 (189).

⁵⁹ - *Ibidem*, p. 161 (153).

Las convenciones presuponen, pues, "juegos lingüísticos" que no pueden ser fundados por convenciones en el sentido de los artificiales "semantical frameworks"⁶⁰. Las reglas de tales "juegos lingüísticos" se fundan necesariamente en una comunidad de comunicación no tematizable exclusivamente como "hecho empírico" (por ejemplo, como un *objeto* de la ciencia social) sino sobre la dimensión *normativa* de la *interpretación de los signos*, pues esta dimensión no puede reducirse a una mera *convención empírica*. Se trata con ello de un verdadero *factum rationis* únicamente tematizable, para su adecuada comprensión, desde un plano *trascendental*, lo que vuelve a poner de relieve la necesidad metodológica del *sujeto cognoscitivo* para la determinación del conocimiento científico: *la comunidad de co-sujetos de la argumentación es ahora el nuevo presupuesto trascendental de la ciencia*. El nivel trascendental se entiende, entonces, como *a priori de la comunidad de comunicación*, marco intersubjetivo previo a toda consideración empírica pero fundamento de las condiciones de posibilidad y de validez de *toda* experiencia.

La función gnoseológica de esta comunidad de comunicación, pues, no es otra que la de actuar como *comunidad semiótica de interpretación*. Únicamente la *pragmática trascendental de los signos*, no reducible a pragmática científicista, acaba dando cuenta completa de los implícitos normativos de la moderna *lógica analítico-lingüística de la ciencia*:

"Si debemos considerar la mediación sígnica (*semiosis*) como una estructura temática central en una teoría moderna del conocimiento y de la ciencia, entonces tenemos que atribuir claramente a la relación pragmática del signo con sus intérpretes la misma dignidad, al menos, que a la relación sintáctica de los signos entre sí y a la relación semántica de los signos con los estados de cosas. De hecho, a partir de la fundamentación de Ch. Morris, se infiere incluso que la pretensión de verdad analítico-lingüística o epistemológica de la *sintáctica*, e incluso de la *semántica*, sólo resulta comprensible considerando a ambas como tematizaciones abstractivas de funciones parciales de la *semiosis* en general: únicamente la *pragmática* analiza la función íntegra, en cuyo contexto cobran sentido los resultados del análisis sintáctico-semántico de los sistemas lingüísticos o científicos"⁶¹.

⁶⁰ - Vid. APEL, K.-O. [1972], p. 7.

⁶¹ - TPIL, pp. 181-182 (172).

Apel pretenderá que la necesaria recuperación de la dimensión reflexiva sobre los presupuestos de la ciencia puede ser obra de una *semiótica trascendental* que, partiendo de la *teoría de los signos* de Morris y Peirce, lleve a cabo "una transformación semiótico-pragmaticista de Kant"⁶². En la medida en que el conocimiento tiene lugar a través de la comprensión símica (*sign-understanding*) o experiencia comunicativa⁶³, la teoría de la ciencia presupone una *comunidad de intérpretes como sujeto trascendental de la ciencia*. El lenguaje empleado por dicha comunidad no se agota en su función descriptiva y explicativa sino que le es previa una función de *acuerdo intersubjetivo*. Si se reflexiona ahora sobre los mismos presupuestos de la "Logic of science", debe finalmente admitirse un horizonte último *-trascendental-* de validez para el conocimiento científico que no posee ya su fundamento en la adecuación lógica entre el lenguaje científico y la realidad empírica de los "hechos" sino en la necesidad de "un *acuerdo intersubjetivo* de los científicos como intérpretes pragmáticos de la ciencia; es decir, como *sujetos* de la ciencia, que no podemos reducir, por principio, a objetos de la ciencia empírica"⁶⁴. La validez última del conocimiento no viene garantizada ya por la "lógica" del lenguaje científico -haciendo abstracción del sujeto cognoscitivo- sino que el mismo sentido del lenguaje científico y de su lógica debe ser *interpretado pragmáticamente* por una *comunidad* de científicos que aspira a un *acuerdo intersubjetivo*, mediante un lenguaje no ya científico sino previo a él: el "metalenguaje" natural no formalizado -el lenguaje ordinario- que hace posible la comunicación intersubjetiva en dicha comunidad de investigación. En una palabra, la relevancia metodológica del sujeto de conocimiento vuelve a ponerse de evidencia aunque de manera transformada, pues ya no se trata de "una «conciencia en general» supuestamente intersubjetiva" sino de "un consenso intersubjetivo ilimitado"⁶⁵.

⁶² - **TPI**, p. 13 (13).

⁶³ - Vid. APEL, K.-O. [1972], p. 25.

⁶⁴ - **TPII**, p. 159 (151).

⁶⁵ - *Ibidem*, p. 163 (155); vid. asimismo p. 193 (182). El consenso garante de la objetividad del conocimiento -la verdad como consenso en la comunidad ilimitada de científicos- no puede ser explicado externamente, desde una ciencia nomológica que pudiera observar a la comunidad de científicos, como un objeto sino que es experimentable únicamente como *reproducción* interna del acuerdo. Estamos ante "una *comunidad real de experimentación y de interpretación*, en la que se presupone al mismo tiempo, como *télos*, una *comunidad ilimitada ideal*. Esta comunidad es *experimentable*, del mismo modo que sus

En opinión de Apel, el reconocimiento de la necesidad de un acuerdo intersubjetivo sobre la interpretación pragmática del lenguaje científico mismo confiere a la comunidad de científicos *qua* comunidad de interpretación un carácter *trascendental* con respecto a la determinación de la posibilidad y validez de los enunciados científicos:

"La dimensión pragmática representa en la moderna *«logic of science»* el análogo semiótico de la «síntesis trascendental de la apercepción» postulada por Kant. A mi juicio, de igual modo que Kant, como analítico de la conciencia, se vio obligado a postular con anterioridad a toda crítica del conocimiento que es posible alcanzar algo semejante a la unidad de la conciencia del objeto (y de la autoconciencia), los modernos lógicos de la ciencia, que parten de una base semiótica o analítico-lingüística, tendrían que postular la posibilidad de alcanzar mediante la *interpretación* de los signos algo semejante a una *interpretación* del mundo, intersubjetivamente unitaria"⁶⁶.

La falta de consideración de la *competencia reflexiva* propia del sujeto de la argumentación en tanto que miembro de la comunidad de *interpretación*⁶⁷ constituye una nueva versión de la "falacia abstractiva" *éticamente relevante*, puesto que la consideración *empirista* del mismo "pragmatic turn" -empeñado en eludir todo planteamiento trascendental- reduce al *sujeto* de la ciencia, finalmente, a un tema más de la ciencia social empírica. En palabras de Apel, el cientificismo cree "poder reducir el sujeto humano de la ciencia a un objeto de la ciencia"⁶⁸. Para Apel, en cambio, con la comunidad de argumentación se presupone la *exigencia normativa* de la reproducción

signos y sus acciones; pero, no como un objeto de la experiencia que pudiera ser descrito y explicado desde fuera, en tanto que dato observable, sino *como medio intersubjetivo del acuerdo* sobre las condiciones conceptuales de posibilidad y validez para describir y explicar datos observables", *ibidem*, p. 198 (188).

⁶⁶ - *Ibidem*, p. 160 (152). Este planteamiento obliga de nuevo a "una renovación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico como pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados", *ibidem*, p. 163 (155).

⁶⁷ - "Ciertamente, prescindiendo de la dimensión pragmática de los signos, no hay *sujeto* humano de la argumentación y, por tanto, tampoco es posible *reflexionar* sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación, que *ya siempre presuponemos*. En su lugar queda, desde luego, la jerarquía infinita de *meta-lenguajes*, *meta-teorías*, etc., en la que la *competencia reflexiva* del hombre, como *sujeto de la argumentación*, se manifiesta y oculta simultáneamente", *ibidem*, p. 406 (386).

⁶⁸ - *Ibidem*, p. 183 (174).

del acuerdo intersubjetivo, cuestión ésta previamente "metacientífica" y determinante a la hora de probar la legitimidad de la misma ciencia. Dicha reproducción del acuerdo intersubjetivo posee necesariamente una dimensión *histórica*⁶⁹, lo que comporta la mediación dialéctica del momento *ideal* y *real* de la comunidad de comunicación. Refiriéndose al *a priori dialéctico* de la comunidad de comunicación, Apel sostiene que,

"(...) por una parte, con cualquier argumento, incluso con cualquier palabra humana (en rigor, con cada acción que entendamos como tal), postulamos el presupuesto ideal, normativamente inalienable, del juego lingüístico trascendental de una comunidad ilimitada de comunicación; pero, por otra parte, tenemos que realizarla siempre todavía en la sociedad históricamente dada. A partir del antagonismo entre los momentos ideal-normativo y material fáctico, pertenecientes al presupuesto trascendental de la comunidad de comunicación, se origina, a mi juicio, un rasgo dialéctico fundamental de la teoría filosófica de la ciencia, que surge cuando la comunidad de comunicación -que constituye el sujeto trascendental de la ciencia- se convierte a la vez en objeto de la ciencia, en el ámbito de las ciencias sociales en el más amplio sentido. Por el momento, es patente, por una parte, que el sujeto del posible consenso veritativo de la ciencia no es una «conciencia en general» extramundana, sino la sociedad histórica y real; pero, por otra parte, es claro que sólo podemos entender adecuadamente la sociedad histórica y real si la consideramos como sujeto virtual de la ciencia, incluso de la ciencia social, y si reconstruimos siempre su realidad histórica empírica y crítico-normativamente, a la luz del ideal de la comunidad ilimitada de comunicación, que debemos realizar en la sociedad"⁷⁰.

La falta de dicha mediación dialéctica aparece cargada, en el ámbito de las ciencias sociales, de una gran importancia ético-política, por lo que empezamos a vislumbrar con claridad cómo el programa de transformación de la filosofía debía desarrollarse abordando de nuevo el problema de la filosofía trascendental clásica: la reflexión sobre las condiciones *normativas* del sujeto de conocimiento. Esto explica por qué la transformación de la filosofía concebida como mediación entre *teoría* y *praxis* consiste fundamentalmente en una *ampliación en sentido ético* del alcance de la filosofía

⁶⁹ - Vid. TPI, pp. 54-55 (51).

⁷⁰ - TPII, p. 225 (213-214).

trascendental⁷¹.

La relevancia de la función trascendental del sujeto cognoscitivo, una vez centrados en el papel que juega la "comunidad de investigadores" en la construcción del conocimiento científico en tanto que comunidad de *interpretación*, se manifiesta ahora de manera decisiva:

"Los seres humanos, mientras puedan ser considerados como posibles participantes en la comunicación, como miembros de la comunidad científica, no pueden ser reducidos a objetos de la descripción fenomenalista; tienen que ser abordados en el contexto de las estructuras de comunicación características de la comunidad de investigadores"⁷².

Ahora bien, no se trata de recuperar a la comunidad de comunicación *qua* sujeto cognoscitivo bajo una perspectiva trascendental *pura*, convirtiéndola en una hipóstasis y obviando su dimensión pragmática. Ello implicaría fallar a la doble relevancia metodológica del *a priori* de la comunidad de comunicación: como ya señalamos cuando nos referimos a los objetivos del programa de la transformación de la filosofía, no basta con la consideración *trascendental* de los implícitos ideales; necesitamos mediarlos dialécticamente con los implícitos *pragmático-materiales* de la comunidad *real* de comunicación.

Lo que Morris puso de evidencia con su pragmática de la interpretación permite extraer, en opinión de Apel, una importante conclusión en lo que respecta a la recuperación metodológica del sujeto cognoscitivo: "Los hechos de la ciencia no se constituyen para un «sujeto en general» (del «lenguaje en general»), sino sólo desde un horizonte humano concreto de significatividad"⁷³. Este "horizonte humano concreto de significati-

⁷¹ - De esta consideración parte, a nuestro entender, el triple objetivo propuesto por Apel para su programa de transformación de la filosofía *concebida como mediación entre teoría y praxis*: en primer lugar, ampliar el marco restringido de la filosofía de la conciencia en el que se desarrolla la filosofía trascendental desde Descartes hasta Husserl; en segundo lugar, mediar el nivel trascendental de la reflexión con un elemento (*pragmático-material*) que posibilite el abandono del ámbito solipsista de la conciencia; y, finalmente, superar la pretensión de neutralidad valorativa de la ciencia propia del neopositivismo, desestimando su ideal de ciencia unificada y fundamentando la posibilidad *empírico-normativa* de una ciencia social crítico-emancipatoria.

⁷² - MCCARTHY, TH. [1987], p. 65.

⁷³ - TPII, p. 68 (64).

dad" no es otro que la *realidad* de la comunidad de científicos. Se abre así una importantísima dimensión *hermenéutica* para la teoría de la ciencia que va a finalizar por exigir una dimensión *ético-normativa* para el problema de la *constitución* del conocimiento científico. Para dar cuenta de dicha dimensión se precisará, metodológicamente hablando, de una *hermenéutica normativa* -pragmático-trascendentalmente orientada- capaz de mediar el plano de la fundamentación intersubjetiva de la validez del conocimiento con el de plano empírico de su realidad social.

Será necesario buscar una alternativa al proceso de objetivación social: la ciencia social hermenéutica debe proponerse una "comunicación irrestricta por la vía de la «comprensión» intersubjetiva"⁷⁴. Y es que la comunidad de investigación no se identifica, sin más, con la comunidad de comunicación en general. Pues el *interés cognoscitivo* que subyace a la ciencia de la naturaleza -y que se refleja en el "saber de manipulación" (*Verfügungswissen*)⁷⁵- no puede aplicarse ingenuamente al conocimiento de la sociedad *objetivándola*, ya que ésta es también *virtual* sujeto de dicho conocimiento. En rigor, el conocimiento que afecta a la comunidad de comunicación, es decir, a la *praxis social*, y que es objeto de las ciencias sociales, no puede quedar reducido finalmente a la "opinión" de los científicos sino que debe ser un asunto de todos los implicados. La determinada orientación del conocimiento científico presupone un *previo* acuerdo de la comunidad de investigación, que debe ser *ahora* acuerdo de todos; e incluso con respecto a las consecuencias de las aplicaciones de las mismas ciencias naturales en tanto que *afectan* a la sociedad (hoy en día ya a todo el género humano). Así pues, el *objeto* de conocimiento -la comunidad de comunicación- es a la vez *sujeto* virtual de conocimiento, precisamente con sus necesidades e intereses que no pueden ser abstraídos *metodológicamente* en la comunidad de investigación; de aquí la importancia ético-política de la realización de este acuerdo previo.

Esta identificación metodológica entre comunidad de investigación y comunidad de comunicación en general es la que obliga a superar, por tanto, todo planteamiento *instrumentalista* de investigación social. Pues la *praxis social* únicamente puede ser inter-

⁷⁴ - "(...) unrestricted communication by way of intersubjective «understanding»", APEL, K.-O. [1972], p. 4.

⁷⁵ - TPI, p. 18 (17). Se trata de un *interés del conocimiento* determinado por la necesidad de la *praxis técnica* (vid. TPII, p. 112 [106]).

pretada como "auto-experiencia de la sociedad, que no es repetible experimentalmente, sino sólo reconstruible como historia"; por lo que

"(...) ciertamente es imposible medir con criterios cientificistas la validez o la eficiencia de una explicación, cuya confirmación práctica no estriba en poder ser realizada en cualquier momento, sino en el progreso histórico de la interacción social"⁷⁶.

En el ámbito de las ciencias sociales, pues, tanto el ideal de neutralidad valorativa así como el modelo instrumentalista de experimentación consagrados por la ciencia natural deben ser sustituidos por la *institucionalización de un acuerdo interpersonal normativo sobre necesidades y fines que sea fruto de la participación de todos los afectados, actuales y virtuales*. En resumen: la superación del reduccionismo del método de la ciencia vendrá dado desde *un planteamiento de tipo ético-emancipatorio históricamente considerado que dé cuenta de la dimensión social del acuerdo intersubjetivo en la comunidad de comunicación (interpretación)*.

[2] El carácter crítico-emancipatorio de una ciencia que reflexiona sobre sus

⁷⁶ - TPI, p. 19 (18). El *racionalismo crítico* de Popper, concebido como política social de una "sociedad abierta", representa, a juicio de Apel, el intento más elaborado de un programa aplicado a las ciencias sociales que sea relevante ética y políticamente. Sin embargo, dicho programa parte decididamente del ideal clásico de la ciencia unificada que consagra el modelo de la racionalidad metódica de la ciencia como paradigma de la investigación. El modelo se estructura en los siguientes términos: a) la relación sujeto-objeto de conocimiento de la realidad mediante la cual los "sujetos" sociales se convierten en "mudos objetos naturales" (*ibidem*, p. 14 [14]), susceptibles de manipulación instrumental; b) la concepción de una investigación basada en el modelo "ensayo-error" (*trial and error*) sobre la premisa de una experimentación repetible; y c) la determinación de una praxis de experimentación según medidas de "tecnología social" (*social engineering*). Todas estas medidas lo que hacen es consagrar un modelo *instrumentalista* de investigación y de experimentación. No debe -a juicio de Apel- subestimarse la importancia de dichas medidas; lo que debe denunciarse es la falta de reflexión sobre el sentido normativo de su aplicación en el ámbito de las ciencias sociales, es decir, cuando la sociedad se convierte en *objeto* de investigación y experimentación. El tratamiento de la sociedad como objeto de manipulación divide a ésta entre controlados y controladores: tal es el presupuesto necesario para una ciencia social objetivista y para la tecnología social, sobre la base de experimentos repetibles sin posibilidad de respuesta, *al mismo nivel* que los investigadores, por parte de los investigados. Esta situación, sin embargo, implica, por parte de la "comunidad experimental" de los investigadores, un determinado posicionamiento ético que no está justificado, en absoluto, por una pretensión de objetividad y neutralidad en la investigación científica; se trata precisamente de una "objetividad" y "neutralidad" que anulan por principio la reciprocidad entre los miembros de la comunidad de comunicación, todos ellos co-sujetos con igualdad de derechos.

presupuestos normativos se hace patente -como ya hemos señalado- en el ámbito de las ciencias sociales, donde se crea una situación básicamente nueva por el hecho de que, en dicho ámbito, los seres humanos son a la vez sujetos y objetos de la ciencia. Desde esta observación crítica se deriva, en opinión de Apel, que

"(...) la función virtualmente emancipatoria de la misma ciencia natural depende de que las ciencias humanas no sean únicamente una prolongación del enfoque objetivista de la *science* y de que se desarrolle el enfoque, complementario de éste, del acuerdo intersubjetivo sobre los fines y valores"⁷⁷.

Apel puede resumir ahora el alcance de su programa de transformación de la filosofía y apuntar el camino que debe seguir a continuación. A partir de la reflexión sobre los presupuestos de la ciencia, han quedado desvelados los implícitos normativos que rigen la interacción comunicativo-argumentativa de la comunidad de científicos (comunidad de investigación); y al extrapolar este modelo epistemológico al ámbito de las ciencias sociales -al terreno de la sociedad que aspira a su emancipación-, la comunidad de investigación queda asimilada a la de todos los seres humanos en tanto que sujetos y objetos al mismo tiempo de las ciencias sociales. Este *presupuesto metodológico* amplía el sentido y el contenido del acuerdo intersubjetivo de la comunidad de científicos; pues ahora se trata de la realización del consenso sobre fines y valores que afectan a todos los seres humanos, no ya únicamente a los intereses exclusivos de la investigación propios de la comunidad de científicos⁷⁸. Este acuerdo intersubjetivo sobre metas y valores concreta el carácter *ético-normativo* propio del interés emancipatorio de la teoría crítica y supera, mediante la racionalidad discursiva, tanto su objetable carácter irracional como la misma neutralidad axiológica de la ciencia social:

"El presupuesto de un acuerdo sobre las metas y los valores no me parece tan desesperanzadamente irracional como frecuentemente afirman los representantes del cientificismo. Aquí conviene reflexionar de nuevo sobre

⁷⁷ - TPII, p. 146 (137-138).

⁷⁸ - "Se trataría, por tanto, de considerar a la sociedad real misma, que es el sujeto de intereses y necesidades materiales, a la vez como sujeto ideal, normativo, del conocimiento y la argumentación", TPI, p. 17 (16-17).

la comunidad crítica sobre la que se asienta el acuerdo, comunidad que incluso los defensores de la ciencia axiológicamente neutral tienen que constituir en todo momento para establecer la validez de los enunciados de la ciencia. En esta dimensión intersubjetiva del acuerdo crítico, incluso aquellos que sólo desean describir y explicar tienen que observar precisamente en aras de la ciencia axiológicamente neutral las normas valorativas de una ética mínima"⁷⁹.

Desde la nueva perspectiva abierta con la extensión de la comunidad de investigadores a toda la comunidad humana de comunicación, la pregunta relevante para Apel, en lo que respecta a la autocomprensión de la filosofía, es ahora la siguiente:

"¿Puede la filosofía extrapolar la idea de la *argumentación crítica* -que de hecho se ha impuesto eficazmente en la comunidad de los científicos (de la naturaleza) a nivel mundial- de tal modo que sea posible institucionalizarla en la sociedad real *qua* comunidad de comunicación, en el sentido -por ejemplo- de la «transformación filosófica del mundo» (Marx)?⁸⁰.

El problema de la institucionalización del discurso argumentativo crítico comporta -a juicio de Apel- el reconocimiento *ético-normativo* de la necesidad de la *participación de los afectados* en un discurso que se propone alcanzar un acuerdo intersubjetivo sobre fines y valores⁸¹. Este recurso a la reproducción del acuerdo nos plantea de lleno la problemática de si es posible reconstruir la auto-experiencia de la sociedad -que siempre

⁷⁹ - **TPH**, p. 149 (140). Con esta última afirmación se hace patente -como comprobaremos más adelante- la imposibilidad metodológica de la adopción de una postura de neutralidad axiológica en tanto que no puede concebirse su sentido sin un compromiso normativo previo.

⁸⁰ - **TPI**, pp. 16-17 (16-17).

⁸¹ - La metodología de esta institucionalización -problema a todas luces obviado por la "Logic of science"- correspondía en los años setenta -los años de elaboración final de *La transformación de la filosofía*- a un programa de mediación entre la hermenéutica y la crítica de las ideologías. Tal programa era resultado del intenso debate ocurrido en Alemania, en el ámbito de las ciencias del espíritu, bajo el epígrafe común de "Hermenéutica y Crítica de las ideologías". Frente a Gadamer, Apel y Habermas defendían el método psicoanalítico -aun a pesar de ciertos límites- como aplicable al terreno de la filosofía social, en donde la reproducción del acuerdo podía estructurarse asimétricamente desde una perspectiva de "crítica de las ideologías" ligada al interés práctico de la *emancipación* y mediante una estrategia de "cuasi-explicación" de los motivos reprimidos de la "cuasi-naturaleza" social. Esta polémica ha quedado desfasada hoy en día más bien por motivos extrínsecos a la propia temática. La tesis que aquí sostenemos es que ese interés práctico emancipativo ligado a la reproducción del acuerdo ha quedado finalmente reflejado -tanto en la obra de Apel como en la de Habermas- en la propuesta ético-discursiva.

se da históricamente- como progreso histórico de la interacción social⁸². Entender la *experiencia del mundo como historia* será fundamental para justificar que ciertos problemas morales sólo podrán abordarse convenientemente en un marco *evolutivo*: se trata, pues, de la historia moral entendida como *progreso* (desde el punto de vista de la auto-experiencia histórica de la comunidad de comunicación). Ahora bien, ¿podemos esperar de la historia tal progreso en el acuerdo intersubjetivo? Evidentemente *ésta es la pregunta central a la que debe intentar dar respuesta nuestra investigación*. Tenemos, sin embargo, un esbozo resumido de respuesta afirmativa por parte de Apel en las últimas y brillantes páginas de su Introducción a *La transformación de la filosofía*. En ellas se resume todo el sentido del programa de transformación de la filosofía que se había propuesto y se esbozan asimismo las líneas maestras de su investigación posterior. Nos permitimos en este apartado, por su importancia, dar cuenta de dicho programa de trabajo que habrá que desarrollar.

Como respuesta a la pregunta planteada acerca del progreso (moral) en la historia, Apel se refiere en primer lugar a la intuición básica de una filosofía trascendental hermenéuticamente transformada:

"Considero que la posibilidad real y, sobre todo, la necesidad lógico-trascendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo (...) podemos deducirla a partir de la «pre-estructura» hermenéutico-trascendental de la comprensión mediante un postulado de la «crítica trascendental del sentido». (...) Se trata de la «pre-estructura» hermenéutica de una filosofía, que no parte -como el idealismo kantiano- de la hipóstasis de un «sujeto» o «conciencia en general» como garante metafísico de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino que parte del siguiente supuesto: dado que «uno solo y una sola vez» no puede seguir una regla (Wittgenstein), estamos condenados *a priori* al *acuerdo intersubjetivo*, aunque cada uno de nosotros deba comprenderse en el mundo por su cuenta y llegar a conocimientos válidos sobre las cosas y sobre la sociedad en virtud de esta «pre-comprensión»"⁸³.

⁸² - Vid. *ibidem*, pp. 54-55 (51-52).

⁸³ - *Ibidem*, pp. 59-60 (55-56). Apel señala en qué forma, mediante esta concepción pragmático-trascendental de la hermenéutica, queda superado el *solipsismo metódico*: "En esta concepción, que implica una teoría *consensual* del *acuerdo* lingüístico acerca del *sentido* y de la posible *verdad* radica, a mi juicio, la superación del «solipsismo metódico» que ha desorientado a la teoría filosófica del conocimiento, al menos, desde Ockham y Descartes hasta Husserl y B.Russell. No se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo, o sobre *sí mismo* como persona, que pueda identifi-

En segundo lugar, el análisis de la "pre-estructura" hermenéutico-*trascendental* de la comprensión nos muestra cómo queda ampliado el sentido *normativo* de la reproducción del acuerdo intersubjetivo en la historia, que ya no puede venir mediado *únicamente* desde el acontecer del ser. Después de reconocer cómo la comunidad real de comunicación es, para nosotros, "prácticamente idéntica al *género humano* o a la sociedad", Apel apunta ya al carácter ético-normativo de la reproducción del acuerdo en el sentido de un *principio de solidaridad*:

"En el *a priori* del acuerdo ilimitado, el género humano como sujeto cuasi-trascendental de la verdad frente a los aconteceres del sentido en la historia del ser -por más *inmanipulables* que puedan ser en tanto que *acontecere del sentido*- recupera su propio puesto de responsabilidad solidaria"⁸⁴.

La estructura *dialéctica* del *a priori* argumentativo exige asimismo la introducción de una reserva crítico-ideológica con respecto a la mediación de la *tradición* en la reproducción del acuerdo humano llevado a cabo en la comunidad *real* de comunicación, reserva que alcanzará el estatuto de *postulado de la razón práctica*:

"Nuestra concepción de la «pre-estructura» de la comprensión, en realidad, difiere radicalmente del *a priori* del *common sense*, en virtud del cual un acuerdo concreto en una forma de vida social ya institucionalizada, con todas sus inevitables deformaciones por ignorancia, represión de motivos convertidos en tabú y enmascaramiento ideológico de intereses de poder, configura ese espacio libre del acuerdo entre los hombres, prácticamente relevante y que es infranqueable por principio. Ciertamente, es imposible ponerse de acuerdo siquiera consigo mismo, sin presuponer un juego lingüístico, que funciona fácticamente «entretejido» con una forma de vida; y, en esa medida, podemos reflexionar también desde la tradición histórica de un modo no cartesiano. Pero desde una actitud *crítica* fundamental, la duda universal, como *reserva falibilista virtualmente universal*, puede plantearse a la larga no sólo en el ámbito de la ciencia: también en el ámbito de la razón práctica, junto a la concepción hermenéutica en sentido estricto según la cual es necesario un *continuum* histórico del juego lingüístico, puede introducirse una *reserva crítico-ideológica básica* con

carse indicando el yo, sin participar ya, junto con la «producción intencional», en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo", *ibidem*.

⁸⁴ - *Ibidem*, p. 61 (57-58).

respecto a la comunidad *real* de comunicación. Esta reserva (...) se convierte en postulado de la razón práctica cuando ya no consideramos como *paradigma del acuerdo humano* un juego lingüístico mediado por la tradición, ligado a determinadas instituciones y formas de vida, sino el *juego lingüístico* de la *comunidad ideal de comunicación* que, ciertamente, tenemos que poder anticipar en todos los juegos lingüísticos concretos, como posibilidad real"⁸⁵.

Sentado este principio de la *reserva crítico-ideológica básica* como postulado de la razón práctica, podemos evaluar los distintos tipos de acuerdos humanos que se producen en la historia y poseemos una instancia fundamentada que permite la reconstrucción *normativa* de procesos sociales históricos. Con ello se apunta ya el alcance moral de la reproducción *ético-discursiva* del acuerdo intersubjetivo, dimensión sistemáticamente eludida tanto desde la hermenéutica filosófica como desde un planteamiento social meramente cientificista:

"Si buscamos un acuerdo semejante [un "acuerdo" conseguido por medio de la argumentación filosófica, a diferencia de un mero acuerdo pragmáticamente suficiente], nos percataremos de una vez para siempre de la ambigüedad que encierra el acuerdo pre-filosófico, logrado mediante la «retórica» y ligado al «linaje» o a la «*polis*»; porque comprenderemos que la mezcla de «convicciones» y «persuasión», de argumentos e insinuaciones prometedoras, que constituye la prudencia (*prudentia*) o tal vez la sabiduría (*sapientia*) del antiguo maestro en retórica, es un reflejo de la contradicción dialéctica que se produce en la argumentación entre la comunidad ideal de comunicación -ya siempre anticipada- y la comunidad real con la que dialogamos. En la modernidad esta experiencia fundamental de la ilustración filosófica se unió a la experiencia de la ciencia natural «objetiva», en la que, al parecer, pudo realizarse fácilmente la comunidad ideal de comunicación como «community of investigators» (Peirce), mediante la abstracción cientificista de los intereses humanos. Era fácil incurrir en la falacia de creer que basta sencillamente con convertir la sociedad en objeto de la racionalidad científico-tecnológica para poder superar definitivamente la miseria de la pseudo-argumentación retórica, humanística e ideológica"⁸⁶.

En esto último ha consistido el intento de extrapolación de la racionalidad

⁸⁵ - *Ibidem*, pp. 63-64 (59-60).

⁸⁶ - *Ibidem*, pp. 64-65 (60-61).

metódica de la ciencia natural al ámbito de las ciencias sociales⁸⁷.

Llegados a este punto podemos concluir lo siguiente:

1. La superación del solipsismo metódico revela la función de la comunidad de comunicación como sujeto trascendental de la ciencia. La consideración pragmático-trascendental de la comunidad de comunicación nos conduce al *a priori dialéctico de la comunidad ideal y real de comunicación*, con implícitos metodológicos propios.

2. La recuperación de la cuestión del sujeto del conocimiento como metodológicamente relevante implica la imposibilidad de reducir sin más la comunidad de comunica-

⁸⁷ - Ya Apel vió tempranamente en la obra de Peirce el análisis más serio acerca los límites internos de la racionalidad metódica de la ciencia al desconsiderar la dimensión *normativa* de la lógica de la investigación científica. Sin embargo, la posición final de Peirce "muestra que enfocaba desde una *perspectiva científicista* el problema de sustituir la autoridad pública y privada por el consenso logrado metódicamente" (TPI, pp. 12-13 [12]), resultado de la separación entre intereses "científicos" abstractos, propios de la comunidad de investigación, y necesidades e intereses "vitales", propios de la comunidad de comunicación en general (significativamente aquellos intereses que podrían dificultar el acuerdo intersubjetivo de la comunidad de investigadores). Esta constatación, que será relevante para la consideración de los "discursos prácticos", desvela finalmente el corazón de la "falacia abstractiva" del método de la ciencia cuando éste se aplica al ámbito de las ciencias sociales. Apel denuncia de nuevo esta otra "falacia abstractiva" de importantes consecuencias: "El «selfsurrender», en que Peirce vio el distintivo moral de la comunidad científica, consiste precisamente en que cada científico haga abstracción de las necesidades e intereses personales, individuales, y se ponga al servicio del progreso institucionalizado hacia la verdad en la «ilimitada comunidad de los investigadores». (...) Supuesta esta abstracción, la «crítica» en la comunidad argumentativa de los científicos (de la naturaleza) se refiere exclusivamente a las operaciones del conocimiento y del pensamiento que dependen siempre del interés cognoscitivo presumible en la ciencia (natural); no se refiere, por ejemplo, a las necesidades e intereses concretos de los hombres socializados, que -conscientemente o inconscientemente- están a la base incluso del interés cognoscitivo de la ciencia (natural). Obviamente aquello de lo que hemos hecho abstracción constituye, sin embargo, la dificultad para llegar al acuerdo entre los hombres en la sociedad concreta" (*ibidem*, pp. 16-17 [16]). El compromiso de *selfsurrender* que exigía el "socialismo lógico" obligaba a desentenderse de todos los intereses particulares para someterse al interés general de la verdad de la investigación científica. Pero así se manifiesta el lado *reduccionista* del "socialismo lógico" de Peirce. Pues la distinción entre intereses vitales particulares e interés objetivo de la investigación acarrea consigo negar la posibilidad de una "ultimate opinion" sobre las cuestiones prácticas, sobre aquello que afecta a los intereses vitales humanos, *en el ámbito del conocimiento válido intersubjetivamente*. Sobre esta panorámica, una transformación de la filosofía que se conciba como mediación entre teoría y praxis no puede aceptar el carácter alienante de la identificación de la racionalidad científica con la racionalidad en general; pues entonces el análisis de los fines y necesidades sociales queda a merced de la comunidad de investigadores. Si bien la comunidad de investigadores reproduce aproximativamente las condiciones *ideales* de la comunidad de comunicación *qua* sujeto cognoscitivo de la ciencia, los intereses y necesidades de la comunidad *real* de comunicación también constituyen objeto de la ciencia social y no pueden dejarse éstos a la única determinación de los investigadores sino que deben ser tratados como un asunto de *todos* los implicados. Esta apreciación justifica ya la necesidad de considerar la "experimentación" social de la ciencia no en un sentido "instrumentalista" sino como *reproducción renovada del acuerdo social intersubjetivo*. A ello debe dedicarse una teoría social emancipativa orientada prácticamente, es decir, que sea relevante ética y políticamente.

ción a objeto de la ciencia. En el ámbito de las ciencias sociales, el ser humano es a la vez sujeto y objeto de la ciencia y ello implica un cambio de gran trascendencia para la reformulación de la teoría de la ciencia: la superación, por lo que se refiere a la instancia última de conocimiento, de la relación sujeto-objeto. Este modelo resultará, a partir de ahora, insuficiente para dar cuenta de la *totalidad* del fenómeno del conocimiento válido (aplicado a la sociedad).

3. Dicha insuficiencia resulta especialmente significativa en el ámbito concreto de las ciencias humanas, pues su saber práctico incluye un núcleo *ético-normativo* que contiene, como momento necesario, *su propia aplicación*. Podemos decir que, en este ámbito, el "objeto" de la ciencia *debe* autoalcanzarse como "sujeto" de la ciencia, lo que implica la consideración del *progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo como presupuesto normativo de una teoría social éticamente orientada*. Las ciencias sociales en sentido amplio *deben* reconstruir, pues, la situación histórica de la comunidad real de comunicación *bajo el postulado ético de la comunidad ideal*⁸⁸.

Con este apartado acabamos la consideración gnoseológica de la comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de la ciencia social; a continuación vamos a intentar extraer de este planteamiento sus consecuencias metodológicas, de cara a elaborar una *epistemología de la ciencia social crítico-reconstructiva* en conformidad con el enfoque desarrollado por Apel⁸⁹.

⁸⁸ - Se trata aquí de la misma tensión dialéctica entre ser y *logos* analizada ya en el primer capítulo. Asimismo, este planteamiento va a permitir señalar el estatuto específico de la ciencia social, criticando su pretendida *neutralidad valorativa* (Max Weber) y destacando su posible carácter *crítico* (lo que permitirá renovar, de ese modo, el programa clásico de la "teoría crítica"), como ya vimos en el apartado anterior.

⁸⁹ - Es en este contexto donde cabría enmarcar la referencia de Apel a las "ciencias sobre el acuerdo intersubjetivo" (*Verständigungswissenschaften*) en **TPI**, p. 27 (26), nota 27.

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

Por lo que respecta al ambicioso enunciado de este apartado, podemos adelantar ya que la complementariedad metodológica a la que se hace referencia queda concreta en el intento filosófico de Apel por fundamentar una *hermenéutica crítico-normativa* que dé cuenta, a la vez, tanto de la posibilidad de criterios universales de validez como de las posibilidades concretas de *reconstrucción crítico-normativa* de procesos empíricos con *presupuestos práctico-morales emancipativos*. Una vez superado el reduccionismo del método de la ciencia, la dimensión *social* del acuerdo intersubjetivo en la comunidad de comunicación (interpretación) remite a un planteamiento de tipo ético-emancipatorio *históricamente considerado*. A nuestro juicio, se trata con ello de dar cuenta de la dimensión *hermenéutica* de la ciencia social; dimensión fundamentada *normativamente*, según Apel, en los presupuestos *pragmático-trascendentales* de la comunicación pero susceptible igualmente, a nuestro juicio, de ampliar su sentido y alcance analizándola desde la perspectiva de la *parte B de la ética*, esto es, bajo la idea regulativa de *progreso moral*. A la presentación de esta idea dedicaremos el presente apartado.

Comencemos por aclarar qué entiende Apel por "ciencias sociales":

"Por *ciencias sociales* entiendo todas aquellas ciencias a las que, por un lado, les concierne la *realidad social* en el espacio y el tiempo, y en este sentido *comparten* -más o menos- el *interés cognitivo de la objetivación* con las ciencias naturales, pero que, por otro lado, deben asimismo participar -más o menos- en el interés cognitivo de la *comprensión comunicativa* y, por ello, en la dimensión *hermenéutica* de la cognición, simplemente porque tratan con la realidad de seres humanos y de sus realizaciones culturales. No me refiero con esto meramente a la pura *interpretación de textos*, sino al conocimiento de la *realidad socio-cultural* que es objeto de las *ciencias histórico-reconstructivas* y de los *diferentes tipos de ciencias sociales empíricas comparativas y sistemáticas*, desde la etología y la antropología cultural hasta la teoría sociológica sistémica y la denominada ciencia behaviorista"⁹⁰.

⁹⁰ - "By *social sciences* I understand all those sciences that, on the one hand, are concerned with the *social reality* in space and time and thus far *share* -more or less- the *cognitive interest of objectification* with natural sciences, but, on the other hand, must also participate -more or less- in the

Para llegar a establecer el *estatuto epistemológico* de las ciencias sociales que deben dar cuenta *reconstructivamente* de la *situación humana* desde la perspectiva de la *reproducción del acuerdo social en la historia*, se hace necesario superar el concepto de "ciencia neutral" de Weber que se hace patente al extender la metodología de la ciencia natural al estudio de la sociedad. En esta superación estriba lo que Apel entiende precisamente por *dimensión hermenéutica de la ciencia social* y el sentido de su *fundamentación normativa*. Al respecto Apel afirma, desde un principio, que

"(...) con la expresión *fundamentación normativa* no me estoy refiriendo simplemente a la normatividad intrínseca de cada *fundamentación metodológica*, tanto en el caso de las ciencias naturales como sociales. Más bien -o sobretodo- me estoy refiriendo a la fundamentación de aquellas normas, a la luz de las cuales sería posible -únicamente en cierto tipo de ciencias sociales- no sólo evaluar los procedimientos científicos como tales, sino también los objetos de los procedimientos cognitivos, es decir, los objetos de *comprensión hermenéutica*. Con esta última pretensión tomo posición en la denominada controversia sobre *juicios-valores* que fue suscitada por Max Weber; y, obviamente, no estoy tomando partido por Max Weber sino más bien por la denominada «teoría crítica» de la ciencia social"⁹¹.

Para profundizar en toda esta cuestión será preciso reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la misma ciencia social y en qué medida dichas condiciones determinan un concepto de *experiencia* distinto del propio de la ciencia natural. *No puede tratarse a la sociedad como se trata a la naturaleza*, como ya hemos visto, puesto que la sociedad no puede entenderse si no se supera muy especialmente la división

cognitive interest in *communicative understanding* and thus far in the *hermeneutic* dimension of cognition -simply because they are dealing with reality of human beings and their cultural achievement. I am so far no longer talking merely about pure *text-interpretation*, but about cognition of the *socio-cultural reality* as it is the aim of *historical-reconstructive sciences* and of *different types of comparative and systematic empirical social sciences*, ranging from ethology and cultural anthropology to sociological systems-theory and to so called behavioral science", APEL, K.-O. [1992c], p. 259.

⁹¹ - "(...) by the phrase *normative foundation* I am not simply referring to the intrinsic normativity of every *methodological foundation*, be it the case of the natural or human sciences. I am rather -or moreover- referring to a foundation of those norms, in the light of which it should be possible -only in certain types of social sciences- to not only evaluate the scientific procedures as such, but also the objects of the cognitive procedures, namely the objects of *hermeneutic understanding*. By this latter claim I am taking a stand in the so-called controversy about *value-judgements* which was raised by Max Weber; and, obviously, I am not taking Max Weber's part but rather the stance of a so-called «critical theory» of social science", *ibidem*, pp. 247-248.

metodológica entre sujeto y objeto, propia de la ciencia natural. En este contexto, puede empezarse por señalar las insuficiencias del paradigma de la moderna epistemología para pretender entonces una nueva fundamentación de la cognición metódica tanto para las ciencias naturales como para las ciencias sociales. Se trataría de mediar el modelo de la *relación del conocimiento sujeto-objeto* con el de la estructura pragmático-transcendental de la *comprensión comunicativa* y de la *formación del consenso sobre algo en el mundo*, es decir, por el modelo de la *relación sujeto-cosujeto de la comprensión del sentido*⁹². Ambos modelos son complementarios en la medida en que se da una mediación *normativa* entre ellos al supeditarse el primero al segundo. Se exige tal supeditación en la medida en que podemos demostrar que todo proceso de conocimiento inspirado en el modelo sujeto-objeto *presupone ya siempre* el ámbito intersubjetivo de la comprensión entre sujetos que se esfuerzan por el acuerdo sobre algo, esto es, por la validez. Con lo cual se prueba que las pretensiones de objetividad del modelo cientificista, basadas en una escrupulosa neutralidad valorativa, resultan desmentidas en tanto que todo proceso de comprensión, previo a una explicación, supone ya la evaluación de las buenas razones para la producción de acuerdos en la búsqueda, inherente al conocimiento, del valor de la verdad. Dicha búsqueda proporciona el principio normativo de la validación.

Únicamente desde el paradigma *irrebasable* de la intersubjetividad -esto es: desde la consideración de la comunidad de comunicación *qua* sujeto trascendental de la ciencia en general y, en particular, de las ciencias humanas en tanto que, en ellas, sujeto y objeto de conocimiento *coinciden*- y teniendo en cuenta sus presupuestos tanto *empíricos* como *normativos* es posible una superación de la "neutralidad axiológica" en el ámbito de las ciencias sociales. Desde la perspectiva de la *parte B* de la ética discursiva, podríamos llegar a afirmar incluso que un estudio de la realidad social que pretende ser "neutral" constituye una *irresponsabilidad moral*: sólo podemos abordar convenientemente -es decir: ¡metodológicamente!- la realidad social desde la consideración de fines humanos que deben ser determinados mediante *discursos prácticos ético-*

⁹² - A este respecto, Apel afirma con claridad que "los discutidos fundamentos de las ciencias del espíritu, es decir, de las *ciencias sociales crítico-hermenéuticas* no valorativamente neutras, tienen que ser buscados primariamente no en la relación sujeto-objeto del conocimiento sino, más originariamente, en la relación sujeto-cosujeto de la comprensión del sentido", EE, p. 165, incluida la nota 51.

discursivamente orientados (al menos *idealiter*, en un sentido *regulativo*). Para dar cuenta de este sentido ético-normativo de la ciencia social, debemos comenzar con el análisis del ya clásico enfrentamiento entre el punto de vista metodológico de la "explicación" (*Erklären*) y de la "comprensión" (*Verstehen*) en el ámbito de las ciencias sociales, para poder mostrar posteriormente de qué manera considera Apel la insuficiencia de ambos planteamientos y la necesidad, por tanto, de su ampliación *crítica* [1]. El sentido de esta superación vendrá determinado por el "principio de autoalcance" específico de las ciencias sociales reconstructivas [2] y por la posibilidad metodológico de un modelo de lógica (social) evolutiva éticamente orientada [3].

§ 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.

En nuestro camino hacia el establecimiento de una *hermenéutica normativa aplicada al ámbito de las ciencias humanas*, cabe señalar cómo Apel dedicó, desde muy temprano, una gran atención a la importante controversia entre "explicación" y "comprensión" -controversia nacida en el ámbito de la polémica epistemológica acerca de la metodología de las "ciencias del espíritu" (*Geisteswissenschaften*) frente a las "ciencias de la naturaleza" (*Naturwissenschaften*)- en el marco específico de las ciencias sociales, llevando a cabo un análisis de la misma desde la perspectiva *pragmático-trascendental* y defendiendo la necesidad de una *complementariedad entre explicación causal y comprensión hermenéutica* para la adecuada investigación de la realidad social; de este planteamiento nacerá el proyecto de las *ciencias sociales crítico-reconstructivas* o *crítico-hermenéuticas*⁹³ y de ellas aquellos criterios metodológicos apropiados para

⁹³ - Apel utiliza indistintamente estas dos expresiones aunque la primera de ellas se asocia normalmente a la propuesta de Habermas y la segunda responde más claramente al programa específico apeliiano acerca de la fundamentación de una *hermenéutica normativa*. Tanto Habermas como Apel, pues, "plantean la necesidad de una hermenéutica crítica, Habermas como ciencia reconstructiva, Apel como hermenéutica trascendental", DOMINGO MORATALLA, A. [1991], pp. 138-139.

efectuar una reconstrucción *a la vez empírica y normativa* de la historia⁹⁴. Reconstruyendo las etapas seguidas por Apel en el tratamiento del estatuto específico de las ciencias sociales *en el ámbito de la hermenéutica*, analizaremos, en primer lugar, el tratamiento del tema en el contexto de *La transformación de la filosofía* [1]; y a continuación abordaremos la problemática de la dimensión hermenéutica de la ciencia social normativamente fundamentada situándola en la perspectiva de la controversia "explicación" vs. "comprensión" en el marco de las "ciencias del espíritu" [2].

[1] Ya en *La transformación de la filosofía* Apel se refirió, en el contexto del estudio del psicoanálisis -en el sentido de una *teoría de la comunicación distorsionada* que incluye una *autorreflexión metódica* (Habermas)⁹⁵- como modelo metodológico aplicable a una *ciencia de la sociedad crítica con las ideologías*⁹⁶, a la necesidad de una *mediación de la hermenéutica por la crítica de las ideologías* desde la perspectiva de un *enfoque dialéctico de la filosofía trascendental*⁹⁷. Refiriéndose a dicha idea de complementación como forma dialéctica de pensamiento, Apel aboga por

"(...) la mediación de la comprensión hermenéutica por un *método cuasi-explicativo*, que puede aplicarse legítimamente donde quiera que la existencia humana se presente a sí misma, no como «acción» conscientemente intencional y responsable, sino como «conducta» producida coactivamente"⁹⁸.

⁹⁴ - Vid. TPI, p. 73 (68).

⁹⁵ - Vid. MCCARTHY, TH. [1987], p. 232.

⁹⁶ - Cf. al respecto HABERMAS, J., HENRICH, D. y TAUBES, J. [1971a]. Asimismo véase sobre esta temática las referencias bibliográficas señaladas en TPI, p. 53 (50), nota 79; TPII, p. 58 (55), nota 40 y p. 434 (412), nota 125.

⁹⁷ - Cf. el apartado 5 de la Introducción a TPI. En el contexto de su proyecto de *Antropología del conocimiento*, Apel ya se refirió a la necesidad de una "complementariedad entre «científica» y «hermenéutica» (dicho de otro modo: entre ciencias explicativas de la naturaleza y ciencias comprensivas del espíritu)" ligada a la diferenciación de los *intereses cognoscitivos* inherentes a los respectivos tipos de ciencia como programa para una crítica del programa de la "ciencia unificada" (*unified science*). Por tanto, la controversia "explicación" vs. "comprensión" se resuelve a partir de la mediación dialéctica entre ambos polos de la dicotomía, posibilitada por una *crítica de las ideologías* a la cual le es inherente un interés cognoscitivo *emancipatorio* (vid. TPII, pp. 100-101 [95-96]).

⁹⁸ - TPI, p. (49).

Ciertamente, tanto "*lo internamente comprensible*" como "*lo externamente explicable*" constituyen dimensiones estrechamente entrelazadas en la praxis humana; pero una aproximación *hermenéutico-trascendental* a la *acción social* puede diferenciar ambas dimensiones de cara a una comprensión crítico-normativa de la misma. Con este fin Apel entiende que puede, metodológicamente hablando, alcanzarse un estatuto epistemológico para la mediación entre "comprensión" y "explicación" (o "cuasi-explicación"). Una *primera* aclaración al respecto consiste en diferenciar el sentido de la "cuasi-explicación" tal como la concibe Apel y el de la "explicación" propia de la ciencia unificada (modelo de explicación científica de Popper-Hempel-Oppenheim) mediante la referencia -de tipo ético-regulativo- al *postulado de la reproducción del acuerdo intersubjetivo*:

"La «cuasi-explicación» no presupone como marco trascendental una naturaleza definitivamente regulada por *leyes universales*, sino más bien una *cuasi-naturaleza* del hombre (o de la sociedad), que se encuentra todavía en proceso. Dentro del marco de la historia de la especie humana, en las historias individuales, encuentra esta naturaleza su expresión variada, adecuada en parte y en parte desfigurada patológicamente. Por tanto, la cuasi-explicación no aspira desde un comienzo a convertirse en saber teórico de manipulación, del que puedan derivarse pronósticos relevantes socio-tecnológicamente, comprobables independientemente del caso individual; más bien se centra en una *cuasi-explicación narrativa* a partir de una *cuasi-teoría* de las *historias* individuales (en el marco de la *historia* misma individual de la especie); su relación con la praxis no radica primordialmente en la formulación socio-tecnológica de pronósticos, sino más bien en la *emancipación* del individuo o de la sociedad con respecto a las coacciones de la cuasi-naturaleza, que se oponen a un desarrollo de la naturaleza humana específica, dirigido racionalmente. Por tanto, la auténtica «verificación» de la cuasi-explicación narrativa no radica en datos observables, obtenidos mediante experimentos estrictamente repetibles y comprobados por observadores estrictamente intercambiables. Por el contrario, tal como lo exige el modelo dialéctico de la mediación, radica en la reproducción del acuerdo (y de la interacción) intra e interpersonal en la situación vital (histórica)"⁹⁹.

⁹⁹ - *Ibidem*, pp. 54-55 (51). Resulta interesante resaltar aquí cómo Apel destaca la importancia de la "reproducción del acuerdo" como medio de verificación de la pretensión de la "cuasi-explicación". Desde la perspectiva histórico-social, dicha reproducción del acuerdo queda iluminada por el propósito de la *parte B* de la ética acerca de una colaboración interdisciplinaria entre ética discursiva y ciencias sociales. La dimensión ética de la utilización metodológica de la "cuasi-explicación" con fines socialmente emancipatorios estriba en controlar dicha utilización con vistas precisamente a la reproducción del acuerdo intersubjetivo, acuerdo que *presupone* idealmente la *simetría* en la situación personal de diálogo. Con este

Una *segunda* aclaración respecto al sentido de la mediación entre "explicación" y "comprensión" afecta a la diferencia entre la dimensión hermenéutica del planteamiento de Apel (que cabe denominar como *crítico-normativo*) y el de la hermenéutica clásica. Apel se refiere al escándalo para el puro hermeneuta que constituye la *extrapolación del modelo psicoanalítico al ámbito de la ciencia social*, en la medida en que dicho modelo "tiende a suspender, en el caso de la mediación de la tradición, el presupuesto de *simetría* implícito idealmente en la situación de acuerdo intersubjetivo, a favor de la «superioridad» del *interpretandum*"¹⁰⁰. El escándalo consiste en que, bajo este modelo, una parte de la sociedad niega a la otra el *diálogo*, cuestionando su *competencia comunicativa*. Apel sostiene, sin embargo, que dicha supresión temporal o parcial de la simetría comunicativa puede quedar legitimada e incluso representar un *progreso* frente a otras alternativas -frente a la sustitución de la comunicación por la confrontación bélica y frente a la supresión de la comunicación mediante una manipulación social de tipo científico-tecnocrático- desde un planteamiento *hermenéutico-trascendental* de la filosofía. A tal efecto Apel esgrime un argumento que, a nuestro juicio, va a permitir establecer más claramente la conexión de toda esta problemática con la desarrollada en la *parte B* de la ética discursiva:

"La mediación del acuerdo intersubjetivo -incluso del acuerdo perfeccionado y ampliado hermenéuticamente, como exige la filosofía humanística- por la *crítica de las ideologías* puede significar un progreso desde el punto de vista de la *hermenéutica* trascendental, sólo *suponiendo* que podamos y debemos esperar legítimamente de la historia un *progreso* en el acuerdo entre los hombres y en la autocomprensión de los mismos"¹⁰¹.

planteamiento nos situamos nuevamente en el contexto de la *mediación entre teoría y praxis* (vid. **TPH**, pp. 141 y 144 [133 y 136]).

¹⁰⁰ - **TPI**, p. 55 (52). Sobre esta cuestión, vid. *infra* la nota 116.

¹⁰¹ - *Ibidem*, p. 57 (53). Así pues, por ejemplo, en el contexto de la pedagogía y de la psicoterapia consideradas emancipativamente concluye Apel lo siguiente: "La objetivación empírico-analítica y la manipulación basada en ella del sujeto social no es la meta última del enfoque metódico-científico por cuanto que éste se concibe desde el interés cognoscitivo emancipatorio. Con la objetivación distanciada y su inevitable manipulación del sujeto, el pedagogo y el psicoterapeuta pueden comunicativamente provocar a la vez en aquél un proceso de reflexión por medio del cual se le hace al sujeto al fin consciente de los motivos no transparentes, dándole así finalmente acceso a una auténtica discusión intersubjetiva. El enfoque metódico del pedagogo y del psicoterapeuta consiste, pues, exactamente en ligar entre sí por una parte la objetivación y la manipulación y, por otra, la comunicación provocadora de modo que, en caso

La posibilidad real y la necesidad lógico-trascendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo de la comunidad real de comunicación¹⁰² constituye, a nuestro juicio, un *postulado de la razón práctica* que remite claramente a la idea regulativa del progreso moral bajo la cual se entiende la aplicación -históricamente considerada- de la ética discursiva en su sentido más amplio. Pues la justificación de la supresión parcial o temporal de la simetría comunicativa exigida por la crítica de las ideologías, esto es, por la mediación dialéctica entre la "cuasi-explicación" y la "comprensión" de la praxis social, deriva del mismo planteamiento *pragmático-trascendental* del *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación ético-discursivamente interpretado. En la medida en que la comunidad real y la comunidad ideal de comunicación no coinciden sino que se hallan en un proceso de aproximación en el tiempo, la mediación de la hermenéutica por la crítica de las ideologías se inscribe como un momento concreto dentro de la mediación entre racionalidad comunicativa y racionalidad estratégica propia de la *parte B* de la ética. E igualmente: la necesidad de supervisar dicha mediación bajo la idea regulativa del progreso en el acuerdo intersubjetivo (mediante su reproducción) queda iluminado bajo los principios que caracterizan la mediación responsable entre ética de principios e historia (desde la idea de progreso moral propia de la *parte B* de la ética discursiva tal como Apel la entiende).

Desde este punto de vista, también puede enmarcarse, de acuerdo con Apel, esta temática de "la mediación dialéctica de los métodos objetivo-cientificista y hermenéutico en la crítica de las ideologías" en el marco de la *filosofía de la historia*¹⁰³. Apel sostiene a tal efecto la posibilidad de extrapolar el modelo inspirado en el psicoanálisis a la relación que existe entre la *filosofía de la historia* y la *autocomprensión de la sociedad*

de que el procedimiento dé resultado, el primer factor se torne superfluo por sustraerse el objeto al enfoque objetivador. La conducta inmadura del niño, que hay que disciplinar desde fuera, debe finalmente desaparecer, merced a una educación acertada, en la conducta autónoma del adulto, y el lenguaje más explicable que comprensible de los síntomas del neurótico debe ser finalmente «superado» en el lenguaje de la verdadera comunicación intersubjetiva", *TPII*, p. 143 (134-135).

¹⁰² - *TPI*, p. 59 (55). Para la objeción acerca de que el postulado de un progreso histórico en el acuerdo humano no es más que la secularización del cristianismo, véase la respuesta de Apel en *ibidem*, pp. 57-58 (54-55).

¹⁰³ - *TPII*, p. 120 (114).

humana¹⁰⁴. En el contexto de dicha extrapolación, que de nuevo nos remite a la *parte B* de la ética discursiva, Apel se pronuncia del siguiente modo:

"Creo que, a partir de estas reflexiones, surge la exigencia metodológica de mediar dialécticamente la «explicación» de las ciencias sociales con la «comprensión» de las tradiciones de sentido, propia de las ciencias histórico-hermenéuticas, bajo un principio regulativo: «superar» los momentos irracionales de nuestra existencia histórica. Las «explicaciones» de las ciencias sociales tendrían que fundamentarse (¡y publicarse!) de tal modo que no dieran poder a los que saben sobre los ignorantes, sino que provocaran a todos para transformar, mediante autorreflexión, los modos de conducta explicables causalmente en acciones comprensibles. Denominamos «crítica de las ideologías» al «*terminus technicus*» de esta mediación dialéctica entre «comprensión» y «explicación». Como «psicoanálisis» de la historia humana social y como «psicoterapia» de las actuales crisis de la acción humana, constituye, a mi juicio, la única fundamentación lógica con sentido y la única justificación moral de las ciencias objetivo-explicativas del hombre"¹⁰⁵.

Ante textos como el presente pensamos que puede afirmarse que el programa de colaboración interdisciplinaria entre filosofía moral y ciencias histórico-reconstructivas esbozado por Apel en la *parte B* de su propuesta ético-discursiva no hace más que concretar, de una manera actualizada que explicita con mayor fuerza *su dimensión ética*, el núcleo originario de la problemática abordada ya en *La transformación de la filosofía* acerca de la necesidad de definir una estrategia emancipatoria para la ciencia social (de acuerdo con el espíritu de la "teoría crítica"). Significativamente el "artículo fundacional" de la ética discursiva acaba aludiendo a toda esta problemática en el contexto de la *reconstrucción empírica y normativa de la situación histórica* a la luz del *a priori* dialéctico de la comunidad de comunicación. A tal efecto Apel opina que no basta el recurso a las ciencias del espíritu ("ciencias histórico-hermenéuticas del acuerdo") para el logro de una estrategia emancipatoria, éticamente fundamentada, tendente a crear las condiciones para la reproducción del acuerdo intersubjetivo:

"Es cierto que las tradicionales ciencias humanísticas del espíritu resultan

¹⁰⁴ - Vid. *ibidem*, p. 126 (119).

¹⁰⁵ - *Ibidem*, p. 127 (119-120).

insuficientes como instrumental científico de la estrategia emancipatoria. Su límite reside allí donde se encuentran los verdaderos obstáculos para la comprensión y, por tanto, para el acuerdo en la comunidad *real* de comunicación; obstáculos como la falta de transparencia o el encubrimiento ideológico de los intereses materiales, que impiden la realización de la comunidad ideal de comunicación. La estrategia emancipatoria, éticamente fundamentada, debe procurarse, ante todo, un instrumental científico específico que permita provocar la autocomprensión reflexiva de los hombres para romper emancipatoriamente sus barreras, dando un rodeo a través de una «explicación» cuasi-naturalista de las estructuras cosificadas. Esta tarea incumbe, a mi juicio, a las ciencias crítico-emancipatorias de la sociedad: el psicoanálisis y a la crítica de las ideologías, que deben servirse de todas las ciencias sociales empírico-analíticas y normativo-analíticas, incluyendo la economía¹⁰⁶.

Acabada la reconstrucción de esta primera etapa de nuestra problemática, veamos, en un segundo momento, cómo Apel llegará a la misma conclusión acerca de la necesidad de establecer una metodología apropiada para las *ciencias crítico-emancipatorias de la sociedad*, esta vez a partir de la consideración de la controversia "explicación" vs. "comprensión" en el ámbito de las denominadas "ciencias del espíritu", especialmente en el dominio de la filosofía social.

[2] Apel dedicó desde muy temprano una gran atención a esta importante controversia, llevando a cabo un análisis de la misma desde la perspectiva *pragmático-*

¹⁰⁶ - *Ibidem*, p. 434 (412). Apel vuelve a precisar en este momento su postura frente a la objeción que califica como injustificable la supresión de la simetría comunicativa que su planteamiento implica, añadiendo un nuevo argumento al visto anteriormente: "Sin embargo, en conexión con la estrategia emancipatoria esbozada, surge todavía un problema moral extremadamente delicado, que se formula en la cuestión siguiente: ¿en qué situaciones y en virtud de qué criterios puede un participante en la comunicación reivindicar para sí mismo la conciencia emancipada y, de este modo, considerarse autorizado para actuar como terapeuta social? Esta pregunta se identifica, en último término, con el problema más general de la *valoración responsable de la situación* y la *decisión* en una *situación* determinada, decisión que no puede arrebatarle a nadie, tampoco bajo el supuesto de nuestros principios regulativos. La «toma de partido» en la situación histórica concreta encierra siempre un compromiso arriesgado que no pueden respaldar ni el saber filosófico ni el científico. En este punto -y no ya en la toma de partido por la emancipación en general que, como hemos intentado mostrar, puede justificarse filosóficamente- cada hombre tiene que asumir una decisión «moral» de fe, que no es fundamentable o no lo es totalmente. Sin embargo, incluso en esta situación de decisión solitaria, no hay, al parecer, ninguna regulación ética mejor que la siguiente: poner en vigor en la propia autocomprensión reflexiva la posible crítica de la comunidad ideal de comunicación. A mi juicio, este es el principio de la posible autotranscendencia moral" (*ibidem*, pp. 434-435 [412-13]). No resulta entonces extraño constatar cómo la Introducción de *La transformación de la filosofía*, al igual que el último capítulo de ésta, acaben refiriéndose al *a priori* de la comunidad de comunicación y a los fundamentos de la ética.

transcendental. En su estudio más pormenorizado sobre esta problemática¹⁰⁷, Apel elabora, en primer lugar, una reconstrucción de la situación de la controversia en varias etapas: analiza el punto de vista de las ciencias "interpretativas" del espíritu o de la cultura, considera el enfoque neopositivista de la "explicación" científica de la sociedad (en el contexto de la ciencia unificada) y se pronuncia acerca de la pretensión de ciertos seguidores del segundo Wittgenstein por renovar la idea de "autonomía metodológica" aplicada a las ciencias sociales interpretativas, lo que se conoce como "Nuevo dualismo" (*New Dualism*). A continuación analiza el estado actual de la controversia a partir del punto de vista de G. H. von Wright completado por la perspectiva de los críticos de la aproximación neo-wittgeinstiniana del problema. Finalmente expone su propia postura como un intento por resolver la controversia desde la perspectiva de la *transformación de la filosofía transcendental*: la controversia queda "disuelta" por medio del retorno a la pregunta por las formas de investigación y los intereses del conocimiento, principalmente en el ámbito de las ciencias sociales. No podemos entrar, en absoluto, en el detalle de este análisis de la controversia "explicación" vs. "comprensión". Aquí nos interesa tan sólo indicar las líneas fundamentales a partir de las cuales se construye dicho análisis¹⁰⁸.

¹⁰⁷ - Nos referimos a un extenso artículo publicado en forma de libro titulado *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht* (cf. EVK). Otros trabajos que dan cuenta del tratamiento de Apel de esta cuestión son: APEL, K.-O. [1955]; [1972]; [1980c]; [1982a]; [1981]; [1985a]; [1990h]; [1990i]; [1992c].

¹⁰⁸ - Para resaltar adecuadamente la posición de Apel, sirva de introducción este breve resumen acerca de las grandes líneas de la controversia "explicación" vs. "comprensión" tal como se ha ido desarrollando en el contexto del enfrentamiento metodológico entre "ciencias de la naturaleza" y "ciencias del espíritu" en el ámbito filosófico anglosajón (en lo que sigue resumimos parte de la introducción de la traductora inglesa Georgia Warnke de EVK, pp. vii-xx). La búsqueda de una metodología apropiada para la ciencia social quedó polarizada en torno a dos claras posiciones: la de los partidarios del método de las ciencias naturales y la de aquellos que sostenían la necesidad de un método específico para el estudio de la realidad humana (o del espíritu) en la medida en que no podía identificarse sin más a la naturaleza. Los primeros (autores como Comte, Mill o, en el siglo XX, Hempel y Nagel) entendían que, mediante la observación, era posible acceder a una "explicación" de la realidad humana (social) que siguiera fundamentalmente el mismo modelo nomológico-deductivo característico de la ciencia natural, ya que eran firmes partidarios de la unidad metodológica entre ciencia natural y ciencia social (ideal de la "ciencia unificada"). En esta posición metodológica, el científico se mantiene en un plano de observación estricta, no dejándose influenciar por sus propias valoraciones personales sino tratando fundamentalmente de construir explicaciones causales de la conducta humana basadas en leyes generales y contrastaciones empíricas. Por el contrario, los seguidores de las denominadas "ciencias del espíritu" (autores como Dilthey, Gadamer, Winch o Taylor), haciendo énfasis en las afinidades entre ciencias sociales y humanidades, sostienen que debe buscarse una metodología apropiada, a causa de la peculiaridad del objeto de la ciencia social. El estudio de la realidad social comporta inevitablemente una "dimensión interpretativa" por parte del científico, en la medida en que las creencias, prácticas, normas, valores, roles

e instituciones que configuran las diversas formas de vida tienen que ver con *significados simbólicamente estructurados* que guardan relación con intenciones subjetivas y tradiciones culturales únicamente comprensibles no tanto desde explicaciones externas referentes a leyes regulares cuanto mediante una comprensión interna de la subjetividad y de los marcos culturales susceptibles de tornar inteligibles las acciones y las prácticas de los agentes sociales. Aquello que enfrenta a estas dos posiciones es la cuestión del significado de la "objetividad" en el ámbito de la ciencia social. ¿No existe ninguna analogía entre el estudio de la realidad social y el de la ciencia natural? Si el conocimiento de la realidad social se alcanza a partir de interpretaciones ¿cómo pueden contrastarse empíricamente? ¿Hasta qué punto puede entonces hablarse de un conocimiento objetivo o universalmente válido? ¿Estamos condenados a tener que optar entre el reduccionismo cientificista o el relativismo cultural? Para intentar aclarar esta confrontación debemos preguntarnos por las condiciones de posibilidad de un acceso objetivo a la historia y a la sociedad. Ya los teóricos sociales del siglo pasado entendieron, contra el planteamiento especulativo de Hegel, que el conocimiento histórico tiene que empezar por la consideración de su propia historicidad, ya que nadie puede tener acceso a la totalidad de la historia como tal desde una atalaya privilegiada proporcionada por el "saber absoluto". Así, el conocimiento de una época concreta exige una identificación empática con el objeto que se aborda. Tal fue la postura de Dilthey: sólo mediante la experiencia renovada del contexto social de las acciones y las prácticas podemos escapar a las limitaciones de nuestro propio punto de vista social y de nuestra propia posición histórica, alcanzando de ese modo el único punto de vista objetivo posible. Contra ese modelo reacciona Hempel aplicando un tipo nomológico-deductivo de explicaciones causales. El problema del planteamiento diltheyano estriba, según Hempel, en que el resultado del conocimiento objetivo alcanzado mediante esa vía depende de las "cualidades empáticas" subjetivas y contingentes del investigador social. De ese modo es imposible cualquier verificación de hallazgos sociales sino tan sólo un conjunto de interpretaciones competitivas injustificables. La única alternativa al respecto estriba en la utilización del método hipotético-deductivo de la ciencia natural. Desde esta perspectiva, un acontecimiento o un acto social puede ser objeto de conocimiento si, y sólo si, su descripción se sigue de una serie de hipótesis -expresables en forma de leyes naturales- conjuntamente con una serie de proposiciones especificando las condiciones iniciales; a su vez, todas estas premisas deben ser susceptibles de contrastación empírica. No debemos, pues, referirnos a ninguna entidad metafísica (como, por ejemplo, al movimiento del "espíritu absoluto" en el caso de Hegel) sino a leyes generales que indican regularidades susceptibles de observación. Hempel se vió obligado, no obstante, a ir adaptando su método a la peculiaridad de la "experiencia" histórica, indicando que, en el ámbito de la historia y de las ciencias sociales, las leyes científicas eran más bien de tipo *estadístico* (en vez de *universales* en su forma) y que más que explicar la emergencia de un evento particular expresarían la frecuencia con la que éste aparecería, dadas determinadas condiciones. Frente a este planteamiento clásico se alzaron tempranamente voces en contra, señalando que el interés de las ciencias humanas no radica tanto en obtener explicaciones y predicciones de acontecimientos cuanto en comprender su *significado*. La finalidad de la ciencia social no estribaría únicamente entonces en obtener explicaciones y secuencias causales de hechos sino en mostrar las *razones* de esos actos que los hacen *inteligibles* para sus agentes: en una palabra, en señalar de qué modo estos actos resultan significativos. A partir de esta posición común pero yendo más allá de ella, se inicia la tradición "neo-wittgensteiniana" de la ciencia social -que tanta influencia habría de tener- destacando que el compromiso del científico social con las razones de una agente social a la hora de realizar una acción no constituye un impedimento a la objetividad de la investigación; más bien, llega a ser un *presupuesto* necesario de cara a alcanzar algo así como un conocimiento objetivo de las acciones sociales. Así pues, se trata de la *comprensión* de la conexión interna entre un acto y su motivación. De ese modo, las instituciones, prácticas, acciones, etc., que están bajo estudio se hallan entrelazadas con constelaciones específicas de creencias y prácticas e internamente ligadas a normas y valores suscritas por una determinada cultura. Por lo tanto, atender al trasfondo conceptual de una sociedad en estudio constituye un presupuesto necesario en todo intento por formular conexiones nomológicas entre creencias y prácticas; conexiones imposibles de determinar sin una familiaridad previa con tales creencias y normas de acción. De ahí la importante conclusión de que la

La posición de Apel sobre la controversia "explicación" vs. "comprensión" va a consistir en una reflexión *pragmático-trascendental* acerca de las *condiciones de posibilidad de las ciencias sociales* (o lo que es lo mismo, acerca de las condiciones de posibilidad de la "constitución del objeto" del conocimiento social), lo que le lleva a la necesidad de establecer una *tesis de complementariedad entre explicación causal y comprensión hermenéutica* en el ámbito de la filosofía social¹⁰⁹. Su tesis de complementariedad hace referencia, retomando la *teoría de los intereses cognoscitivos*, a la existencia de dos de estos intereses de conocimiento como propios de las ciencias sociales: uno de ellos hace referencia a la *explicación* de los acontecimientos en

objetividad en las ciencias sociales no queda exclusivamente asegurada mediante la aplicación de leyes, puesto que tales aplicaciones se fundan ellas mismas en la comprensión previa del sentido de las acciones en estudio; antes bien, lo que el investigador "observa" es una cuestión de interpretación, es decir, de una correcta correlación entre conductas exteriores y un sistema interno de normas y creencias. La cuestión decisiva entonces estriba en la manera de determinar la verificación de una comprensión de este tipo, su carácter objetivo frente a una mera interpretación subjetiva ligada a la idiosincrasia del investigador. Los neo-wittgensteinianos no resuelven este problema: se limitan, en la mayoría de los casos, a señalar la inaplicabilidad del criterio de objetividad científico-natural al ámbito de la investigación social. Las "mejores interpretaciones" serían aquellas que fuesen resultado de procesos intensos de socialización en el interior de la vida de la comunidad o cultura objeto de estudio. Las interpretaciones de una cultura ajena a la propia del científico social suponen un grado de intuición no siempre formalizable e implican la posibilidad del desarrollo de las propias intuiciones del investigador e incluso de un cambio de la propia vida. Entre interpretaciones dispares tan sólo puede precisarse como criterio de la superioridad racional de una determinada interpretación el grado en que dicha interpretación puede, al mismo tiempo, explicar ciertos fenómenos y mostrar como inadecuadas ciertas interpretaciones alternativas de los mismos (este planteamiento, propio de Ch. Taylor, ha sido retomado y sistematizado últimamente por A. MacIntyre). Sobre toda esta temática cf. WINCH, P. [1988]; [1990]; TAYLOR, CH. [1982]; [1985]; WRIGHT, G. H. VON [1980]; HINTIKKA, J., MACINTYRE, A., WINCH, P. y otros [1980]. Para un resumen bibliográfico de la obra de P. Winch, vid. GAITA, R. [1990], pp. 276-278. Una buena presentación en castellano de toda esta problemática se encuentra en MARDONES, J. M. [1991]. En esta obra se da cuenta de las posiciones y textos de los autores más representativos que han incidido en esta controversia: Comte, Dilthey, Marx, Weber, Durkheim, Popper, Gadamer, Lorenzen, Stegmüller, Kuhn, Piaget, Schütz, Adorno, Giddens, Habermas, Apel, Luhmann, Elster, Winch, von Wright, Taylor, Goldmann y Foucault entre otros.

¹⁰⁹ - Apel va a partir, para exponer su posición al respecto, de la denuncia de G. H. von Wright acerca de los límites de la concepción hempeliana de la "explicación causal". Von Wright parte de la hipótesis de que únicamente nos es posible establecer ciertas conexiones entre acontecimientos en la medida en que alteramos, manipulando y dirigiendo, las secuencias naturales de hechos. Precisamente esta constatación va a servir a Apel para introducir la perspectiva pragmático-trascendental de las condiciones de posibilidad de la "explicación causal". Sin embargo, a diferencia de Kant ya no se trata con ello de un concepto de causalidad interpretado "trascendentalmente" como categoría del entendimiento puro sino más bien como producto de nuestra habilidad *pragmática* de interferir en las cadenas naturales de hechos. Con este planteamiento Apel añade al planteamiento seguido por los neowittgensteinianos que las condiciones de posibilidad de la "explicación causal" en general incluyen el concepto de "libertad de acción" (vid. versión inglesa de EVK, pp. XVI-XVII).

términos causales, con lo que Apel asume el modelo nomológico-deductivo de la explicación causal asociado con la corriente del empirismo lógico representada por Hempel; y otro, a la *comprensión* del sentido de la acción en términos de normas culturales y de intenciones subjetivas, asumiendo aquí el modelo neowittgensteiniano caracterizado por una onto-semántica que distingue entre el juego lingüístico de la explicación causal de acontecimientos (naturales) y el juego lingüístico de la explicación teleológica, es decir, de la comprensión racional orientada a fines (intencional) de las acciones. Lo que queda claro es que Apel no asume en ningún momento el modelo de ciencia unificada positivista, aunque tampoco quiere reducir el estudio de la sociedad a un problema de la *comprensión* de significados. En resumen: la distinción entre "ciencias sociales hermenéuticas" y "ciencias sociales cuasi-naturales" va más allá de la mera diferenciación entre "ciencias del espíritu" y "ciencias de la naturaleza"¹¹⁰.

Nuevamente nos hallamos con la dialéctica ya vista en el apartado anterior, dialéctica que permite un acceso completo a la problemática de la acción social en los términos de una hermenéutica normativa o de lo que Apel denomina como unas *ciencias hermenéuticas del espíritu no científicamente restringidas*¹¹¹ (que encuentran su aplicación más interesante en el ámbito de la historia empírica de la ciencia y de su reconstrucción normativa¹¹²). En este sentido Apel se refiere a los dos intereses del conocimiento a presuponer en el nivel de las ciencias humanas (y sociales) como dos posibilidades fundamentales y complementarias de la actitud práctica del hombre respecto al hombre, que corresponden, en su opinión, a dos dimensiones metodológicamente relevantes del conocimiento científico:

"En la medida en que tenemos que mantener con los seres humanos, en tanto que *co-sujetos* de conocimiento y acción, una relación de *interacción* -a la vez cooperativa y estratégica- y una relación, ya presupuesta en la anterior, de *comunicación* lingüística -lo cual supone que la comunidad de comunicación tiene que ser históricamente prolongada en el sentido de la mediación de la tradición-, en esa misma medida se hace necesaria la

¹¹⁰ - Vid. EVK, p. 298.

¹¹¹ - Vid. *ibidem*, p. 276 y ss.

¹¹² - Vid. *ibidem*, p. 282. Apel se refiere aquí principalmente a la teoría de I. Lakatos, como veremos más adelante.

comprensión hermenéutica -propia de las «ciencias del espíritu»- para aquellas situaciones en las que el entendimiento entre los hombres (la mediación de la tradición) entra en crisis. En la medida, por el contrario, en que, con respecto a los seres humanos -esto es, con respecto a su *cuasi-naturaleza*, que queda fijada y objetivada tanto en acciones (en el sentido de acontecimientos espacio-temporales) como en instituciones sociales y disposiciones psicosomáticas de acción- podemos asimismo adoptar, como algo característico de la *relación teórica sujeto-objeto*, una relación teóricamente distanciada en el sentido de la suspensión de la comunicación -por tanto, una relación basada en la observación y en datos de control- y en la medida en que con ello podemos abstraernos de las condiciones socio-culturales históricamente irreversibles de la formación y autotransformación de la *cuasi-naturaleza* tal como se da en cada época, en esa misma medida se origina la posibilidad de las *ciencias sociales cuasi-nomológicas*, socio-tecnológicamente aplicables"¹¹³.

Por tanto, la alternativa propuesta por Apel a la controversia "comprensión" vs. "explicación" consiste en una *combinación metodológica* de los dos enfoques cognoscitivos. La investigación de la realidad social ya no puede ser meramente cuestión de interpretación (comprensión) o de explicación mediante el establecimiento de conexiones causales entre acontecimientos sino que exigirá la combinación tanto de la perspectiva "comprensiva" como de la "cuasi-explicativa". Ambas son necesarias, ya que no se trata únicamente de *compensar* -mediante la "comprensión" propia de las ciencias sociales interpretativas- el enfoque de las ciencias sociales explicativas nomológico-deductivas. Si bien la superación de la "falacia abstractiva" del empirismo lógico nos revela la necesidad de considerar a los seres sociales como virtuales co-sujetos de la comunicación y de la interacción, limitarse a esta consideración comporta otra falacia diferente consistente en la *idealización metafísica* de entender la tesis de la complementariedad

¹¹³ - "Sofern wir zu Menschen als *Ko-Subjekten* von Erkenntnissen und Handlungen ein Verhältnis der -kooperativen und strategischen- *Interaktion* und, darin schon vorausgesetzt, der sprachlichen *Kommunikation* unterhalten müssen, wobei sich die Kommunikationsgemeinschaft im Sinne der Traditionsvermittlung geschichtlich erweitern muß, insofern entspringt in solchen Situationen, in denen die zwischenmenschliche Verständigung Bzw. die Traditionsvermittlung in eine Krise gerät, das *hermeneutische Verstehen* der «Geisteswissenschaften». Sofern wir aber zu Menschen -d. h. zur ihrer *Quasi-Natur*, die sich in Handlungen als raumzeitlichen Ereignissen und in sozialen Institutionen und psychosomatischen Handlungs-Dispositionen fixiert und objektiviert- auch ein theoretisch distanziertes Verhältnis im Sinne der Kommunikationssuspension und insofern der Beobachtung und Daten-Kontrolle in der *theoretischen Subjekt-Objekt-Relation* aufnehmen und dabei von den geschichtlich-irreversiblen soziokulturellen Bedingungen der Entstehung und Selbstveränderung der gegenwärtig fixierten Quasi-Natur abstrahieren können, insofern ergibt sich die Möglichkeit sozialtechnologisch anwendbarer *quasi-nomologischer Sozialwissenschaften*", *ibidem*, pp. 284-285.

en el sentido de una mera exclusión y sustitución del interés cognoscitivo de la "explicación" por el de la "comprensión". Apel caracteriza este peligro como "idealismo hermenéutico"¹¹⁴. La manera de evitar tanto la "falacia cientificista" como la "falacia idealista" vendrá de la mano de las *ciencias sociales crítico-reconstructivas o crítico-hermenéuticas* y del interés *emancipativo* (tercer interés cognoscitivo) que les es inherente¹¹⁵. Como ya hemos destacado en el apartado anterior Apel alude al psicoanálisis y a la crítica de las ideologías como modelos de este tipo de ciencias:

"Para la combinación metodológica aquí postulada en el sentido de una *mediación heurística de la comprensión profunda mediante el método de la explicación causal* existen al menos, a mi juicio, dos modelos relativamente esclarecedores en el sentido de un concepto de ciencia (perteneiente a las ciencias humanas) no limitado de modo cientificista: el *psicoanálisis* con respecto a la reconstrucción crítica de las historias vitales individuales y la *crítica de las ideologías* con respecto a la reconstrucción crítica de la historia social. En nuestro contexto no es necesario ni posible, a mi entender, entrar de manera más precisa en los detalles discutibles de ambos modelos o limitarse a los paradigmas de los planteamientos freudianos o marxistas"¹¹⁶.

¹¹⁴ - Vid. *ibidem*, pp. 289-290.

¹¹⁵ - Vid. *ibidem*, p. 292 y ss.

¹¹⁶ - "Für die hier postulierte Methodenkombination im Sinne einer heuristischen *Vermittlung tieferen Verstehens durch Methoden der Kausalerklärung* gibt es nun m. E. zumindest schon zwei relativ durchschaubare Modelle im Sinne eines nicht szientistisch eingeschränkten Wissenschaftsbegriffs der Humanwissenschaften: im Hinblick auf die kritische Rekonstruktion der individuellen Lebensgeschichten die *Psychoanalyse* und im Hinblick auf die kritische Rekonstruktion der Sozialgeschichte die *Ideologiekritik*. Im gegenwärtigen Problemzusammenhang ist es m. E. weder möglich noch notwendig, auf die umstrittenen Details beider Modelle genauer einzugehen oder sie auf die Paradigmen des Freudschen bzw. Marxschen Ansatzes einzuschränken" (*ibidem*, pp. 294-295). Sobre la actualidad del recurso al *modelo psicoanalítico* como método de análisis social, Apel reafirma en una entrevista reciente su convencimiento de que tanto el psicoanálisis como la crítica de las ideologías constituyen aun modelos válidos para una posible metodología de las ciencias sociales: "Las ciencias sociales poseen hoy una tarea de complementación, en el sentido de que, por así decirlo, pueden ayudar a una hermenéutica reconstructiva posibilitando una mediación de la comprensión reconstructiva a través de las explicaciones externas. Para esta interesante figura de pensamiento introduje hace tiempo al psicoanálisis como modelo, pero también la crítica de las ideologías, con referencia a la cual pensaba primordialmente en el neomarxismo. En la actualidad me gustaría acentuar que entonces no me refería a ningún contenido específico del psicoanálisis freudiano y que no me pronuncié tampoco a favor de ningún principio marxista concreto. Dentro del psicoanálisis hay alternativas, y también existen posiciones crítico-ideológicas no marxistas (como la de Foucault o la de Nietzsche). Lo que considero importante es que todos estos casos nos presentan, en general, la posibilidad de una estructura metódica de mediación como la mencionada, y precisamente allí donde hay falta de transparencia" (APEL, K.-O. [1994a], pp. 258-259;

Tanto el psicoanálisis como la crítica de las ideologías, pues, difieren de los planteamientos hermenéutico-sociales corrientes en el hecho de negarse a aceptar sin más (acríticamente) la adecuación de la auto-comprensión de un agente, de una cultura o de una tradición. En la medida en que tal auto-comprensión puede ser objeto de distorsiones ideológicas o patológicas se hace necesaria la complementación de la "explicación" de aquellos factores, causas o consecuencias que no son transparentes. No se trata, sin embargo, de una "explicación" en función del establecimiento de predicciones con fines a un posible control experimental, sino más bien a un posible desarrollo de *procesos autorreflexivos* tanto individuales como sociales (o de tradiciones)¹¹⁷.

De todo este marco metodológico resultan *diversos tipos de ciencia social* entre los extremos de la "ciencia behaviorista cuasi-nomológica" y las "ciencias sociales reconstructivas". No se niega aquí la posibilidad de procesos *parciales* de objetivación en el ámbito de las ciencias sociales sino únicamente la reivindicación de su carácter *total*. Así pues, ya que en toda argumentación el tratamiento de pretensiones de validez constituye un factor de objetividad, de lo que se trata es de relacionar *dialécticamente* toda objetivación posible -y deseable para la mejor comprensión- con un marco último de comprensión intersubjetiva. De tal manera que cualquier resultado de los procesos de objetivación deba coincidir con acuerdos de tipo intersubjetivo *por parte de los afectados* (así, por ejemplo, en el psicoanálisis), entendiéndose tal acuerdo como una superación *emancipativa* de una distorsión de la comprensión. De ahí el compromiso

sobre el problema del ideal de [auto]transparencia véase la primera parte de esta entrevista). Finalmente Apel declara, en su opinión, cuál es el estado de la cuestión en la actualidad respecto al modelo psicoanalítico y la crítica de las ideologías como métodos de análisis social y como base de posibles desarrollos teóricos, reconociendo, sin embargo, su alejamiento del tema desde hace años. Apel sostiene, pues, que a pesar de sus limitaciones internas "el psicoanálisis contiene aún un motivo que puede servir de dirección fundamental, a saber, que la no-transparencia patológica puede ser eliminada por completo y que el paciente, en consecuencia, pueda entenderse, en un nivel superior de transparencia, consigo mismo y con los demás. Esta idea, como idea regulativa de un posible progreso en el conocimiento y también en la terapia práctica de los hombres, yo la conservaría. No puedo decir hoy qué investigaciones podrían extraerse en base a esto. Tengo que decir, sólo, que no he trabajado en este tema desde hace mucho tiempo y que la crítica de las ideologías no posee hoy la relevancia de la que gozó hace diez o quince años. Los motivos de este hecho, no obstante, no son internos, sino sólo externos [existe un error en la versión castellana, que corregimos; el texto original alemán dice: *Das hat aber keine internen, sondern nur externe Gründe*]", *ibidem*, pp. 259-260; asimismo vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 21 (30).

¹¹⁷ - Vid. versión inglesa de EVK, p. xix.

emancipatorio de las ciencias sociales crítico-reconstructivas o crítico-hermenéuticas.

Por tanto, nos encontramos así ante la misma conclusión ya desarrollada en *La transformación de la filosofía* acerca de la necesidad de establecer una metodología apropiada para las *ciencias crítico-emancipatorias de la sociedad* (inspirada en el modelo del psicoanálisis y de la crítica de las ideologías) en el sentido de poner en relación no sólo las condiciones de posibilidad *onto-semánticas* (las que hacen posible la "comprensión" de acuerdo con los neo-wittgensteinianos) sino especialmente las condiciones de posibilidad *pragmático-trascendentales* de la constitución de objetos para el conocimiento científico (condiciones estas últimas presupuestas en la situación *discursiva* de la comunidad de científicos). De ese modo, pues, la relación entre la dimensión *onto-semántica* y *pragmático-trascendental* del conocimiento científico-social consituirá el presupuesto epistemológico de las ciencias sociales *crítico-reconstructivas o crítico-hermenéuticas*¹¹⁸.

A nuestro juicio, sin embargo, lo auténticamente relevante en este análisis de la controversia "comprensión" vs. "explicación" estriba en que el enfoque *pragmático-trascendental* propuesto por Apel, en el contexto de su proyecto de *transformación de la filosofía*¹¹⁹ y en su intento por redefinir nuevamente los términos de la *mediación dialéctica entre teoría y praxis*¹²⁰, apunta a la necesidad de *regular normativamente* el sentido de la complementariedad entre ambos enfoques cognoscitivos; regulación que debe entenderse en el sentido de la *razón práctica*, es decir, *éticamente*¹²¹. Como ya conocemos, tal regulación normativa únicamente puede venir, precisamente en coherencia con el planteamiento pragmático-trascendental adoptado, del *a priori dialéctico de la comunidad de comunicación*. Esta constatación va a implicar que la regulación normativa de la complementariedad entre "explicación" y "comprensión" en el ámbito de las ciencias sociales comporte la introducción de un principio metodológico

¹¹⁸ - Vid. EVK, pp. 298-307.

¹¹⁹ - Vid. *ibidem*, p. 319 y ss.

¹²⁰ - Vid. *ibidem*, p. 300.

¹²¹ - Vid. versión inglesa de EVK, p. 246.

específico para las *ciencias sociales crítico-reconstructivas o crítico-hermenéuticas*¹²². A la profundización de este tema dedicamos el próximo apartado.

§ 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.

Apel ha introducido el "principio de autoalcance" (*Selbsteinholungsprinzip*) *qua* principio metodológico de las *ciencias reconstructivas* (sociales y de la historia)¹²³ mediante una formulación de tipo *pragmático-trascendental*¹²⁴. La introducción de dicho

¹²² - Vid. APEL, K.-O. [1992c], p. 266. Resumiendo, la dimensión *hermenéutica* de la ciencia social queda *normativamente fundamentada*, según Apel, con la superación de la "explicación" metódica mediante la retrascendentalización del problema de la "comprensión" en la comunidad de comunicación *qua* sujeto de la ciencia social. Para Apel el *medium* último normativo de la cognición no lo constituye la adecuación de hipótesis a hechos, a partir de cuerpos de teorías científicas y de recursos técnicos de experimentación, sino la existencia del lenguaje integrado en la estructura de la comunicación, y en particular del carácter inevitable, para toda cognición, del *discurso argumentativo*. En este tipo de estructura de la comunicación ya no resulta válido el interés manipulativo del saber objetivador sino el interés por la *comprensión del otro*, interés imposible sin la presuposición de determinadas reglas de interacción de contenido *práctico-moral*. Resulta obvio que este esfuerzo de comprensión, auténtico *medium* de la cognición, es irreducible al modelo sujeto-objeto, so pena de hacer inviable la misma comprensión, puesto que al objetivar a nuestros interlocutores los perdemos automáticamente como compañeros de comunicación (es decir, como miembros de la *comunidad* de argumentación). Ahora bien, debe evitarse -puesto que *a la larga* imposibilitaría el mismo proceso de comprensión- el otro extremo de la neutralidad valorativa que niega toda posibilidad de definir criterios normativos de interpretación. Según esta postura, ante un conflicto hermenéutico sólo se comprendería de manera diferente, pero nunca mejor, pues *debe* comprenderse sin prejuzgar. Sin embargo, a juicio de Apel, sólo comprendemos con propiedad si comprendemos *mejor*, pues no podemos negar que todo proceso de comprensión comunicativa es un proceso de argumentación, en la medida en que inevitablemente, para comunicarnos, intercambiamos pretensiones de validez que sometemos a juicio. Luego el presupuesto último de la hermenéutica es un criterio *crítico* que permite la fundamentación de una *hermenéutica normativa*.

¹²³ - Vid. DV, p. 470. El contexto de las ciencias reconstructivas remite a los intentos de una reconstrucción crítico-hermenéutica de la historia o de la evolución sociocultural. Su objeto estriba en la comprensión hermenéutica y valorativa acerca de qué puede entenderse por progreso y retroceso en la historia humana (vid. APEL, K.-O. [1992c], p. 266).

¹²⁴ - Vid. DV, p. 313. Traduciremos siempre la expresión *Selbsteinholungsprinzip* -expresión semánticamente amplia- por "principio de autoalcance" a pesar de que los textos citados en lengua no alemana utilicen otra traducción. Otras alternativas posibles son: principio de la "autoadeguazione a sé" (APEL, K.-O. [1990b], p. 28 [34]), "autoconstitución" (DV, p. 50 [29]); "autorrecuperación" (APEL, K.-

principio consituye, a nuestro juicio, la culminación del desplegamiento del *a priori* de la comunidad de comunicación¹²⁵. En este apartado intentaremos mostrar cómo dicho principio da cuenta de la *fundamentación del método de la valoración del progreso y retroceso en la reconstrucción crítico-hermenéutica de la historia humana*¹²⁶. Planteamiento éste que nos volverá a situar de lleno en la perspectiva de la *parte B* de la ética discursiva.

Apel considera al "principio de autoalcance" como un *corolario*¹²⁷ y una *implicación referida a la historia de la fundamentación última pragmático-trascendental del principio del discurso*¹²⁸, lo que ayudará a dar cuenta ahora del surgimiento de este *principio hermenéutico* y comprender el lugar que le corresponde en el conjunto de la obra de Apel. A tal efecto, nos retrotraeremos a la misma Introducción de *La transformación de la filosofía*, en la que encontramos ya una primera aproximación al "principio de autoalcance". Y resulta significativo comprobar cómo el contexto al que hace referencia Apel en esas páginas es el mismo que el del segundo apartado del presente capítulo referido al *a priori* dialéctico de la *comunidad de comunicación* como *presupuesto de la ciencia*. Creemos que precisamente el "principio de autoalcance" establece -desde la perspectiva ahora de la *parte B* de la ética discursiva- nuevas dimensiones del sentido dialéctico de la comunidad de comunicación, lo que va a permitir, a nuestro entender, la interpretación de este principio hermenéutico *qua postulado (moral) de la convergencia entre el plano normativo y el plano empírico de la comunidad de comunicación*¹²⁹.

Ahora bien, para definir el sentido específico del "principio de autoalcance" de las

O. [1994a], p. 263); "self-catching up" (APEL, K.-O. [1993d]); "self-matching" (APEL, K.-O. [1992c], p. 266). Asimismo, a veces Apel se refiere a esta instancia metodológica de las ciencias crítico-hermenéuticas como "postulado" (*Postulat*), denominación que hace clara referencia a la función *regulativa* de esta instancia.

¹²⁵ - Vid. APEL, K.-O. [1993d], pp. 8-10.

¹²⁶ - Vid. DV, p. 472.

¹²⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1994a], p. 263.

¹²⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 28. Apel entiende que este principio puede interpretarse "como consecuencia inmediata del *principio de autocontradicción a evitar pragmático-trascendentalmente*" (als unmittelbare Konsequenz des *Prinzips vom zu vermeidenden transzendentalpragmatischen Selbstwiderspruch*), DV, p. 313.

¹²⁹ - Vid. DV, pp. 470-471.

ciencias reconstructivas como concreción -metodológica y éticamente relevante- de la dialéctica entre el *a priori de la idealidad* y el *a priori de la facticidad*, debemos primeramente situarlo en el contexto de una *hermenéutica orientada crítico-normativamente* que Apel contrapone a un *hermeneuticismo relativista e historicista*¹³⁰. Introduzcamos, pues, brevemente los puntos esenciales que determinan, a juicio de Apel, el programa de fundamentación de una tal propuesta hermenéutica. Desde el punto de vista de la retrascendentalización del problema de la comprensión en la comunidad de comunicación ("primado trascendental del acuerdo lingüístico"¹³¹; más en concreto, de la "problemática metodológica de la comprensión racional-normativa"¹³²), pueden establecerse, de acuerdo con Apel, los *siete siguientes puntos de reflexión*:

1. La defensa de pretensiones universales de validez en la argumentación no niega la consideración pertinente de la "precomprensión" que hace referencia a nuestra finitud como seres cognoscitivos, a nuestro "estar en la historia" y al "carácter de «evento» de nuestro comprender". Lo importante es precisar el tipo de relación -metodológicamente relevante- entre estos dos momentos ("determinación histórica", por un lado, y "pretensión de verdad *qua* pretensión universal de validez", por otro)¹³³. A nuestro entender, esta relación es asimismo *éticamente relevante*.

2. Apel señala que, en su opinión, fue Hegel el primero en destacar esta relación y en plantearse su mediación. Pero pretendía establecer una relación/mediación definitiva, esto es: *absoluta*, de tal manera que correspondiese con el *saber absoluto* al ser establecida, desde el punto de vista de la reflexión *ex-post*, al final de la historia. Con Apel ya no se trata de una "conceptualización sistemática en el marco de la filosofía especulativa" sino más bien de la "fundamentación filosófica de una posible *colaboración y complementariedad entre la filosofía y las concretas ciencias histórico-hermenéuticas*"¹³⁴. Así, frente a Hegel, debe mantenerse -precisamente mediante una pretensión

¹³⁰ - Vid APEL, K.-O. [1990b], p. 23 [32] y ss.

¹³¹ - TPI, p. 16 (15), nota 9.

¹³² - *Ibidem*, p. 22 (21).

¹³³ - Vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 15 (26).

¹³⁴ - "(...) philosophische Begründung einer möglichen *Zusammenarbeit und Ergänzung der Philosophie und der historisch-hermeneutischen Einzelwissenschaften*", *ibidem*.

universal de validez de tipo filosófica- que todo concreto comprender hermenéutico -al igual que todo conocimiento empírico- debe situarse históricamente bajo la perspectiva del *a priori de la facticidad y de la historicidad*.

3. Ello es posible con la introducción del "círculo hermenéutico" como figura principal de todo comprender concreto, es decir, dependiente de la situación, frente al intento hegeliano de mediación entre forma y contenido en el concepto especulativo. La cuestión decisiva que se plantea entonces, a juicio de Apel, es la de determinar la manera *correcta* de entrar en dicho "círculo hermenéutico" en el caso específico de las *ciencias crítico-hermenéuticas*¹³⁵, lo que nos pondrá en relación con la noción de "proceso de aprendizaje" en tanto que "proceso de racionalización"¹³⁶. A nuestro juicio, la posibilidad de una reconstrucción histórica *normativa* (lógico-evolutiva) depende totalmente del establecimiento de una entrada *correcta* en el "círculo hermenéutico"; es decir, encontrar una salida al problema de la *inconmensurabilidad* en el ámbito de la hermenéutica (aplicada a todos los dominios del saber)¹³⁷.

4. Esta cuestión constituye el problema central de una *hermenéutica trascendental*, consistente en preguntarse por la *mediación normativa* entre la hermenéutica filosófica y el comprender concreto de tipo hermenéutico. Desde esta perspectiva -desconsiderada por la hermenéutica filosófica postheideggeriana¹³⁸- se encuentra una alternativa a la mediación total de forma y contenido de la comprensión pretendida por Hegel¹³⁹.

5. Una vez que se acepta el programa de una cooperación y complementación recíproca entre la hermenéutica (trascendental) filosófica y las ciencias empírico-hermenéuticas, no debe hacerse problema respecto a la necesidad de considerar la *comprensión hermenéutica* -al igual que todo conocimiento empírico- como *no definitiva*

¹³⁵ - Vid. *ibidem*, p. 17 (27).

¹³⁶ - Vid. APEL, K.-O. [1989c], p. 31.

¹³⁷ - Aplicado a las condiciones de posibilidad y validez de las competencias del juicio *social* de la moralidad, dicho planteamiento remite a una reconstrucción de la *historia* moral de la especie *qua* reconstrucción de la razón práctica en tanto que historia interna normativa.

¹³⁸ - Vid. APEL, K.-O. [1987a], pp. 9-10 (77).

¹³⁹ - Vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 17 (27).

y constantemente *falsable*, por tanto *fallible* y *revisable*. Como ya sabemos, ello no quiere decir que absolutamente *todo* comprender tenga las características acabadas de mencionar (no alcanza, pues, a los mismos presupuestos trascendentales del sentido de la comprensión)¹⁴⁰.

6. Desde esta perspectiva y por lo que respecta a las relaciones entre los métodos *hermenéuticos* de las *ciencias del espíritu* y los de las denominadas *ciencias exactas* (las ciencias matemáticas de la naturaleza e incluso las *ciencias sociales cuasi-nomológicas, tecnológicamente relevantes*), resulta lamentable, a juicio de Apel, la tendencia de gran parte de la filosofía contemporánea -en cierta medida como consecuencia de la hermenéutica postheideggeriana- a desprestigiar los planteamientos *metodológicos* -tanto hermenéuticos como científicos- en tanto que "im-posición" (*Gestell*) de una "metafísica logocéntrica" que únicamente cabe "deconstruir". Incluso en el mismo ámbito de la filosofía de la ciencia se propone sustituir las cuestiones de la metodología científica por las de una hermenéutica radical. Pero de ese modo se pasa por alto -como ya, por primera vez, en el programa unitario de la ciencia nomológica- la *diferencia decisiva* entre una *forma científica de conocimiento cuyos presupuestos hermenéuticos* -a saber: los que se refieren a la precomprensión de la comunidad de científicos- *afectan exclusivamente a la parte del sujeto* y las *ciencias realmente hermenéuticas*, las cuales presuponen una *relación comunicativa respecto a su objeto* y, aun más, por el lado del objeto -o mejor dicho: del *objeto-sujeto*- tienen que presuponer y *comprender* lenguajes, intenciones, convenciones, tradiciones, comprensiones, precomprensiones, etc. Con lo cual parece hoy en día comunmente aceptado para toda ciencia la conveniencia de reducir el alcance de aquel viejo ideal de la *objetividad*, de la *disposición al progreso* y posiblemente incluso a *la verdad*, considerado antiguamente como el ideal inevitable de las ciencias "menores" del espíritu o de las humanidades. Apel juzga esta tendencia a la no-diferenciación o consideración obsoleta de la epistemología y de la teoría de la ciencia en aras de una *pan-hermenéutica* como de poca ayuda y se pronuncia por el mantenimiento de la vieja diferenciación, desde la perspectiva de la antropología del conocimiento y desde el recurso pragmático-trascendental a los distintos *modos de planteamiento* humano y sus *intereses rectores* de

¹⁴⁰ - Vid. *ibidem* , pp. 17-18 (27-28).

conocimiento que le son inherentes¹⁴¹.

7. Lo tratado hasta aquí permite una aclaración sobre las características particulares -desde el punto de vista metodológico- de las *ciencias socio-psicológicas*, en las cuales los métodos *hermenéuticos* deben mediar con métodos de *explicación causal y funcional* (aunque no al modo de las ciencias sociales *socio-tecnológicamente* relevantes, es decir, de aquellas que comportan la aplicación de *tecnologías* sociales). En este sentido, el *comprender* no se pone ya al servicio de *explicaciones y predicciones nomológicas* sino que, por el contrario, las *explicaciones causales y funcionales* de *relaciones de determinación* más o menos *inconscientes* o *coactivas* se ponen al servicio de la *profundización del comprender hermenéutico* (y, por ello, de la *comunicación humana* y de la *autocomprensión*)¹⁴². Las dificultades de tipo metodológico en este ámbito son las propias de la diferenciación clásica entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Por otro lado, los modelos desarrollados hasta ahora respecto a la mediación entre *comprensión y explicación* (por ejemplo, en el caso del psicoanálisis y de la ideología marxista y neo-marxista) distan mucho de estar exentos de dificultades y problemas. Todo esto ha conducido o bien al descrédito del proyecto en su totalidad o bien a una extensión y ulterior diferenciación del mismo, por ejemplo en el sentido de una distinción y mediación de las *ciencias crítico-hermenéuticas de reconstrucción racional de competencias humanas*, por un lado, y las *teorías funcionalistas de sistemas*, por otro. A juicio de Apel, sin embargo, por más que toda esta panorámica sea compleja, parece incontestable que es un interés de la *razón práctica* el hacer comprensibles las relaciones complejas de la integración y evolución social no comunicativamente transparentes, en un grado tal que quede una posibilidad a los hombres de entenderse entre ellos acerca de los sistemas sociales e instituciones; de modo que mantengan, en la confrontación sobre estos sistemas e instituciones, las iniciativas en el sentido del obrar político corresponsable. Respecto a esto, naturalmente, no puede esperarse de las ciencias al servicio del comprender hermenéutico una *total transparencia* de las relaciones humanas. No obstante, ello no quiere decir en absoluto que los principios

¹⁴¹ - Vid. *ibidem*, pp. 18-19 (28-29).

¹⁴² - Apel se refiere aquí, como ya conocemos, al modelo del psicoanálisis y de la crítica de las ideologías en el que se inspiran las ciencias sociales orientadas crítico-emancipativamente.

metodológicos a mediar entre sí no puedan someterse a la *idea regulativa* de la *profundización de la autocomprensión humana* y, con ello, de la *posibilidad de la acción corresponsable*¹⁴³.

A partir de tales reflexiones Apel ha establecido un programa de investigación consistente en un "intento de definir el *logos* de una hermenéutica normativa y crítica"¹⁴⁴. Dicho programa queda resumido, a su vez, en *siete tesis*. Las tres primeras hacen referencia a las condiciones normativas del *logos* de la argumentación, núcleo interno sobre el que se fundamenta la propuesta hermenéutica de Apel. Las cuatro restantes dan cuenta de la introducción del "principio de autoalcance" de las ciencias sociales reconstructivas y de las consecuencias que se siguen de la aplicación de este principio metodológico. Podríamos resumir estas *siete tesis* de la siguiente manera:

1. Se entiende por *logos* aquel tipo de racionalidad (lingüístico-)comunicativa que permite un acuerdo intersubjetivo -pragmático-trascendentalmente constituido- sobre pretensiones de validez.

2. Este acuerdo intersubjetivo es posible gracias a la existencia de cuatro instancias (pretensiones) universales de validez, presupuestos irrebasables de todo proceso comunicativo (argumentativo).

3. Los presupuestos normativos de la argumentación que constituyen las condiciones de posibilidad del acuerdo intersubjetivo fundamentan el *a priori de la reflexión sobre la validez* frente a todo planteamiento gnoseológico de tipo *historicista-relativista* (característico de un cierto tipo muy extendido de hermenéutica).

4. Las tres tesis anteriores permiten la introducción del "principio de autoalcance" de las ciencias *crítico-hermenéuticas* (Apel) o *reconstructivas* (Habermas); se trata, a su vez, de un principio metodológicamente relevante de la hermenéutica filosófica, en tanto que establece la diferencia entre una *reconstrucción pragmático-trascendental* de los presupuestos irrebasables de la argumentación, que constituyen el *logos* de la filosofía, y una *reconstrucción empírico-hipotética* de la evolución de la cultura y de la historia concreta.

¹⁴³ - Vid. *ibidem*, pp. 20-21 (29-30). Sobre la idea de *(auto)transparencia*, vid. APEL, K.-O. [1994a], pp. 255 y ss.

¹⁴⁴ - Vid. APEL, K.-O. [1990b], pp. 23 (32) y ss.

5. Es posible establecer una distinción metodológicamente relevante entre un *supuesto metafísico-especulativo de una teleología histórica* y una *teleología mínima de las ciencias reestructivas* fundada en el "principio de autoalcance".

6. El "principio de autoalcance" contiene la *respuesta hermenéutico-trascendental* a la cuestión planteada, aunque no formulada explícitamente, por Heidegger acerca de *cómo se entra correctamente en el "círculo hermenéutico" de la comprensión de la situación históricamente condicionada del ser-en-el-mundo*.

7. El "principio de autoalcance" permite la complementación de la perspectiva hermenéutica clásica de la "apertura-significativa-de-mundo" con la propia de una hermenéutica crítico-normativa que permite una comprensión del sentido como "proceso de aprendizaje" susceptible de reconstrucción racional.

Esbozado hasta aquí el programa apeliano para la fundamentación -éticamente relevante- de una *hermenéutica trascendental normativa*, volvamos nuevamente, de manera específica, a la consideración del "principio de autoalcance". Como a nuestro entender, el marco adecuado para la tarea de las ciencias reestructivas es el de la *parte B* de la ética discursiva, podemos afirmar que el "principio de autoalcance" debe interpretarse como una concreción fundamental de la aplicación de la ética discursiva *qua* ética de la responsabilidad. Precisamente las ciencias reestructivas deben ayudar a la elaboración del proceso filogenético del desarrollo moral de una sociedad o de una cultura, en el seno de la cual se plantea la cuestión de una aplicación *responsable* de la ética discursiva. En el presente apartado y en el siguiente intentaremos dar cuenta de qué modo pueden establecerse, a partir del "principio de autoalcance", las condiciones metodológicas para una posible reconstrucción de la situación humana en clave ética (mediante la reconstrucción ético-normativa del progreso humano desde los presupuestos del *a priori* de la comunidad de comunicación). Ello nos situará en la perspectiva adecuada para abordar el contenido del último capítulo de esta investigación. En este apartado nos proponemos, siguiendo los principios de la *hermenéutica normativa* defendida por Apel, definir en primer lugar el sentido *normativo* del "principio de autoalcance" de las ciencias reestructivas como concreción -metodológica y éticamente relevante- de la dialéctica entre el *a priori de la idealidad* y el *a priori de la facticidad* [1], estableciendo seguidamente la relación entre dicho principio y la *parte B* de la ética discursiva [2].

[1] Ya en *La transformación de la filosofía* Apel se refirió al sentido de la convergencia entre el nivel ideal y real de la comunidad de comunicación de una manera que adelantaba la posterior formulación del "principio de autoalcance". Ante el intento de extrapolación de la racionalidad metódica de la ciencia natural al ámbito de las ciencias sociales, Apel sostiene que la manera de contrarrestar este reduccionismo cientificista no va a consistir en volver a restaurar de nuevo "la razón práctica en la acepción del humanismo retórico". Su alternativa va a dirigirse más bien hacia una complementación de "la fase de la ilustración orientada científicamente mediante una *Ilustración* hermenéutico-dialéctica, inspirada en el *a priori* de la comunidad de comunicación"¹⁴⁵. Es en este contexto donde Apel concreta el sentido y la importancia de la *reconstrucción histórica de la reproducción del acuerdo social*, reproducción a la que ya hemos hecho una primera aproximación en el apartado segundo de este capítulo y que ahora podemos definir como lo que está relacionado con "la reproducción cultural o actualización de las tradiciones", con "la integración social o coordinación de planes de diversos actores en la interacción social" y con "la socialización o la interpretación cultural de necesidades"¹⁴⁶. Desde esta perspectiva puede entenderse con mayor concreción el sentido de las siguientes afirmaciones de Apel:

"El elemento decisivo -aunque siempre insuficientemente desarrollado- que puede aportar el pensamiento para que la Ilustración filosófica pueda atender a la ya esbozada contradicción dialéctica fundamental entre las comunidades real e ideal de comunicación, es la *reconstrucción dialéctica de la historia social*. Precisamente en el momento en que reconozcamos el paradigma del acuerdo humano en la comunidad ideal de comunicación, que sólo puede alcanzarse en un ilimitado proceso de acercamiento, y cuando nos percatemos de que el principal obstáculo para lograr un acuerdo completo radica en la contradicción entre comunidad ideal y real de comunicación, entonces se introducirá en la conciencia metodológica la posibilidad de *objetivar históricamente* la comunidad real de comunicación como una *tercera posibilidad* del interés cognoscitivo humano, que se encuentra en cierto modo entre dos intereses cognoscitivos idealmente complementarios: el interés en la objetividad científico-tecnológica y el

¹⁴⁵ - TPI, p. 65 (61).

¹⁴⁶ - HABERMAS, J. [1983], p. 33 (37-38).

interés en el acuerdo interpersonal¹⁴⁷.

La *historia social*, pues, se revela como el terreno concreto de la *mediación entre teoría y praxis en el seno de la comunidad de comunicación*, en sus momentos *ideal y material*. Ahora bien, no se ha tematizado aun, en el ámbito del saber, la *metodología correspondiente al interés emancipativo propio de las reconstrucciones normativas de la interacción social*. Se abre de este modo un "horizonte de experiencia" *sui generis* que no coincide con el que es propio de las ciencias empíricas:

"La dimensión histórica se abre por primera vez como horizonte de experiencia cuando una comunidad humana recuerda su destino y erige esta auto-experiencia (por ejemplo, la genealógica) en paradigma (del juego lingüístico) de la experiencia cósmica, en vez de pensar la experiencia de la propia vida según el paradigma de los procesos naturales cíclicos. Actualmente bien puede afirmarse que la experiencia del mundo como historia se ha impuesto muy tarde (...); y todavía hoy le resulta difícil imponerse como posible paradigma de la ciencia histórica frente al de la experiencia de la naturaleza, renovado por la ciencia nomotética"¹⁴⁸.

La tematización de este ámbito de la realidad y del "horizonte de experiencia" que le corresponde ha de ser objeto de un saber que no opere en base a criterios nomológicos sino *teleológicos*, no ya dogmático-metafísicamente fundados sino entendidos como *principios regulativos* de carácter apriórico necesariamente presupuestos en toda reconstrucción de la historia social que aspire a ser, al mismo tiempo, *empírica y normativa*:

"De acuerdo con los tres intereses del conocimiento (...) podemos

¹⁴⁷ - TPI, p. 66 (61). Se introduce de este modo el sentido del interés emancipativo como proceso de ilustración *referido a la historia*: "El carácter *dialéctico* de la objetivación histórica de la sociedad como comunidad *real* de comunicación, que hemos postulado, se fundamenta en el hecho de que sólo la historia puede considerarse como aquella dimensión en la que se producen a la vez el *desarrollo objetivo* de la contradicción dialéctica entre comunidad real e ideal de comunicación y la posible *disolución* de tal contradicción. (...) De aquí inferimos, como un interés cognoscitivo *metodológicamente* relevante, la necesidad de reconstruir el proceso social de interacción y comunicación, que tendría que perseguir una doble meta: por una parte, distanciarse de la situación primera de acuerdo objetivando *empíricamente* la «cuasi-naturaleza» en el tiempo; por otra parte, reconstruir hermenéutico-*normativamente* la realización social del acuerdo ideal ya siempre anticipado", *ibidem*, p. 66 (62).

¹⁴⁸ - *Ibidem*, p. 69 (64-65).

establecer *principios regulativos* para el posible progreso del conocimiento, que hemos de postular en la práctica. Lo dicho es válido tanto para el progreso científico-tecnológico, como para el progreso en el acuerdo interpersonal -incluyendo hermenéuticamente la tradición- acerca del sentido de la vida (incluso del sentido de los resultados científicos del conocimiento y de los proyectos tecnológicos de la capacidad operativa); y es válido, sobre todo, para el progreso emancipatorio exigido por el tercer interés del conocimiento, que aspira a transformar la cuasi-naturaleza de la sociedad como comunidad real de comunicación y posibilita con ello *in the long run* el progreso práctico en el acuerdo intersubjetivo acerca del sentido. (...) [A la luz de este presupuesto] podemos formular también, a modo de prueba, principios regulativos que deben acreditarse como presupuestos de una reconstrucción de la historia del género, a la vez empírica y normativa. (...) Se abre aquí el programa de una teoría del conocimiento y de la ciencia fundada en la antropología y en la filosofía social que, reflexionando sobre los posibles horizontes de sentido de la mediación entre conocimiento y praxis vital, establece *principios regulativos* para que el hombre progrese *metódicamente* a la hora de orientarse en el mundo y los confirme constantemente en la reconstrucción de la historia; lo cual significa también corregirlos mediante el círculo hermenéutico de la comprensión"¹⁴⁹.

Apel relaciona así el interés cognoscitivo emancipatorio con principios regulativos que tienen estatuto de postulados de la razón práctica. Se trata con esto del *postulado moral* de la correspondencia empírico-normativa (en sentido *regulativo*) entre la comunidad ideal y real de comunicación¹⁵⁰.

¹⁴⁹ - *Ibidem*, pp. 72-74 (67-69). El sentido preciso de estos principios regulativos corresponde a la definición de las ideas regulativas kantianas a las que, por definición, no puede corresponder nada empírico. Precisamente en esta imposibilidad radica la naturaleza *moral* de tales presupuestos. Apel se defiende así frente a la acusación del posible carácter "utópico" o "totalitario" de tales principios, objeciones recurrentes cuando se postula algún tipo de progreso emancipativo: "Cuando hablamos de emancipación como presupuesto para «comprender mejor», no significa que alberguemos la esperanza de que alguna vez pudiéramos encontrar a la sociedad humana en un estado en que la alienación estuviera eliminada y se realizara la total transparencia de la autocomprensión. Esto contradice en realidad el sentido kantiano de los «principios regulativos» que hemos establecido. La *idea de progreso* implícita en ellos -en la que radica, sin duda, la quintaesencia de la transformación kantiana de la doctrina platónica de las ideas- revela más bien su carácter de postulado moral en el hecho de que *no* cuente con que pueda corresponder alguna vez a las *ideas* algo empírico", *ibidem*, pp. 74-75 (70).

¹⁵⁰ - La idea de progreso de Peirce apuntaba ya en la misma dirección, con lo que parece probarse nuestra tesis de que el postulado teórico-práctico del saber debe entenderse, siguiendo a Apel, como un *postulado ético*: "De ahí que una ciencia crítica de la sociedad, llamada a reconstruir la autoexperiencia histórica del género humano, pueda y deba considerar como canon de sus juicios de valor, al menos, esta ética mínima del «socialismo lógico», que Peirce fue el primero en concebir. La contradicción entre comunidad real e ideal de comunicación, que tenemos que superar, y que debemos reconocer ya en el

Centrándonos ya en la formulación específica del "principio de autoalcance" en el contexto de una *hermenéutica normativa*, hemos adelantado más arriba cómo dicho principio deriva directamente del *a priori del logos de la argumentación*, esto es: de la teoría de las cuatro pretensiones universales de validez. Ahora bien, Apel entiende específicamente el sentido de este principio en tanto que aplicación del *logos de la argumentación* a la tarea específica de la *reconstrucción de la evolución de la cultura*, lo que explica que sea definido por Apel como principio de la hermenéutica filosófica con pretensiones crítico-normativas¹⁵¹. Las *cuatro* primeras tesis anteriormente enunciadas dan cuenta de cómo se llega a la introducción de este principio. Veámos cómo ha desarrollado Apel tales tesis.

La *primera tesis* precisa el sentido del *logos* que es inherente a una hermenéutica que pretende ser normativa y crítica y que, ciertamente, ha de constituir la base de las ciencias sociales reconstructivas. De acuerdo con Heidegger y Gadamer, Apel afirma que no debe entenderse por tal *logos* el propio de la "im-posición" (*Gestell*), en el sentido de la "relación sujeto-objeto, peculiar del modo técnico-científico de tornar disponible el mundo" de la cultura cientificista moderna, sino el *logos* -y esto ya es sostenido por Apel frente a Heidegger y Gadamer- más amplio "del acuerdo intersubjetivo, comunicativo-lingüístico, sobre pretensiones de validez". Dicha concepción del *logos* no puede entenderse como resultado contingente de la maduración *del ser* o de la historia *del ser* (en el sentido objetivo del genitivo)¹⁵².

La *segunda tesis* hace referencia a la existencia de *cuatro instancias universales de validez* como presupuestos del *logos* del lenguaje, irrefutables sin caer en una autocontradicción performativa y no derivables deductivamente sin cometer una petición de principio¹⁵³.

presupuesto trascendental mismo de la ciencia, nos proporciona así el punto de partida para una crítica valorativa de las ideologías", *TPII*, p. 230 (218); vid. asimismo p. 149 (140), nota 37.

¹⁵¹ - "Que tengamos que intentar siempre ver en la totalidad de la historia un proceso de evolución cultural está relacionado con lo que he llamado *principio de autoalcance*", APEL, K.-O. [1994a], p. 263; vid. asimismo APEL, K.-O. [1990b], p. 28 (35).

¹⁵² - Vid. APEL, K.-O. [1990b], p. 24 (32).

¹⁵³ - Vid. *ibidem*, pp. 24-25 (32-33). Sobre el tema de las pretensiones de validez de la argumentación cf. *supra* el § 4.3.

La *tercera tesis* indica el tipo de acuerdo relativo a estas cuatro pretensiones universales de validez; acuerdo con importantes consecuencias metodológicas, pues se trata, en el ámbito de una hermenéutica filosófica, de un acuerdo *irrebasable* y no de un "«acuerdo» fáctico con respecto a *presupuestos de fondo* contingentes, característicos del «ser-en-el-mundo» o bien del «mundo de la vida» prerreflexivos"¹⁵⁴. Queda de este modo sugerido el paso decisivo hacia una "retrascendentalización" de la hermenéutica filosófica que puede, a juicio de Apel, representar una alternativa al *historicismo-relativismo* del *hermeneuticismo* post-heideggeriano, en la medida en que los presupuestos normativos de la argumentación (¡particularmente la filosófica!) también constituyen *ya siempre* elementos de la "pre-estructura" de la comprensión del ser-en-el-mundo y, por tanto, condiciones de posibilidad del análisis filosófico de la estructura existencial del ser-en-el-mundo (análisis, por cierto, que pretende, en Heidegger, una ¡validez intersubjetiva!). A partir de aquí, pues,

"(...) se ha vuelto un hábito filosófico recurrente trivializar o pasar por alto el *a priori* de la reflexión acerca de la validez, abandonado en aras del *a priori* -juzgado como más profundo- de la *constitución del sentido*, prerreflexiva y perteneciente al mundo de la vida "¹⁵⁵.

Apel afirma entonces que si se admiten estas tres tesis expuestas, entonces puede introducirse, a continuación, "un principio metodológicamente relevante de la hermenéutica filosófica"¹⁵⁶.

La *cuarta tesis* da cuenta de la introducción de este principio. Señala que si las pretensiones de validez de la argumentación filosófica constituyen presupuestos *irrebasables*, entonces tales presupuestos forman parte, al mismo tiempo, del *a priori* de la *facticidad del ser-en-el-mundo* (Heidegger). Mas esto significa lo siguiente:

¹⁵⁴ - APEL, K.-O. [1990b], 25 (33).

¹⁵⁵ - "(...) ist es üblich geworden, das *Apriori der Gültigkeitsreflexion* in der Philosophie zugunsten des -vermeintlich in jeder Hinsicht tieferen- *Aprioris der präreflexiven, lebensweltlichen Sinnkonstitution* zu überspringen oder zu trivialisieren", *ibidem*, p. 26 (33-34).

¹⁵⁶ - "(...) ein methodologisch relevantes Prinzip der philosophischen Hermeneutik", *ibidem*, pp. 26-27 (34).

"Todo intento de una reconstrucción crítico-hermenéutica de la evolución de la cultura o de la historia social y del espíritu debe referirse *a priori* al principio regulativo que hace referencia a la necesidad de comprender los propios presupuestos en el sentido del *a priori* del logos como resultado -por tanto, como *télos*- tanto posible como fáctico de la evolución, es decir, de la historia"¹⁵⁷.

Apel ha denominado este principio, como ya hemos adelantado, "principio de autoalcance" de las *ciencias crítico-hermenéuticas o comprensivas* (Apel) o *ciencias reconstructivas* (Habermas)¹⁵⁸ y es consecuencia inmediata del *principio de autocontra-*

¹⁵⁷ - "Jeder Versuch einer kritisch-hermeneutischen Rekonstruktion der Kulturevolution bzw. der Sozial- und Geistesgeschichte steht a priori unter dem regulativen Prinzip, die eigenen Voraussetzungen im Sinne des Logos-aprioris als mögliches und als faktisches Ergebnis -also als *Telos*- der Evolution bzw. der Geschichte verstehen zu müssen" (*ibidem*, pp. 27-28 [34]). Cuando Apel se refiere, en este texto, al valor *teleológico* del "resultado tanto posible como fáctico" de la evolución histórico-social, entiende por "fáctico" lo que pertenece al ámbito *contingente* del *a priori* de la *facticidad* y por "posible" lo que pertenece al ámbito *lógico* del *a priori* de la *idealidad*.

¹⁵⁸ - Vid. *ibidem*, p. 28 (34-35). En este contexto Apel lamenta que Habermas no distinga, en el contexto de las ciencias reconstructivas, entre una *reconstrucción pragmático-trascendental* de los presupuestos irrebasables de la argumentación, que constituyen el logos de la filosofía, y una *reconstrucción empírico-hipotética* de la evolución de la cultura y de la historia concreta. Habermas parece compartir con Gadamer y con los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt la tesis de los jóvenes hegelianos según la cual, tras la liquidación de la metafísica teórica por parte de Hegel, se ha llegado ya al momento de la *autosupresión de la filosofía*, a la cual le convendría fundirse con las *ciencias sociales críticas e interpretativas*. Apel, sin embargo, señala la insostenibilidad de este planteamiento, a su juicio, por varios motivos. En primer lugar, aun compartiendo con Habermas la opinión de que, desde una perspectiva ya posthegeliana, resulta importante instaurar una cooperación de mutua corrección entre la filosofía y las ciencias según un *principio de coherencia*, ello no obsta para que se diferencien convenientemente las diferentes pretensiones de validez que ambas esferas esgrimen al igual que sus respectivos métodos. Sólo de esta manera tiene sentido hablar de relación de complementariedad. Debe entenderse el sentido de la mutua corrección de manera *indirecta*, pues ambas disciplinas no se hallan en el mismo plano: la función peculiar de la filosofía consiste en la *fundamentación última*, no para instaurar una función jerárquica de tutela sino más bien para conservar el valor de su propio papel de interlocutora de las ciencias. Como ya señalamos en el capítulo primero, los enunciados filosóficos universalmente válidos pueden diferenciarse de los universales hipotéticos de la ciencia empírica en virtud de la consideración no hipotética -desde una perspectiva pragmático-trascendental- de los presupuestos irrebasables de la argumentación. En segundo lugar, si debe ser posible derivar de las pretensiones universales de validez del discurso humano un criterio normativo para la fundamentación de las ciencias sociales crítico-reconstructivas -idea tanto compartida por Habermas como por Apel-, éste último opina que, al mismo tiempo, no basta con referirse a las *pretensiones de validez empíricamente reconstruibles a partir de los procesos comunicativos del mundo de la vida*, pues éstas, en tanto que *relativas a formas de vida históricamente condicionadas*, no son irrebasables y pueden ser cuestionadas en una época postilustrada -como ha mostrado Weber- sin resolución posible por principio. Se debe recurrir más bien, por el contrario, a los presupuestos del *discurso argumentativo* y "reconstruirlos" ante todo como "presupuestos pragmático-trascendentales irrebasables de cualquier reconstrucción empírico-hermenéutica de la historia social y del espíritu". Es de este modo como el *a priori* del logos (del discurso) -pragmático-trascendentalmente reconstruido- puede ser admitido en el sentido del "principio de autoalcance": como

dicción performativa (del propio discurso), a evitar pragmático-trascendentalmente¹⁵⁹.

A partir de este planteamiento, pues, puede afirmarse que

"(...) las ciencias crítico-valorativas del espíritu pueden y deben comprender sus propios presupuestos racionales como *cuasi-télos* de la historia del espíritu y de ese modo considerarlo como criterio normativo de su comprender crítico"¹⁶⁰.

Expuestas estas cuatro tesis, Apel va a sostener, pues, que toda ciencia reconstructiva deberá seguir este principio metodológico, en la medida en que todo proceso de reconstrucción histórico-social que -además de *empírico*- pretenda ser *normativo*

"(...) debe anticipar la comunidad ideal de comunicación dentro de la reconstrucción empírico-objetiva de la historia social, como condición hermenéutico-trascendental de posibilidad y validez de la propia pretensión cognoscitiva"¹⁶¹.

No puede negarse que los *presupuestos de la argumentación* son *eo ipso* presupuestos necesarios de *todas* las ciencias (también, pues, de las ciencias reconstructivas). Desde la perspectiva de la colaboración interdisciplinaria entre filosofía y

el presupuesto teleológico de una *reconstrucción empírico-hermenéutica* de la historia social y del espíritu (vid. *ibidem*, pp. 30-31 [36-37]).

¹⁵⁹ - Vid. DV, p. 313; p. 471; asimismo APEL, K.-O. [1993d], p. 9. La formulación específica del "principio de autoalcance" surge de la intuición -desarrollada en el contexto de la reconstrucción de los tipos de racionalidad- del carácter *reflexivo* (autorreferencial) del discurso crítico sobre la racionalidad (por ejemplo, no hay posibilidad de una toma *argumentativa* a favor de la irracionalidad). Tal es el sentido del *autoalcance reflexivo* propiciado por la perspectiva pragmático-trascendental. Así pues, una teoría crítica de la racionalidad debe *alcanzar y legitimar*, como ya vimos en el capítulo primero, su propia pretensión racional: he aquí una primera formulación del postulado de *autoalcance* aplicado a una teoría de la racionalidad. Dicho postulado sugiere que "una teoría de la racionalidad ya siempre *reconstructiva* y en esa medida potencialmente *autoreflexiva*, al final de su vía metódicamente previsible, puede explicitarse a sí misma de la manera más adecuada, bajo el presupuesto del camino recorrido hasta entonces" (vid. EE, pp.16-18).

¹⁶⁰ - "Die kritisch wertenden Geisteswissenschaften können und müssen ihre eigenen Rationalitätsvoraussetzungen als *Quasi-Telos* der Geistesgeschichte verstehen und insofern als normativen Maßstab ihres kritischen Verstehens behandeln", APEL, K.-O. [1995b], p. 14.

¹⁶¹ - TPI, p. 67 (62).

ciencia, tanto la filosofía como las ciencias particulares -significativamente, en nuestro caso, las ciencias sociales- comparten los presupuestos pragmático-trascendentales del discurso (*a priori* del discurso)¹⁶². Por ello mismo, Apel establece con firmeza la siguiente conclusión que profundiza de manera muy importante el sentido *ético-discursivo* del "principio de autoalcance":

"Si ahora puede demostrarse que a las pretensiones de racionalidad de la ciencia reconstructiva, además de la pretensión de verdad, les pertenece igualmente el presupuesto del necesario reconocimiento de una ética de la argumentación, entonces la ciencia social comprensiva tiene que comprenderse de antemano -metodológicamente- como reconstrucción empírica y normativa del desarrollo de la conciencia moral en el sentido de una aproximación a las normas de una ética de la argumentación"¹⁶³.

Creemos que puede hablarse en este contexto de *postulado (moral) de la convergencia entre el plano normativo y el plano empírico de la comunidad de comunicación*. Esta misma consideración alcanza, de acuerdo con Apel, a los mismos logros de la *ética discursiva*:

"La ética discursiva, que acepta la herencia de Heidegger, Gadamer, Peirce, G.H.Mead y Wittgenstein en versión hermenéutico-trascendental o pragmático-trascendental, considera también valiosa la siguiente apreciación: la comprensión, que hoy es posible, del *a priori no-contingente del discurso argumentativo*, que hace posible sobre todo la filosofía y la ciencia, representa también un *factum histórico* que pertenece a nuestro legado cultural. Del mismo modo, la concepción del *a priori* universalista del discurso, pertenece también a aquellos logros de la evolución cultural para los que hemos reconocido de antemano, en tanto que individuos que argumentamos fácticamente, la obligación de conservarlos. Pero sólo podemos satisfacer suficientemente esta obligación adjudicándole al *a priori del discurso*, qua «*factum* de la razón», el *status* de un baremo teleológico-normativo en la reconstrucción de la historia de la cultura y la

¹⁶² - Vid. APEL, K.-O. [1993d], p. 8.

¹⁶³ - "Wenn sich nun nachweisen läßt, daß zu den Rationalitätsansprüchen der rekonstruierenden Wissenschaft außer dem Wahrheitsanspruch auch die Voraussetzung der notwendigen Anerkennung einer Ethik der Argumentation gehört, dann muß die verstehende Sozialwissenschaft sich methodologisch von vornherein als empirische und normative Rekonstruktion der Entwicklung des moralischen Bewußtseins im Sinne der Approximation der Normen einer Ethik der Argumentation verstehen", DV, p. 313.

sociedad humanas"¹⁶⁴.

Con todo ello se trata, de acuerdo con Apel, del reconocimiento objetivo de un especial momento histórico: el hecho *contingente* -Apel siempre deja muy claro que no se refiere a ningún tipo de necesidad histórica- de que existan seres humanos racionalmente maduros como para cerciorarse de las *condiciones (normativas) de la argumentación*¹⁶⁵. Al *a priori* de la argumentación le corresponde, por tanto, un hecho histórico. Esto quiere decir que cada adecuada reconstrucción histórica *debe considerar la posibilidad del desarrollo histórico de sus propios presupuestos*¹⁶⁶, pues corresponde a la tarea de las ciencias reconstructivas hacer comprensible un hecho de la historia tal¹⁶⁷. De ahí que podamos referirnos a una convergencia entre el plano *normativo y empírico* de la comunidad de comunicación.

El "principio de autoalcance" contiene, pues, un potencial crítico importante. En primer lugar permite desenmascarar todo intento *reduccionista*, por parte principalmente de las ciencias antropológico-sociales, acerca de la comprensión de la racionalidad humana. Al respecto opina Apel lo siguiente:

"Mediante el reconocimiento del «principio de autoalcance» quedan de antemano excluidas como evidentemente inadecuadas todas aquellas concepciones científicas antropológicas, psicológicas o sociohistóricas que de alguna forma pretendieran *reducir* de manera determinista a algo distinto el hecho de las pretensiones normativas de validez del habla humana"¹⁶⁸.

¹⁶⁴ - TVED, p. 166; vid. asimismo APEL, K.-O. [1994b], p. 17.

¹⁶⁵ - Vid. DV, pp. 49-50.

¹⁶⁶ - Vid. *ibidem*, p. 50. Es decir, debe hacer comprensible la constitución de las condiciones de la argumentación -condiciones de posibilidad a su vez de las mismas ciencias reconstructivas- como resultado plausible de la evolución cultural (vid. *ibidem*, p. 118).

¹⁶⁷ - Vid. APEL, K.-O. [1993d], p. 9.

¹⁶⁸ - "Mit der Anerkennung des Selbsteinholungsprinzips werden natürlich alle anthropologischen, psychologischen oder soziohistorischen Wissenschaftskonzeptionen von vornherein als inadäquat ausgeschlossen, die in irgendeiner Form die Tatsache der normativen Geltungsansprüche der menschlichen Rede deterministisch auf etwas anderes *reduzieren* möchten", DV, pp. 50-51; vid. asimismo las páginas que siguen inmediatamente.

Cuando Apel habla aquí de "reduccionismo" -basado, como el mismo sugiere, en una *metafísica* (o pseudometafísica) *cientista* propia de la mera explicación (o explanación) *externa* de tipo causal o funcional¹⁶⁹- se está refiriendo, en concreto, a todos los intentos de explicar las pretensiones normativas de validez del habla humana (que confieren sentido a los argumentos) como *nada más que* mecanismos instintivos inconscientes, intereses, voluntad de poder, reflejos condicionados, etc. Es decir, la función crítico-hermenéutica de este principio queda elucidada fundamentalmente *via negationis*, a la vez que señala el peligro de una *autocontradicción performativa*¹⁷⁰. A este respecto Apel afirma que

"(...) mediante el *principio de autoalcance* de las ciencias sociales reestructuras todo tipo de *reduccionismo* queda refutado de golpe. Es imposible, en principio, que la esencia de la historia humana y de la cultura pueda ser *explicada* como *nada más que* el resultado determinado, digamos, de *cursores naturales*, o de *reflejos condicionados*, o de la *voluntad de poder* (Nietzsche, Foucault), o de *constreñimientos funcionales* de "sistemas autopoiéticos". (...) Este veredicto no excluye, naturalmente, del todo la posibilidad, o incluso la necesidad, de una *explicación externa* de hechos sociales concretos a partir de las teorías a las que nos hemos referido. Pues aquellos procesos y partes de la conducta humana que definitivamente resisten todo intento de una comprensión y valoración plenamente hermenéutica, pueden devenir ciertamente objetos de *explicación externa*"¹⁷¹.

¹⁶⁹ - Vid. *ibidem*, pp. 434-435.

¹⁷⁰ - Vid. *ibidem*, pp. 435-436.

¹⁷¹ - "(...) by the *self-matching principle* of the reconstructive social sciences all types of *reductionism* are refuted in one blow. It is impossible, in principle, that the essence of human history and culture can be *explained* as being *nothing but* the determined result, say, of *natural drives*, or of *conditional reflexes*, or of the *will to power* (Nietzsche, Foucault), or of *functional constraints* of «autopoietic systems». (...) This verdict does of course not completely exclude the possibility, or even the need, for an *external explanation* of particular social-facts through theories quoted. For all those processes and parts of human behavior that definitely resist all attempts of a full hermeneutic understanding and valuation, may indeed become an object of *external explanation*" (APEL, K.-O. [1992c], pp. 266-267). Asimismo: "[El «principio de autoalcance» determina] cómo deben ser realizadas las reconstrucciones, tanto en el sentido del progreso de la conciencia moral en la dimensión filogenética, como en el de otros ámbitos de la evolución cultural, lo que significa que en esa tarea es primaria la historia interna, y no la externa. Si se argumentase que la historia humana entera es susceptible de ser reducida a azar, impulso inconsciente, voluntad de poder o coacciones funcionales de un sistema, se atentaría contra el «principio de autoalcance». Y, en último término, esto abocaría en una *autocontradicción performativa*, pues con ello no se podrían hacer comprensibles las propias pretensiones de validez" (APEL, K.-O. [1994a], p. 264). De igual modo: "No se puede negar que *tenemos* que reconstruir la

Destaquemos ahora las consecuencias que, para la reconstrucción de los aspectos éticos más significativos de la situación humana, se siguen, a nuestro juicio, del "principio de autoalcance". Para ello nos fijaremos en dos aspectos que, en opinión de Apel, constituyen el punto de partida necesario para todo investigador, en la medida en que forma parte "de una comunidad de argumentación que ha de alcanzarse a sí misma en la reconstrucción de la historia"¹⁷². Aspectos que vuelven a reproducir la estructura propia de la dialéctica entre el *a priori de la idealidad* y el *a priori de la facticidad*; o, si se quiere, la dialéctica entre comunidad *ideal* y *real* de comunicación. En primer lugar, Apel se refiere al elemento teleológico y orientado hacia el futuro de lo que constituye el punto de partida de toda reconstrucción de la situación histórica. Desde esta perspectiva puede considerarse a la comunidad *ideal* de comunicación como *télos* normativamente fundamentado hacia el que debe tender toda reconstrucción histórica, en la medida en que dicha comunidad ideal se anticipa contrafácticamente en toda argumentación; este *télos*, sin embargo, no puede identificarse nunca con la realidad de las condiciones sociales en las que se encuentra el investigador sino más bien con aquel estado que representa el ideal con el cual *toda* comunidad de comunicación (cualquiera que sea su época), *en tanto que comunidad argumentante*, se haya comprometido. La anticipación contrafáctica de una comunidad *ideal* de comunicación, pues, remite más bien a un referente de tipo *ético*, en el sentido de la idea regulativa del *progreso moral*

historia de la cultura y la sociedad humanas de tal modo que podamos hacer comprensible el propio presupuesto normativo de nuestra reconstrucción -precisamente, el *a priori del discurso*, que hoy pertenece a la facticidad de nuestro ser-en-el-mundo- como resultado de la historia. Para ello es imprescindible una postconstrucción *interna, racionalmente comprensible y valorativa* de la historia bajo la idea regulativa del objetivo, conseguido finalmente al menos de modo parcial, de establecer el principio del *discurso*. Tal reconstrucción *interna* ha de tener preferencia ante la *explicación externa* de la historia -que sólo es procedente de forma complementaria- mediante motivos que actúan de forma meramente causal (como, por ejemplo, la *voluntad de poder*, *instinto sexual*, *factores económicos de base*, etc.); y debe tener también preferencia ante la explicación meramente *sistémico-funcional* de la racionalidad humana o de los procesos históricos de racionalización. Toda infracción contra la *prioridad de la reconstrucción racional normativa* conduce, como se puede comprobar, a una autocontradicción performativa por parte de quienes hacen la reconstrucción, pues no están en situación de adjudicarle un lugar en la historia a su propia obra" (TVED, pp. 166-167; vid. también DV, p. 313 y 435; APEL, K.-O. [1993d], p. 10). Finalmente, digamos que el potencial crítico del "principio de autoalcance" puede entenderse también, a nuestro juicio, como *principio de autoconsistencia* de toda propuesta teórica, la cual, si es contextualista (historicista-relativista), se refuta a sí misma y si es universalista, debe justificar el por qué de su aparición histórico-contingente como tal propuesta universalista.

¹⁷² - "(...) einer sich selbst in der Geschichtsrekonstruktion einholenden Argumentationsgemeinschaft", DV, p. 53.

(referente que -metodológicamente hablando- puede ser reconocido por el investigador como vinculante)¹⁷³. En segundo lugar, debe considerarse asimismo otro elemento característico de la situación de partida de una investigación de tipo reconstructivo. Se trata ahora de tener en cuenta la situación presente de la comunidad *real* de comunicación en la que vive el investigador, quien siempre se halla *necesariamente* centrado en una determinada perspectiva. Por tanto, *la reconstrucción de la situación histórica debe intentarse siempre de nuevo* puesto que no puede aceptarse ya ningún planteamiento (apriorístico) de tipo histórico-metafísico¹⁷⁴.

A la luz de esta consideración y de cara a una reconstrucción éticamente relevante de nuestra situación como especie humana, cualquier problemática que afecte a la comunidad *real* de comunicación (por ejemplo, la crisis ecológica y estratégico-nuclear) únicamente puede servir a modo de perspectiva humana *empíricamente determinada* pero nunca como fundamento del deber ser de una *ética de la responsabilidad*, so pena de recaer en falacia naturalista; cualquier toma de conciencia, pues, de una determinada situación problemática perteneciente al presente de la comunidad de comunicación debe entenderse más bien como un nuevo intento -desde una perspectiva evidentemente empírica- de reconstrucción de nuestra historia; reconstrucción susceptible de *dar cuenta empírica* de aquellos hechos que *tienen correspondencia* con los presupuestos normativos de la argumentación.

Nos hallamos nuevamente ante el núcleo epistemológico de una hermenéutica crítico-normativa: nos referimos a la dialéctica entre una concepción del ser como "temporalizado" -concepción que remite a una "historia del ser" (en sentido objetivo)- y una concepción del *logos* como condición *trascendental* de la comprensión de la misma historia del ser -concepción que no puede, por tanto, remitir a *un* momento de la historia del ser. Es de ese modo como la historia del ser debe ser reconstruida de tal manera que no se haga incompatible con los presupuestos del *logos* trascendental, doblemente reconocidos: mediante "estricta reflexión" (perspectiva trascendental) por unos sujetos históricamente situados (perspectiva empírica). Al *faktum* de la razón le corresponde

¹⁷³ - Vid. *ibidem*. En esta línea, la perspectiva de la *evolución social* puede quedar determinada mediante la reconstrucción de un "proceso de racionalización" social en función de las conquistas y déficits considerados bajo el punto de vista crítico ofrecido por el "principio de autoalcance".

¹⁷⁴ - Vid. *ibidem*, pp. 53-54.