Jorge Zúñiga Martínez
Coordinador

Ética del discurso: perspectivas de sus alcances y límites

Filosofía
eSchola
FFL
UNAM

Ética del discurso: perspectivas de sus alcances y límites

@Schola

@Schola Filosofía

Jorge Zúñiga M.
Coordinador

Ética del discurso: perspectivas de sus alcances y límites

@Schola

Filosofía

Facultad de Filosofía y Letras
Universidad Nacional Autónoma de México

Primera edición:
Mayo de 2021

DR © UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
Ciudad Universitaria, Alcaldía Coyoacán,
C. P. 04510, Ciudad de México.

ISBN 978-607-30-4572-8

Todas las propuestas para publicación presentadas para su producción editorial por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM son sometidas a un riguroso proceso de dictaminación por pares académicos, reconocidas autoridades en la materia y siguiendo el método de "doble ciego" conforme las disposiciones de su Comité Editorial.

Prohibida la reproducción total o parcial
por cualquier medio sin autorización escrita del titular
de los derechos patrimoniales.

Editado y producido en México

Contenido interactivo

- Agradecimientos
- Introducción
- Karl-Otto Apel: un ejercicio de fundamentación
- La ética del discurso: la propuesta de Karl-Otto Apel
- Materiales para discutir preponderantemente los ciclos veritativos de la argumentación: debates a partir de Jürgen Habermas
- Ética del Discurso y Ética de la Liberación: un diálogo Norte-Sur
- Veracidad como autorresponsabilidad hacia la co-responsabilidad: una revisión de la veracidad desde un punto de vista pragmático-trascendental
- Lenguaje, Ontología social y agencia: las limitaciones del discurso como clave para una ampliación de las pragmáticas reconstructivas
- W. Kuhlmann: pragmática trascendental, reflexión estricta, ética universal. Relevancia actual y crítica
- Índice

presentación audiovisual
haz click en el enlace

https://youtu.be/VELk-UVp5do

o puedes acceder vía QR

Agradecimientos

@

Jorge Zúñiga M.
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

El presente libro es el resultado de una serie de conferencias sobre la Ética del discurso, en el marco de un curso de Cátedra Extraordinaria durante el semestre 2018-2, en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Este curso contó con el apoyo de la Dirección de la Facultad de Filosofía y Letras a través de su Secretaría Académica y del Posgrado en Filosofía de la UNAM, con sede en Ciudad Universitaria, coordinado por el doctor Pedro Enrique García Ruíz.

Es necesario expresar nuestro más sincero agradecimiento a cada uno de los ponentes que nos acompañaron de enero a mayo del 2018, y que contribuyeron con cada uno de los capítulos incluidos en el presente tomo: Dorothea Apel, Carlos Pereda, Enrique Dussel, Jorge Armando Reyes, Gustavo Leyva, Mario Rojas y Leandro Paolicchi. No hay expresión que alcance para manifestar nuestro agradecimiento por su confianza.

El cumplimiento de los objetivos trazados con este tipo de cursos para el alumnado de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM requería, por otra parte, de una organización amplia y una serie de esfuerzos concatenados, algunos de los cuales fueron llevados a cabo por los profesores e investigadores arriba señalados. Y muchos otros por el equipo que formó parte de esta iniciativa. De este modo, el esfuerzo y trabajo de Eduardo Rivera y Edward Bush fue-

ron de suma importancia para cumplir sobradamente con los objetivos planteados y deseados.

También es necesario hacer una mención especial al extraordinario trabajo realizado por las y los estudiantes que apoyaron técnicamente las actividades del curso de Cátedra Extraordinaria: Valeria Fontes, Melisa Pasos, Carlos E. de Tavira, Carlos Vicente Sánchez y Vania Rivera. De igual forma es necesario agradecer y reconocer la ayuda técnica de Carlos Pérez Segura, quien colaboró con la organización técnica de un par de capítulos y, especialmente, a Diego Asdrel López, quien entusiastamente colaboró con arreglos técnicos para el presente libro.

El apoyo de todas ellas y ellos fue de gran valía para cumplir con éxito un proyecto que se distinguió por ser *plural e incluyente*.

Introducción

Jorge Zúñiga M.
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas compartieron una amistad profunda, además de un programa de filosofía moral: la ética discursiva. Probablemente podemos indicar más puntos de encuentro entre estos dos filósofos destacados del siglo XX y parte del XXI, sin embargo es la ética del discurso el punto de encuentro más estrecho entre ellos. La pregunta que preocupa a la ética discursiva es aquella por las condiciones normativas del discurso público, el cual se realiza históricamente tanto en los ámbitos prácticos de la política, la economía y la cultura, como en la esfera de la ciencia. De esta forma, la ética discursiva no sólo aspira a colocar una base normativa en el nivel de la acción sino también en el ámbito de la búsqueda por el conocimiento válido. La ética del discurso es una filosofía moral que exige pensar en el otro como participante del discurso argumentativo, o sea, como un otro que tiene igual derecho a la participación en la discusión pública.

En esta perspectiva, contrario a posiciones positivistas de la acción y la ciencia, la ética del discurso nos recuerda que toda acción, sea práctica o epistémica, presupone condiciones normativas necesarias, si es que se quiere evitar el dogmatismo en la ciencia o el decisionismo y autoritarismo en la acción pública. Este es uno de los alcances, entre muchos otros, que ofrece la ética del discurso y en

donde confluyeron Apel y Habermas desde sus diferentes perspectivas.[1]

Dicho lo anterior, podemos muy bien afirmar que la ética discursiva es una propuesta que se colocó en el centro del debate filosófico durante la década de los noventa del siglo anterior. No obstante, hay que reconocer que posteriormente su intensidad se fue diluyendo dentro de los debates de la filosofía moral y política, y más aún en las discusiones epistemológicas contemporáneas, ámbito en el cual sus alcances han sido aún poco explorados.

Recientes publicaciones tanto de Habermas[2] como de Apel,[3] en las que continúan sus reflexiones sobre la ética del discurso, nos recuerdan que si bien el medio filosófico dominante parece que se ha olvidado de ella, sus máximos representantes insisten en colocarla en los márgenes de la filosofía moral contemporánea. Es así como, por la fuerza argumentativa de la ética del discurso, mediante una insistente pregunta por la normatividad presupuesta en el discurso público, no será fácil despedirnos de ella. La ética del discurso, en esta perspectiva, seguirá siendo un referente ineludible para pensar las bases normativas de la democracia, la horizontalidad en los discursos prácticos y teóricos, las condiciones inevitables del discurso argumentativo, la legitimidad de las instituciones sociales y de las leyes, la responsabilidad por las decisiones comunes, el acuerdo y consenso entre actores, entre muchos otros elementos de la acción pública.

Los textos reunidos en el presente volumen son una serie de trabajos que constatan los diferentes caminos a los cuales lleva la ética del discurso. Encontramos trabajos

[1] Las posiciones encontradas entre estos dos autores en torno al mismo programa filosófico que compartieron, pueden verse en Karl-Otto Apel, *Apel versus Habermas*. Ed. de Norberto Smilg. Granada, Comares, 2004. 246 pp.; Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*. Trad. de Pere Fabra. Madrid, Trotta, cap. 6 y 7; J Habermas, *Diskursethik*, Berlín, Suhrkamp, 2009. 472 pp. (Philosophische Texte, 3)

[2] *Cf. Idem*.

[3] *Cf.* K.O. Apel, *Transzendentale Reflexion und Geschichte*, Ed. de S. Rapic, Berlín, Suhrkamp, 2017. 369 pp.

que hacen una revisión crítica sobre ella, otros que discuten temas que no fueron suficientemente abordados por los representantes de la ética discursiva, y otros más que continúan un debate frontal con ella. Si bien los trabajos reunidos giran principalmente en torno a la ética del discurso, el lector podrá encontrar igualmente debates en torno a la pragmática trascendental de Apel, la pragmática universal y teoría discursiva de Habermas, y otros, incluso, extienden la discusión hacia las reflexiones de otros representantes como Wolfgang Kuhlmann.

Así, con estos trabajos se presenta un panorama general de la ética del discurso en relación con sus alcances y límites, lo cual nos obliga a hacer un ejercicio crítico sobre la pertinencia actual de la ética discursiva, así como una reflexión sobre los límites que ella presenta para nuestro complejo mundo contemporáneo. Este esfuerzo colectivo era necesario hacerlo con una propuesta de filosofía práctica que acentúe la discursividad, el consenso, el acuerdo recíproco, la ética y la democracia en los debates contemporáneos.

La organización de los capítulos incluidos responde a una secuencia temática, comenzando por los textos que elaboran una reconstrucción interna de la ética del discurso, principalmente en su versión apeliana, pasando posteriormente a los trabajos que presentan debates y problematizaciones particulares. Así, dentro de los trabajos expositivos y reconstructivos que se encontrarán en primer lugar están aquellos presentados por Jorge Armando Reyes Escobar y Gustavo Leyva. Posterior a estos trabajos, el lector encontrará una serie de capítulos que abordan temáticas o debates particulares en torno a las tesis de la ética discursiva de Apel y Habermas, así como de la pragmática trascendental y universal que estos dos autores defendían respectivamente. Los trabajos de Carlos Pereda, Enrique Dussel, Dorothea Apel, Mario Rojas y Leandro Paolicchi testimonian estos debates que se incluyen en el presente tomo. Con esta organización se espera, por una parte, ofrecer un panorama amplio de la ética discursiva y, por otra,

adentrar al lector a problemáticas específicas que parten de una discusión con dicha propuesta de filosofía práctica.

Los capítulos aquí reunidos comenzaron por ser contribuciones que se presentaron en el curso colectivo "Ética del discurso: perspectiva de sus alcances y límites" en el marco del programa de Cátedras Extraordinarias de la Facultad de Filosofía y Letras (UNAM), coordinado por Jorge Zúñiga durante Enero-Mayo del 2018. Este curso, que gozó con la presencia de cada uno de los autores incluidos en el presente libro, se desarrolló, de forma casual, en el contexto del reciente y sensible fallecimiento del doctor Karl-Otto Apel (1922-2017), mientras que el término del proceso editorial del presente libro se llevaba a cabo cuando Jürgen Habermas cumplía 90 años de edad. Por lo cual, este libro publicado en la Facultad de Filosofía y Letras puede bien entenderse como un pequeño homenaje a estos dos autores, ex profesores de la Universidad de Fráncfort, cuyas aportaciones han trascendido ya a las páginas de la historia de la filosofía.

KARL-OTTO APEL: UN EJERCICIO DE FUNDAMENTACIÓN

@

JORGE ARMANDO REYES
Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional Autónoma de México

Consideraciones previas

Al referirse al pensamiento ético de Apel como un "ejercicio", se pretende exponer una de las formas posibles de comprenderlo, más que como una teoría quiero dejar en claro, primero, que la tesis de la ética del discurso conforme a la cual siempre que argumentamos presuponemos las condiciones normativas de un discurso ideal no es en nuestros días la única forma concebible y plausible de fundamentación de la ética, incluso en el seno de la ética discursiva no podemos hablar de un proyecto homogéneo. En segundo lugar, el término "ejercicio" designa una actividad en constante desarrollo que se renueva periódicamente, un ensayo que no puede evitar dejar cosas en el camino, a diferencia de la definitividad de una teoría o la completitud de una doctrina en la que el itinerario está ya previsto; y es precisamente bajo la rúbrica de ejercicio que propongo comprender y valorar la obra de Apel: como un intento legítimo de presentar a la ética como el principio rector de toda intersubjetividad, como el elemento crítico que permite cuestionar toda concepción objetivista o autoritaria de la realidad social y de sus procesos de transformación; y que, sin embargo, ese intento no puede pretender alcanzar una fundamentación filosófica última sin violar los preceptos hermenéuticos de los que es deudor —a saber, el rechazo a la metafísica de la presencia y al proyecto de la investiga-

ción pura—. Así pues, la fundamentación de la ética es un ejercicio al que no podemos renunciar (bajo el riesgo de dejar la puerta abierta al irracionalismo y la exclusión) pero al que tampoco podemos considerar como una teoría última cristalizada.

En lo que resta de este primer apartado del ensayo se ofrece una caracterización inicial de lo que Apel entiende en general por "fundamentación", con el fin de dejar en claro que su propuesta no pretende volver a la metafísica, sino que es un proyecto filosófico consciente de las reticencias que trae consigo una rehabilitación de la filosofía trascendental. En el segundo apartado, se expone de qué manera esta conciencia lleva a Apel a dialogar con dos de las principales corrientes de la filosofía contemporánea que han puesto en tela de juicio la posibilidad de concebir una conciencia que por medio de la reflexión esclarece y se apropia de las condiciones de posibilidad de su propio actuar: la hermenéutica filosófica y la filosofía del lenguaje ordinario. En ese apartado se presentará, además, el modo en el cual Apel acepta la conclusión inicial de ambas, pero le da un giro radical al sugerir que si bien el lenguaje pone en entredicho la primacía de la subjetividad autoconsciente no prescinde de su función: establecer las normas mediante las cuales es posible toda inteligibilidad. En esta necesidad de esclarecimiento es en la que Apel encuentra la pertinencia contemporánea de la reflexión trascendental. Esta tarea es el tema del tercer apartado, en el cual sugiere que la consecuencia del énfasis hermenéutico en la comprensión no tiene porqué concluir en el rechazo a la racionalidad, sino en una interpretación postconvencional de ésta cuya realización teórico-conceptual son las ciencias reconstructivas, como lo es su propuesta de una pragmática trascendental del lenguaje. Esta última es analizada en el cuarto apartado, que expone el modo en el cual Apel toma como hilo conductor la semiótica del pragmatista estadunidense Charles Sanders Peirce con el fin de mostrar que es posible y necesaria una reformulación del proyecto kantiano de una filosofía trascendental. Por último, en el

quinto apartado, se sugiere que esta empresa de fundamentación no sólo concierne a las condiciones de posibilidad de toda experiencia objetiva, sino que entraña también un sentido ético-normativo.

Ante todo, es imprescindible dejar en claro qué es lo que en las éticas posconvencionales se entiende por fundamentación, para después dilucidar cómo se distingue el trabajo de Apel de otros ejercicios fundacionalistas. Cada vez que se habla de fundamentación de la ética suele haber suspicacia y sospecha, pues se imagina que el propósito es decirle a la gente qué hacer, cómo vivir y cómo ser feliz, bajo la vigilancia de un orden social autoritario. No obstante, lo que aquí se entiende por fundamentación de la ética es algo completamente distinto. En las éticas posconvencionales la fundamentación no se piensa en un sentido ontológico y objetivo a la manera de un *arjé* que constituye la unidad del todo y del que emergen las máximas concretas de acción, sino que se le piensa en el sentido de fundamento del conocimiento de la validez de la norma o del reconocimiento intersubjetivo; es decir, se busca algo con cuya ayuda pueda fundarse el que los juicios éticos se tengan por correctos, verdaderos o simplemente válidos (dependiendo de la arquitectura particular de cada ética). Dicho de manera más amplia, el fundamento de la ética es aquello que legitima la verdad o rectitud de un juicio moral; con ello la fundamentación sólo prescribe la acción de manera mediata, la mayor parte de las veces, regulada por principios procedimentales y sin un contenido sustancial específico de la regla. Lo único que esta fundamentación nos proporciona son criterios para discernir la racionalidad o irracionalidad, la universalidad o no de un juicio ético o de un sistema de normas. Ahora bien, como ya se ha mencionado, la ética del discurso no es la única que pretende hacer fundamentación de la ética en la filosofía contemporánea, ya que en el panorama actual podemos discernir al menos tres intentos de fundamentación de los juicios morales. Con el fin de delinear mejor el perfil de la ética apeliana, identificando cuáles son los rasgos que la acercan y la dife-

rencian de otras éticas, veamos cuáles son intentos de fundamentación de los juicios morales:

- Fundamentación por deducción a partir de un modelo abstracto. En ella se trata de fundamentar el juicio moral mediante su relación con otros juicios aceptados como verdaderos. Un ejemplo de esta postura es la "geometría moral" que presenta el primer Rawls en su Teoría de la Justicia, en la cual se pretenden alcanzar principios de justicia válidos para todo tiempo y para todo lugar que normen las relaciones sociales a partir del principio metodológico-regulativo de la posición original, de cuyas condiciones se deduce la universalidad y necesidad de los dos principios de justicia. Como el mismo Rawls explica: "their acknowledgment (de los principios de justicia) is the only choice consistent with the full description of the original position. The arguments aims to be strictly deductive [...] We should strive for a kind of moral geometry with all the rigor wich this name connotes".[4]
- Fundamentación por recurso a la evidencia fenomenológica; según esta postura, mantenida principalmente por Levinas, la fuente originaria de toda justificación de la norma y de todo reconocimiento ético está en la evidencia originaria del otro hombre, la ética tiene como momento constitutivo originario el encuentro con la alteridad (la "epifanía del rostro" para Levinas), pues al hablar con el otro se presupone ya una ética: "Comprender a una persona ya es hablarle. Plantear la existencia de otro dejándole ser es haber aceptado ya esa existencia... La palabra designa una relación original. Se trata de entender la función del lenguaje no como subordinada a la conciencia que tenemos de la presencia de otro, de su proximidad o de

[4] John Rawls, *A theory of justice*. Cambridge, Harvard University Press, 1971, p. 121. El énfasis es mío.

la comunidad con él, sino como condición de esa 'toma de conciencia".[5]

- Fundamentación pragmática-trascendental. En esta fundamentación se pregunta por las condiciones de posibilidad de la experiencia moral en general, el fundamento es aquello que hace posible la objetividad y validez de los juicios morales intersubjetivos. Esa postura, común a Apel y Habermas, busca las condiciones que posibiliten un uso sensato de la razón práctica en un mundo aparentemente irracional, para ello, se parte del supuesto de que en el sustrato íntimo de nuestras prácticas comunicativas cotidianas es posible redescubrir condiciones formales y universales, que no pueden relativizarse, ya sea de forma histórica o culturalmente, de la racionalidad del conocimiento y la acción. Para decirlo de otra manera, la fundamentación pragmático-trascendental de la ética no basa la obligación moral en una creencia de conciencia, sino que aquélla está ya presupuesta como condición de posibilidad de la comunicación intersubjetiva; es decir, hay ciertas normas éticamente relevantes que forman parte de la estructura del discurso argumentativo.

En semejanza a la fundamentación deductiva del primer Rawls, la fundamentación pragmático-trascendental de la ética del discurso es cognitivista, esto es, ambas sostienen la pretensión de conocimiento racional de la validez y obligatoriedad de los principios normativos, pero a diferencia del procedimiento deductivo que se realiza en la posición original, la fundamentación pragmático-trascendental hace hincapié en que la construcción del punto de vista moral no puede partir de un vacío ético, de un "punto cero" abstracto (como son los modelos de teoría de juegos), sino que el "moral point of view" tiene que tematizarse ya siempre desde los presupuestos éticos intersubjetivos del mundo

[5] Emmanuel Levinas, *Entre nosotros*. Trad. de José Luis Pardío Torío. Valencia, Pre-textos, 1993, p. 18.

de vida. Con la fundamentación mediante la evidencia fenomenológica de la otredad, la fundamentación pragmático-trascendental comparte la consideración de la calidad de absoluto de la ética: la convicción de que el reconocimiento intersubjetivo del otro como sujeto de derechos es el presupuesto ineludible que antecede y posibilita toda actividad teórica o práctica; pero, a diferencia de los planteamientos levinasianos, el fundamento de la ética discursiva no es el principio constitutivo de la experiencia concreta con el otro (el "cara-a-cara"), sino que se trata de un principio regulativo que nos indica bajo qué criterios podemos considerar como válido el consenso en torno a cierta regla moral.

Hemos delineado así el perfil de una fundamentación de la calidad de absoluto de la ética de carácter cognitivista, procedimental y trascendental (en el sentido kantiano de condiciones de posibilidad). Ahora bien, ¿por qué retomar a Apel y no a Habermas como eje de la discusión sobre el fundacionalismo? En primer lugar, porque incluso dentro del fundacionalismo pragmático-trascendental hay que distinguir entre el trascendentalismo fuerte de Apel y el trascendentalismo débil de Habermas; y, en segundo lugar, porque 1os caracteres definitorios del ejercicio de Apel, positivos y negativos, permitirán resaltar mejor los excesos en los que cae la Ansiedad Cartesiana, así como las virtudes de una ética de sólido compromiso y responsabilidad moral autónomas. En la obra de Apel y Habermas confluyen tantos nombres y tendencias que a veces cuesta trabajo saber a ciencia cierta qué es lo que verdaderamente sostienen ambos autores. Comencemos por echar una ojeada a sus orígenes. El caldo de cultivo de ambos fue la Alemania de posguerra dominada intelectualmente por una doble inquietud: primero, el rechazo a la pretensión cientificista de elevar la ciencia moderna a instancia absoluta de poder y conocimiento; y, segundo, el reconocimiento del principio dialógico (común a autores tan distintos entre sí como Gadamer y Buber) que defendía la idea de que el conocimiento y la inteligencia humanas consisten en la comprensión de los otros. Ambas inquietudes constituyeron el pathos de la

filosofía alemana contemporánea, preocupada en reivindicar el potencial de la razón ilustrada ante los riesgos de un mundo tecnificado e instrumentalizado o los delirios de un irracionalismo conservador. ¿Cómo fundamentar ante tal situación un ethos moral basado en el principio dialógico y el mundo de la vida? Los primeros escarceos de Apel y Habermas apuntaban a una misma respuesta: explicitar los principios y fundamentos del mundo de vida, mostrar que éste posee racionalidad y autonomía, y que no sólo son irreductibles a la racionalidad estratégica, sino también que ésta presupone aquéllas. Se trataba, en pocas palabras, de elaborar una hermenéutica del mundo de la vida desde la crítica kantiana de la razón. Al respecto escribe Apel:

> El despertar a la dimensión política de la filosofía [...] tuvo lugar en mi caso, sin duda alguna, gracias a Jürgen Habermas o mejor dicho a su interpretación del neomarxismo que se caracterizó -desde mi punto de vista- por el rechazo hermenéutico del cientificismo-reduccionismo y por la tendencia a la sustitución de la metafísica utópico-escatológica de la historia por ideas regulativas y postulados de la razón práctica en el sentido de Kant.[6]

El marco teórico general en el que cristalizaron estas inquietudes y tendencias puede caracterizarse en la pretensión de encontrar en la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación un punto de apoyo para la fundamentación filosófica de reglas prácticas. Es aquí donde aparece la principal diferencia de Apel con Habermas, pues mientras éste se ha movido gradualmente a un "trascendentalismo débil" que considera las estructuras conceptuales ya siempre presupuestas en el discurso intersubjetivo no como universales últimos e infalibles de la racionalidad, sino simplemente como una reconstrucción de las presuposiciones universales de los posibles procesos de acuerdo —otorgando mayor peso específico

[6] Karl-Otto Apel, "¿Vuelta a la normalidad?", en K.O. Apel *et al.*, Ética comunicativa y *democracia*. Barcelona, Crítica, 1995, p. 75.

al mundo de la vida y al carácter temporal y falible de la comprensión que tenemos de él—, Apel sigue defendiendo a toda costa la distinción entre ciencias empíricas y reflexión filosófica. Para él esta última no está sujeta a la mutabilidad y contingencia del mundo empírico porque, primero, su proceder no se basa en las investigaciones sobre la realidad objetiva, sino en la autorreflexión sobre determinados trascendentales que son la condición de posibilidad de aquellas investigaciones; y, segundo, porque esa autorreflexión no puede ser una prerrogativa de tal o cual comunidad concreta de investigación, por lo que es necesario reintroducir el sujeto trascendental kantiano, aunque no a la manera de "síntesis de la percepción", sino en el sentido intersubjetivo del "*a priori* de la comunidad de comunicación".

Pese a las objeciones que ha recibido Apel en torno a que toda filosofía trascendental es sólo una variante del paradigma de la conciencia, él procede de tal modo porque cree que si la pragmática trascendental no se constituye en el fundamento filosófico último del mundo de la vida, entonces no puede haber una ética. Esto queda patente en su actual postura frente a Habermas: "Así pues, según Habermas no puede haber ninguna autorreflexión de la argumentación y, por ende, tampoco ninguna autorreflexión del discurso argumentativo [...] Y obviamente, si no hay tal autorreflexión de la argumentación tampoco puede haber una fundamentación última de normas o de pretensiones de validez".[7] Al margen de los detalles de su polémica con Habermas, esto último nos sirve para presentar un primer esbozo general de lo que es propiamente la ética apeliana y el porqué de su interés para la argumentación que aquí desarrollamos. Por un lado, tenemos un intento de fundamentar la ética mediante una hermenéutica crítica del mundo de la vida y su ethos correspondiente, pero que sólo cree poder llegar a buen término si se mantiene en la esfera cristalina e impo-

[7] K.-O. Apel, "Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas", en Enrique Dussel, comp., *Debate en torno a la ética del discurso de Apel.* México, Siglo XXI / UAM-I, 1994, p. 204.

luta de la autorreflexión trascendental, lo cual trae de regreso no sólo los ideales de la Ilustración, sino también el fantasma de la ansiedad cartesiana: o hay un fundamento fijo para nuestro conocimiento moral, o estamos irremisiblemente condenados al irracionalismo y al caos moral. La manera en la que en Apel se desarrolla este apremio fundacional básico bajo la dicotomía de "o esto/o lo otro" arroja serios cuestionamientos al *continuum* que desea establecer entre hermenéutica y ética, porque tal parece que su anhelada fundamentación sólo es posible si se prescinde de la polisemia, historicidad y ocultamiento propias del ámbito hermenéutico.

En Apel se hace mucho más evidente que en Habermas cómo fracasan los intentos de mantener a la reflexión filosófica pura, así como los avatares a los que puede conducir radicalizar los alcances de la hermenéutica. Por otro lado, la revisión del ejercicio apeliano de fundamentación no se ha elegido únicamente en virtud de ese aspecto negativo recién enunciado, en el que le correspondería desempeñar el papel de contraste agudo respecto al relativismo hermenéutico de Rorty. La elección de Apel posee una vertiente sumamente positiva, y es que en él —mucho más que en Habermas— se considera muy especialmente el tema de la voluntad autónoma. Si bien es cierto que en Habermas nunca está ausente ni se menosprecia la individualidad del agente moral, lo cierto es que al querer fundar la teoría crítica en el mundo de la vida el autor se aproxima más a la eticidad hegeliana, mientras que Apel, más kantiano, tematiza e insiste reiteradamente en el lugar imprescindible que tiene la buena voluntad de los individuos dentro del universo moral; y quizá sea ello lo que constituya la principal diferencia con Habermas:

> [...]las diferencias entre estos autores no se encuentran en el proceso fundamentador, sino que tal vez la única consista en el sociologismo habermasiano que, en el caso de la moral, lo lleva a mirar la intervención de la voluntad individual como una abstracción, mientras que Apel más cercano a Kant, continúa defendiendo la ineliminable importancia de

la voluntad individual en el rechazo o aceptación del principio de la ética del discurso.[8]

Precisamente, lo explícito de ese compromiso apeliano con la voluntad autónoma se vincula de manera directa con nuestro propósito de repensar al sujeto moral desde el giro hermenéutico-pragmático-lingüístico, más como una renovación de aquél que como su acabamiento mediante una hermenéutica del sujeto moral que no oponga diametralmente subjetividad/intersubjetividad, individuo/comunidad, autonomía/reconocimiento. Para ello, sin más dilaciones, expliquemos el camino que recorre Apel de la hermenéutica a la ética.

Apropiación apeliana del giro hermenéutico-pragmático-lingüístico

Afirmar que la asunción que realiza Apel del giro hermenéutico-pragmático-lingüístico es la señal de caminos que le orientó de la hermenéutica a la ética, es decir mucho y nada al mismo tiempo porque, como veremos, Rorty también se reconoce como vástago de ese vuelco en el pensamiento y sin embargo llega a conclusiones muy diferentes. Esas diferencias sólo son comprensibles si examinamos cómo y qué retienen cada uno de la tradición, y qué huellas dejó en cada quien la paternidad intelectual de Wittgenstein y Heidegger. Comencemos por considerar los aspectos valiosos que Apel se apropió de la tradición hermenéutica y wittgensteiniana dejando para un análisis detallado su relación con el pragmatismo estadunidense y la filosofía analítica del lenguaje.

[8] Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1995, p. 133. Este trabajo, junto con la obra de Luis Sáez Rueda (*La reilustración filosófica de Karl-Otto Apel,* Universidad de Granada, Granada, 1995; y su contribución en el volumen colectivo *Discurso y realidad*. En debate con K.-O. Apel, Trotta, Madrid, 1994) contribuyeron de manera decisiva a la elaboración de este trabajo.

La lectura que hace Apel de la historia de la filosofía dista mucho de ser inocente y acrítica, por el contrario, Apel asume el panorama filosófico para trascenderlo y relanzar los ejes y directrices de su propio pensamiento. Los ejes que articulan la obra apeliana con la de sus predecesores son: a) crítica del solipsismo metodológico, b) la "apertura de sentido" señalada por la hermenéutica y c) giro lingüístico. En primer lugar, en Apel confluyen las críticas que desde posturas sumamente distintas (Nietzsche, Scheler, Heidegger, Wittgenstein) se dirigían contra el carácter supuestamente primigenio y fundante del yo como condición y conciencia de todo conocimiento. Apel incorpora estas denuncias porque aciertan al señalar las aporías del paradigma de la conciencia: que no puede comprender adecuadamente el conocimiento y la acción porque se basa en una concepción monádica y abstracta del sujeto, con base en la dicotomía epistemológica insuficiente de sujeto y objeto, por lo que se mueve en un marco prelinguístico y prepragmático, cuya consecuencia lógica es hacer impensable la racionalidad humana.

Para la conciencia solipsista el dato fundamental de todo conocimiento y de todo obrar es la conciencia que el sujeto tiene de sí como ser pensante. Por medio de la introspección, del autodespliegue de su razón, éste podía poseer con certeza los métodos para conocer la realidad objetiva y saber cómo proceder ante sus semejantes. Pero Nietzsche, y sobre todo Heidegger, mostraron que el yo como autoconciencia de sí era un punto de partida ilegítimo y cuya originariedad había que poner en duda; en contraste, el hombre es un ser abierto a una pluralidad de posibilidades cuya esencia no está apriorísticamente determinada, sino que se constituye mediante las elecciones particulares, la contingencia, la situación histórica, etcétera. De este modo, la constitución de la esencia del hombre como ser racional era sólo una posibilidad entre muchas y que ilegítimamente se presentó como primigenia. Esto no podía hacer más que tambalear la concepción dicotómica del conocimiento basada en el modelo sujeto-objeto, en el que el sujeto utilizaba los métodos y estructuras inmanentes a su racionalidad

para constituir al objeto como tal. Pues si la constitución misma del hombre como sujeto de conocimiento es el producto de una genealogía cultural en constante cambio y que no puede extrapolarse a todos los ámbitos de la vida humana, eso significa que nuestra relación originaria con el mundo no es la del esquema sujeto-objeto, sino una relación mediada por intereses prácticos y comprensiones previas en las que la aproximación teórico-cognitiva no es la primera instancia de relación con el mundo. Si el modelo epistemológico de acceso transparente a la realidad del objeto es erróneo, ¿dónde se obtienen los presupuestos de nuestra comprensión? Esa pregunta sólo puede contestarse abandonando el solipsismo metódico en dirección a la intersubjetividad, pues es en la comunidad histórica de hablantes en los que se forjan los esquemas de interpretación del mundo.

Es precisamente ese olvido de la relación sujeto-sujeto como instancia generadora de sentido lo que Apel rechaza del solipsismo: "Entiendo por 'individualismo metódico', o bien 'solipsismo metódico', la suposición [...] de que [...] la posibilidad y validez de formas de juicio y la voluntad puede comprenderse básicamente, sin embargo, sin presuponer lógico trascendentalmente una comunidad de comunicación."[9] Es la instancia lingüística y pragmática de la comunicación intersubjetiva lo que crea el sentido de los entes del mundo porque ese sentido, lejos de ser obra de un demiurgo solipsista, depende del acuerdo de la comunidad de sujetos. Ese rechazo apeliano al solipsismo era concomitante a una búsqueda de alternativas al cientificismo, pero también al pesimismo cultural frankfurtiano encerrado aún en la filosofía de la conciencia.

El esclarecimiento de la pregunta por el sentido tenía que tomar un enfoque hermenéutico. Es aquí donde entra, en segundo lugar, la herencia hermenéutica de Heidegger y Gadamer. Siguiendo los resultados de la analítica existencial de *Ser y tiempo* sobre la temporalidad de todo horizonte

[9] K.-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. 2. Ed. en esp. de Adela Cortina, Joaquín Chamorro y Jesús Conill. Madrid, Taurus, p. 357, nota.

de comprensión y la historicidad constitutiva del existente humano, Gadamer influyó decisivamente en toda una generación de filósofos alemanes al mostrar que el hombre es un ser orientado originalmente hacia la sociabilidad y la comprensión, y que tiene que ser entendido desde su propia historicidad.

La principal influencia de esta ontología hermenéutica en la obra de Apel es la "apertura histórica de sentido", esto es, el hecho de que cada objeto en nuestro mundo adquiere sentido únicamente mediante una comprensión previa, por medio de un bagaje interpretativo generado intersubjetivamente y determinado por la historia, y del cual nos valemos para asignarle sentido a los fenómenos. En otras palabras, de la heideggeriana apertura de sentido Apel aprendió que no hay significatividad pura: "una relación meramente sujeto/objeto del mundo no puede darle ninguna significatividad, es decir, ninguna constitución de significatividad […] para que pueda constituirse una significatividad, o para poder entender algo como 'algo' en el mundo [...] no basta una simple conciencia de objetos sino que se presupone un 'estar en el mundo' estructural propio del ser humano."[10] Esto es, para que un objeto de la experiencia cotidiana (un lápiz, por ejemplo) aparezca como algo provisto de sentido (y de madera) es imprescindible un horizonte temporal de comprensión no como un pedazo —el de la cultura occidental del siglo XX— que lo haga aparecer como tal y no como otra cosa (para la comprensión de un esquimal, por ejemplo, el sentido de un lápiz podría ser el de un arpón pequeño). ¿Pero qué sucede cuando dejamos de lado el mundo fenoménico para considerar el campo de las creaciones intersubjetivas, los productos culturales y la historia?, ¿cómo se da respecto a ellos la apertura de sentido mediante la que los comprendemos? Esta pregunta es sumamente importante porque de su respuesta depende la posibilidad o no de comprendernos a nosotros mismos y a la sociedad de manera distinta al objetivismo y cientificismo de las cien-

[10] *Ibid.,* p. 194

cias empíricas empeñadas en comprender la sociedad desde el punto de vista de la racionalidad instrumental.

Es entonces cuando la apertura de sentido se articula con "el momento de la historia efectual" concebida por Gadamer, y que es la otra gran influencia presente en el desarrollo intelectual de Apel. La historia efectual consiste en el reconocimiento de que toda interpretación de la historia y la cultura depende a su vez de la historia y la cultura mismas, por ello cualquier intento de comprenderlas tiene prioridad respecto a los métodos del cientificismo. De Gadamer, pues, aprendió Apel que la comprensión hermenéutica (dependiente siempre de una tradición histórica) puede tener pretensiones legítimas de validez respecto a cualquier otra forma de conocimiento.

En tercer lugar, tenemos que considerar la reapropiación apeliana del giro lingüístico tal vez como el elemento más importante de todos los que absorbió Apel de la tradición. Primero, porque es —hasta el momento— la alternativa coherente y constructiva al solipsismo metódico; segundo, porque explica cómo es que procede intersubjetivamente la apertura de sentido a partir de una tradición histórica (cosa que está implícita en Heidegger), es decir, no basta una comprensión previa para la génesis de sentido, sino que es necesario que sea una comprensión lingüísticamente mediada, esto es, el giro lingüístico permite explotar todo el potencial de la hermenéutica; tercero, el giro lingüístico le permite a Apel fusionar la preocupación hermenéutica por la constitución intersubjetiva de sentido dentro de una tradición de supuestos lingüísticos (o sea pragmáticos) que condicionan universalmente la posibilidad de toda autocomprensión histórica. Mediante el giro lingüístico Apel espera afianzar racionalmente la universalidad de la hermenéutica ya anunciada en Gadamer.

¿Pero qué hemos de entender por giro lingüístico?, no únicamente la convicción de que los problemas de la filosofía son problemas de sintaxis, de uso y abuso del significado de términos. Esto es algo implícito en el giro lingüístico, pero éste va más allá: se trata de la tesis de que, en el uso

intersubjetivo y comunicativo del lenguaje, en la dimensión pragmática del uso de signos, está la génesis de todo sentido y objetividad del mundo. En esta tesis confluyen tanto el Gadamer que afirma que la "lingüisticidad originaria del ser-en-el-mundo"[11] como el segundo Wittgenstein, obstinado con la idea de que cualquier concepto o significado sólo posee sentido dentro de un determinado juego de lenguaje —que a su vez se basa en una forma de vida—, además de la influencia de los "filósofos del lenguaje ordinario" para quienes la verdad y rectitud de nuestros enunciados se desentraña en el empleo que hacemos de las palabras al decir algo (lo performativo o realizativo). Pese a sus abismales diferencias, todos ellos coinciden en lo esencial del giro lingüístico que retoma Apel: la idea de que hay una imbricación de mundo y lenguaje, sólo hay mundo en la medida que se expresa en el lenguaje ya que éste es el presupuesto de la unidad y objetividad de la experiencia.

En resumen, encontramos en Apel una personalidad intelectual marcada por la crítica al solipsismo metódico y en la que se sintetiza la ontología hermenéutica y el giro lingüístico para dar forma a una filosofía de la intersubjetividad que intenta combinar la facticidad de la apertura de sentido y la comprensión histórica del mundo de la vida con la idealidad[12] inherente a las pretensiones de universalidad de la hermenéutica y la crítica del lenguaje. Sin embargo, apenas hemos mencionado el bagaje teórico del que se nutrió Apel. Ahora es necesario analizar qué es lo que hace con la

[11] Para Gadamer, aún más, el lenguaje es el hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica, pues aquél posibilita la interpretación a partir de la apertura de sentido: "el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo: la humanidad originaria del lenguaje significa, pues, al mismo tiempo la lingüisticidad originaria del estar-en-el-mundo del hombre". Hans-Georg Gadamer, *Verdad y Método*. Trad. de Ana Agud Aparicio y Rafael de Agapito. Salamanca, Ediciones Sígueme, l977, p. 531.

[12] El término "idealidad" no debe entenderse en el sentido hegeliano de la realización del concepto ni mucho menos como la postura ingenua según la cual el ser es producto de la conciencia, sino que por "idealidad" entiendo la posibilidad de la autorreflexión de distanciarse de las condiciones fácticas en las que se encuentra. Se refiere a las condiciones formales y universales, ya no relativizables históricamente de la racionalidad del conocimiento, el entendimiento lingüístico y la acción.

tradición, cómo la critica y transforma abriéndole brecha a la ética.

Más allá de la tradición: hacia la hermenéutica crítica-trascendental

Apel considera como fundamental el giro de la ontología hermenéutica que ponía de manifiesto la pertenencia del ser humano al ser —es decir, a la temporalidad— lo cual se expresa en toda comprensión y apertura de sentido. Sin embargo, encontró serias deficiencias en este giro hermenéutico que hacían necesaria una reilustración filosófica; pues tal parecía que el olvido del ser se había subsanado al precio del olvido del logos porque desde el punto de vista de la temporalidad del ser, al privilegiar la comprensión de contextos culturales concretos, se pierde todo punto de contacto con cualquier principio racional de crítica. Ante tal situación intenta una reilustración filosófica sin desechar el legado hermenéutico, lo cual no debe entenderse como una reunificación —al estilo hegeliano— del concepto de *ser* y *logos*, pues en Apel no está presente una racionalidad de lo real que se explicite a lo largo de una teodicea, sino que se limita a indicar que los elementos del logos intersubjetivo están presupuestos en nuestra comprensión del ser, pero esa presencia no significa identidad. La estrategia de Apel es elaborar una hermenéutica crítica-trascendental que combine la finitud e historicidad de los presupuestos de la autocomprensión humana con el carácter de universalidad y racionalidad de la autorreflexión. La reflexión no se disuelve en el ser, por el contrario, potencia su comprensión, con lo que se pretende recuperar el enfoque normativo. El propósito es construir una racionalidad hermenéutica con base en la idea de que en la relación intersubjetiva el criterio de racionalidad está dado por el acuerdo entre participantes que intercambian aportaciones y objeciones para llegar a un acuerdo intersubjetivamente válido con base en el mejor argumento.

A) Hermenéutica y el Asalto a la razón

En primer lugar, Apel objeta a la ontología hermenéutica el hecho de pensar los "privilegios" ontológicos de la comprensión en detrimento de todo punto racional de crítica. Desde el punto de vista del *a priori* de la facticidad, toda pretensión de validez —en el campo normativo o en el de la verdad— no puede autojustificarse, sino que su legitimidad está en función del ser temporal, del destino del ser. Esta relativización del logos no sólo imposibilita la validez universal de principios normativos, puesto que no los hace aparecer como fatuos y hasta sospechosos de las peores atrocidades, pues cuando la perspectiva hermenéutica se enfrenta con el dolor, la contingencia de los valores y la voluntad de poder como el armazón del orden social, entonces a toda ética deontológica de principios (o cualquier otro baremo formal y universalista) se le acusa de totalitario, de negar los derechos de lo no-idéntico y lo contingente. A esta postura Apel contesta —atinadamente a mi juicio— que el "remedio" termina por ser peor que la enfermedad porque nos quedamos ante un vacío normativo en el que "todo vale" y en el que la única actitud intelectual plausible es comprender cada vez más horizontes culturales distintos, pero sin poder discriminarlos moralmente so pena de cometer "violencia hermenéutica". Desde esta posición, una golpiza a indocumentados mexicanos y un movimiento social por la democracia son tanto igualmente comprensibles como normativamente inconmensurables. Como escribe Apel:

> De este modo, el pensamiento se hace dependiente del acontecer histórico temporal de la diferencia óntico-ontológica, no sólo en el hecho de no poder prescindir del sentido lingüísticamente abierto y diferencialmente articulado, sino también en su pretensión de validez intersubjetiva universal [...] Dicho de otro modo: en mi opinión, en la filosofía de Heidegger no hubo nunca una instancia de fundamentación racional de un principio normativo universalmente válido que hubiera podido protegerla de la entrega total al Kairós.[13]

[13] K.O. Apel, *La transformación de la filosofía*. vol. 2, pp. 80-81.

O, en otras palabras, una postura hermenéutica radical carece de cualquier orientación normativa deontológica al futuro, por lo que mece en la inmediatez fáctica de la tradición y de los usos y costumbres aceptados.

En segundo lugar, este "asalto a la razón" conduce a la hipóstasis del prejuicio y las formas de vida. Todo juicio previo determinado histórica y socialmente, lejos de ser un obstáculo para la comprensión es, según la hermenéutica, la condición que hace posible tal comprensión; lo mismo ocurre con las formas de vida, las cuales son las que dan sentido a las reglas reconocidas como válidas cotidianamente. No es casual que este tipo de tesis (inspiradas en Wittgenstein y Gadamer) sirvan de bandera para los "deconstructores" del sujeto, pues les permite diluirlo en la tradición histórica o en las prácticas de una forma de vida. Pero esta divinización de la facticidad histórica, al negar radicalmente el papel que desempeña la subjetividad, niega también la libertad y responsabilidad del sujeto moral para elegir una comprensión correcta de una inadecuada, y con ello transformar la comunidad histórica concreta. Veamos como esta hipóstasis del prejuicio conlleva una renuncia a nuestra responsabilidad como sujetos de la historia:

> En realidad no es la historia la que nos pertenece, sino que somos nosotros los que pertenecemos a ella [...] la lente de la subjetividad es un espejo deformante. La autorreflexión del individuo no es más que una chispa en la corriente cerrada de la vida histórica. Por eso los prejuicios de un individuo son, mucho más que sus juicios, la realidad histórica de su ser.[14]

Apel critica severamente esta tesis radical de la hermenéutica en la que el prejuicio aplasta la autonomía, ya que considera, por un lado, que el prejuicio y la pertenencia a un juego de lenguaje específico obnubila el potencial crítico de la comprensión; y, por otro, soslaya la capacidad de la reflexión para distanciarse (por ejemplo, mediante ideas regulativas) de su propia circunstancia y evaluarla a la luz de

[14] H-G. Gadamer, *op. cit.*, p. 344.

principios formales universalmente válidos: la autorreflexión puede irrumpir en la monotonía del círculo hermenéutico. Es decir, la aparente incapacidad de trascender la inmanencia de la tradición y el prejuicio se basa en la deficiencia de cierto enfoque hermenéutico y no en una carencia propia de la comprensión, esa carencia común a Heidegger, Wittgenstein y Gadamer consiste en que:

> [...]ninguno de estos pensadores o ninguna de estas posiciones se cuida de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del sentido de sus propias pretensiones de validez ni de limitar de antemano, mediante tal reflexión trascendental y crítica del sentido, su intento de explicar externamente las pretensiones de validez de la razón teórica y práctica.[15]

En tercer lugar, las dos deficiencias previas del giro hermenéutico conducen a la paralización del juicio moral que habíamos esbozado antes, pues si bien los elementos hermenéuticos son imprescindibles para la formación de la conciencia moral en el sentido de que no es pensable ningún tipo de relación ética al margen del mundo de la vida mediado lingüístico-culturalmente esos mismos elementos no pueden cargar a cuestas con la fundamentación racional de la ética porque al enfatizar la historicidad del ser social confunden la distinción entre génesis y validez de la norma, si no es que esta última termina por perecer avasallada por el peso del prejuicio. El problema es el siguiente:

> [...]no puede haber ningún principio de la razón práctica racional universalmente válido y al tiempo aplicable a la vida más allá de lo convencional, pues lo que hemos denominado logos, ratio, razón, fundamento, validez, principios, etc., se ha mostrado como primordialmente relativo en relación al ser temporal.[16]

Esta situación surge porque la heurística del giro hermenéutico puede poner muy bien de manifiesto la génesis de

[15] K-O. Apel, *La transformación de la filosofía*, vol. 2, p. 86.
[16] *Ibid.*, p. 82.

los principios normativos, la cual está indudablemente determinada por factores históricos, culturales, políticos, etcétera, pero no puede dar cuenta de la validez de las máximas de acción —el porqué de la obligatoriedad de esas normas y no otras, el porqué una vez originadas y elegidas se les considera las más racionales— la cual no constituye una casuística directamente extraída de las formas de vida, sino que prescribe mediatamente la acción por medio de principios formales. La falta de esa distinción conduce a la parálisis del juicio moral debido a la incapacidad de superar el relativismo cultural mediante principios normativos que se distancien de la comprensión del propio horizonte histórico.

B) La hermenéutica crítica trascendental

La solución a estos problemas no puede ser otra que una reilustración filosófica desde una hermenéutica crítica trascendental. Por un lado, la necesidad de una hermenéutica crítica de las ideologías se basa en que, contrario a las posturas de Heidegger y Gadamer, la comprensión de una tradición cultural está distorsionada por las relaciones de poder existentes que manipulan el imaginario social para mantener su dominio, lo que la crítica de las ideologías pone al descubierto es que si bien la pertenencia a una tradición histórica y el juicio previo son presupuestos indispensables para nuestra autocomprensión también son elementos que distorsionan la interpretación que hacemos de nosotros mismos y nuestra sociedad al presentar las relaciones de poder como si fueran naturales y simétricas. Apel señala la incorporación de la crítica de las ideologías a la hermenéutica:

> La hermenéutica pura no tiene en cuenta que la realidad social, vivida en la praxis técnica y política-económica no se manifiesta ni suficiente ni adecuadamente en el "espíritu objetivado" de la tradición lingüística, en el más amplio sentido. Precisamente a la luz de un compromiso ético-nor-

> mativo, el "espíritu objetivado" interpretable hermenéuticamente, puede y debe ser puesto en cuestión por la crítica de las ideologías.[17]

Es decir, la precomprensión, la apertura a un horizonte de sentido, características de la hermenéutica, no bastan para asegurar la validez de sus contenidos, por lo que se requiere reincorporar la pregunta por la validez del sentido para que se pueda distinguir una comprensión adecuada de una inadecuada mediante un criterio regulativo del proceso cognoscitivo de la comprensión que sirva de punto arquimédico desde el cual criticar las comprensiones viciadas por los prejuicios o los intereses de clase. Así pues, por otro lado, es necesario que la hermenéutica crítica de las ideologías sea también una hermenéutica trascendental que se pregunta por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y la acción haciendo que estos últimos no sólo aparezcan como históricamente comprensibles, sino también como progresivos o degenerativos. En este punto el hermeneuta radical podría objetar que el propósito de Apel está viciado de origen, pues la comprensión hermenéutica es axiológicamente neutral y el concepto mismo de "hermenéutica trascendental" es contradictorio, pues pretende reconciliar la facticidad del ser con la idealidad de la razón, siendo esta última una categoría cosificante que pretende reducirlo todo a un esquema rígido.

A esta objeción Apel responde que no hay tal contradicción porque él no está pensando a la razón en términos sustancialistas ni en términos instrumentales y estratégicos, sino que él piensa la relación entre ser y logos en el sentido de que los elementos mediante los que comprendemos la acción humana presuponen ya siempre principios que norman la comprensión correcta. Es pues, un intento de encontrar en la abigarrada sucesión de formas de vida un principio filosófico racional y universal que esté presupuesto en cada una de ellas y que nos permita reconstruir

[17] K-O Apel, *La transformación de la filosofía,* vol. 2, p. 369.

crítica y normativamente cada horizonte de comprensión para saber cuándo se introducen elementos ideológicos ajenos a una autocomprensión correcta.

La estrategia específica de Apel consiste entonces, en replantear una autodiferenciación de la razón que muestre que es posible recuperar un concepto de logos distinto a la parcial razón instrumental-estratégica, de tal manera Apel distingue entre entendimiento (*Verstand*), que abstrae a los objetos de la totalidad del mundo de la vida, y razón (*Vernunft*), que versa sobre los universales del diálogo que condicionan las posibilidades de génesis y validez del conocimiento y la acción.[18] Se trata entonces de buscar un tipo de racionalidad que ni el relativismo hermenéutico ni el criticismo ideológico puedan objetar, y que a la vez denuncie las pretensiones de absolutización de formas parciales o particulares de racionalidad (por ejemplo, la racionalidad estratégica). Es decir, para que la hermenéutica sea metodológica y normativamente relevante es necesario que esté vertebrada por un principio de racionalidad que se pregunte por los criterios intersubjetivamente válidos del posible progreso en la comprensión; se trata de una racionalidad hermenéutica, la cual pertenece al ámbito pragmático, mediante la cual los sujetos del mundo de la vida se consideran recíprocamente no como objetos, sino como sujetos entre los que existe un entendimiento mínimo y que aspiran a alcanzar un acuerdo.

En segundo lugar, el movimiento de Apel es situarse en un punto básico desde el cual apoyar ese nuevo tipo de racionalidad: ¿dónde encontrar esos presupuestos racionales? Apel responde que los elementos racionales de la comprensión hermenéutica se encuentran ya siempre presupuestos en el mundo de la vida cotidiana; esto es, el acuerdo inter-

[18] Hay que aclarar que Apel —y buena parte de la filosofía alemana contemporánea— se muestra renuente al empleo del término "razón" (*Vernunft*) como un absoluto o totalidad, pues se corre el riesgo de pensar lo racional en un sentido sustancial. En cambio, Apel prefiere el término "racionalidad" (*Rationalität, Vernünftigkeit*) que aglutina distintos usos de la razón (instrumental, ética, hermenéutica, etcétera) en torno al hecho de que todos requieren pensarse desde condiciones de posibilidad para el cumplimiento de pretensiones de validez.

subjetivo en el que se gesta la comprensión depende del reconocimiento, aunque sea implícito, de normas que regulan tanto la reconstrucción hermenéutica del devenir histórico como las reglas de formación del consenso. De tal manera, para que la hermenéutica crítica-trascendental responda a la pregunta por la posibilidad de la comprensión tiene que estar guiada por un principio regulativo del proceso cognoscitivo en la comprensión, el cual es de índole ético porque sólo podemos discernir críticamente entre distintos horizontes de sentido si presuponemos que el reconocimiento ético y el respeto de los derechos de todos los posibles afectados está en la base del acuerdo intersubjetivo. Hay, pues, un *continuum* entre la racionalidad hermenéutica y la racionalidad crítica: ambas presuponen la intersubjetividad como instancia generadora de sentido y la comprensión como principio metodológico, pero sólo esta última constituye el punto irrebasable desde el que se constituyen los demás tipos de racionalidad,[19] pues en las condiciones de sentido, en ese "nosotros" respecto al cual no se puede ir más allá, Apel descubre un principio normativo fundamental que prescribe categóricamente el reconocimiento recíproco de los interlocutores de una argumentación. Así, la hermenéutica crítica trascendental es normativa:

> [...]en la línea de una hermenéutica normativamente no neutral, quisiera mantener, en primer lugar, lo siguiente: quien desee comprender las acciones humanas (incluidos los 'actos de habla'), debe comprometerse comunicativamente —al menos, heurísticamente— en el sentido de asumir la responsabilidad común por las intenciones de la acción.[20]

[19] "Taxonómicamente" hablando el punto de vista más alto de los tipos de racionalidad en la teoría apeliana lo ocupa la racionalidad trascendental, la cual posibilita todas las demás al fundamentar los alcances de sus pretensiones de validez; algo así como la reflexión misma buscando sus condiciones de posibilidad. *Sin embargo,* en el plano sustantivo el primer lugar *lo ocupa la* racionalidad ética, pues ella es el punto irrebasable sobre el que se articulan los demás tipos de racionalidad.

[20] *Ibid.,* p. 365.

No se puede asumir la distanciación total, el intérprete es ya un participante porque lo que él trata de comprender no es un objeto, sino otro sujeto o una intersubjetividad, por lo que también tiene que asumir una postura crítica ante las interacciones que comprende.

En tercer lugar, Apel articula el momento hermenéutico y el ético (o mejor dicho, esclarece su continuidad) mediante el postulado de autoconstitución de las ciencias reconstructivas, el cual consiste en que:

> '[...]el *a priori* argumentativo, en tanto *a priori* metodológico de todas las reconstrucciones científicas de la historia, debe corresponder a un factum contingente de la historia. Significa esto que una reconstrucción adecuada de la historia debe contemplar, cuando menos, la posibilidad de que sus propios presupuestos respondan a un desarrollo histórico.[21]

Se mantienen los principales postulados de la comprensión hermenéutica: la superioridad virtual del *interpretandum*, la primacía del juicio del intérprete y la temporalidad de toda apertura de sentido, pero se le impone una exigencia de revisión reflexiva que no pertenece a los resultados empíricos de las ciencias hermenéutico-reconstructivas, sino a sus condiciones de posibilidad las cuales ponen de manifiesto que los sujetos, en tanto dotados de competencia comunicativa pueden cerciorarse de los presupuestos éticos que condicionan trascendentalmente la validez de los argumentos. Hemos llegado entonces a un punto en que el método hermenéutico solo no basta a la hora de su aplicación; el camino apeliano tiene que fundamentar su hermenéutica crítica-trascendental en un método que permita la universalización del principio ético. Ese método es la pragmática trascendental del lenguaje.

[21] K.O. Apel, "La situación del hombre como problema ético" en Xabier Palacios y Francisco Jarauta, coord., *Razón, ética y política*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 29.

Filosofía trascendental y pragmatismo

La reflexión trascendental, de cuño kantiano, es el principio filosófico mediante el que Apel trata de hacer valer la universalidad y ultimidad del logos en los contextos particulares y temporales de la interpretación del sentido indagando los presupuestos apriorísticos de la razón. Sin embargo, este compromiso con la filosofía trascendental no regresa a Apel a una etapa prehermenéutica y solipsista, porque, a diferencia de Kant, Apel esclarece el concepto de racionalidad mediante el concepto de lenguaje.

En virtud de este giro lingüístico, es el lenguaje y no la conciencia —que constituye la condición de posibilidad del sentido y de la validez del pensamiento— con lo que se mantiene el horizonte trascendental pero sin fundarle en la forma general de la subjetividad solipsista. Así, la filosofía trascendental kantiana que se preguntaba cómo eran posibles los juicios sintéticos *a priori* se transforma en la pregunta acerca de cómo se puede reflexionar, con ayuda del lenguaje intersubjetivamente válido, el lenguaje como condición de posibilidad del uso de la razón. Se trata de poner en marcha la autorreflexión, propia de la filosofía trascendental clásica, sustituyendo el "yo pienso" por el "nosotros argumentamos". De tal manera, Apel se salva del solipsismo a la vez que recupera la reflexión trascendental para la hermenéutica mediante un movimiento de dos pasos: por un lado, una transformación pragmática de la filosofía trascendental de Kant; y, por otro, una transformación trascendental de la pragmática del lenguaje. Mediante la realización simultánea de ambas tareas Apel pretende alcanzar la revitalización del proyecto ilustrado: basar su hermenéutica trascendental crítica de las ideologías —y con ella su teoría consensual de la verdad y, sobre todo, su ética— en una fundamentación filosófica última. Vayamos por partes.

Transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental

A) Características y necesidad de la reflexión trascendental

Según Apel, la importancia que tiene la reflexión trascendental para una reilustración filosófica consiste en que nos sitúa en el plano específico del logos filosófico y de sus exigencias de verdad, validez, intersubjetividad y autojustificación. A diferencia de la reflexión empírica y del círculo hermenéutico, la reflexión acerca de las condiciones de posibilidad del pensamiento aporta una actitud autorreflexiva en la cual la manifestación de lo tematizado y la tematización misma se realizan de manera concomitante sin salirse del lenguaje ni del mundo. Esta reflexión:

En tanto filosófico trascendental, se distingue de todas las teorías empíricas en el sentido más amplio, por el hecho de que tiene que poder dar cuenta reflexivamente de su propia racionalidad. Ello significa, entre otras cosas, que tiene que realizar sus autocorrecciones [...] por lo menos no sólo sobre la base de criterios de evidencia empírica sino siempre también sobre la base de un presupuesto reflexivo de certeza que no tiene sentido cuestionar.[22]

La reflexión trascendental proporciona así una comprensión inmediata de su validez universal. Las condiciones de posibilidad no son el resultado de una teoría empírica, sino que se sacan a la luz reflexivamente, en cuanto elementos que no pueden negarse sin hacer ininteligible la negación misma (lo que más adelante veremos como "autocontradicción performativa"), sin esas condiciones todo hecho carecería de sentido y sería absurdo. Así como Kant, Apel cree que mediante el método trascendental la racionalidad se revela como un hecho para sí mismo. Sin embargo, aquí puede surgir la objeción de que esa inflexión del pensamiento so-

[22] K.-O. Apel, *Estudios éticos*. Trad. de Carlos de Santiago. Barcelona, Alfa, 1986, pp. 15-16.

bre sí mismo es un hecho de y para la conciencia subjetiva que pone entre paréntesis la intersubjetividad del mundo humano, y que consigue la validez universal al precio del solipsismo. Apel es consciente de esta dificultad y para superarla se ve obligado a violar la letra de la reflexión trascendental kantiana para serle fiel a su espíritu: su estrategia consiste en asumir las críticas que desde cierta vertiente del giro lingüístico se han hecho contra la base egológica de la reflexión trascendental para posteriormente mostrar que la validez de esas posturas depende del reconocimiento de condiciones de posibilidad no empíricas, sino trascendentales aunque en un sentido intersubjetivo. De tal forma, la revitalización apeliana de la filosofía trascendental se basa en "la posibilidad de una reflexividad de los argumentos filosóficos que no está referida ni empírica-lógicamente ni mentalista-trascendentalmente [...] sino, en el discurso público, a la propia pretensión de validez universal".[23] Y esto sólo es posible si se sustituye el paradigma de la conciencia por el giro lingüístico de la filosofía analítica.

B) La "logic of science" y más allá del sujeto

Hemos visto que la dilucidación de la racionalidad sólo es posible desde el punto de vista de la reflexión trascendental, la cual, no obstante, no puede pensarse ya como una instancia subjetiva privada sino como parte de un proceso intersubjetivo, lo que a su vez obliga a sustituir la legalidad del entendimiento por la legalidad estructural del lenguaje. Ahora bien, ¿en qué sentido es el lenguaje una instancia trascendental?, la respuesta de Apel consistirá en mostrar que no existe una esfera prelingüística del conocimiento que responda a la validez intersubjetiva de los conceptos. Esta transformación exige pasar de la "lógica" que se preguntaba por las garantías de validez del conocimiento científico mediante el análisis de la conciencia a la "logic

[23] *Ibid.,* p. 18.

of science" de inspiración analítica que también se pregunta por las condiciones de validez del conocimiento científico, pero sin hacer referencia a ningún sujeto (ni empírico ni trascendental) sino haciendo hincapié en la lógica formal del lenguaje. Con ello, la moderna "logic of science" elimina al sujeto como punto arquimédico de la reflexión filosófica, queda fuera todo rastro de psicologismo o de objetividad de conocimiento referido a una conciencia en general. En su lugar, el nuevo sustrato de reglas *a priori* de la validez del conocimiento son la sintaxis lógica y la semiótica, de tal manera la validez objetiva del conocimiento se refiere a la consistencia lógica de las proposiciones y su verificación empírica sin tener que pasar por el sujeto:

> [...] la función trascendental del sujeto es sustituida por la de la lógica del lenguaje científico: la lógica del lenguaje y la comprobación empírica de los enunciados o de los sistemas de enunciados ocupa, pues, conjuntamente el lugar de la lógica trascendental de la experiencia objetiva kantiana.[24]

Apel comienza la transformación lingüística de la filosofía trascendental aceptando, junto con la "logic of science" que el conocimiento válido no depende de ninguna base egológica substancial, sino que las condiciones de posibilidad de validez del conocimiento se expresan en proposiciones lingüísticas y a ellas tenemos que analizarlas si queremos realizar una crítica del conocimiento. La aportación que Apel reconoce en la semiótica y la onto-semántica es poner de manifiesto que las condiciones intersubjetivas de la interpretación del mundo están dadas por signos.

C) Más allá de la "logic of science": la semiótica trascendental

No obstante sus aportaciones, Apel le objeta a la "logic of science" el hecho de que sólo considere dos dimensiones

[24] K.O. Apel, *La transformación de la filosofía.* vol. 2, p. 150.

semióticas: el aspecto sintáctico (que se refiere a la estructura del signo y su relación con otros elementos de la proposición) y el aspecto semántico (acerca de la relación del signo con su objeto referido). El problema es que estos dos aspectos por sí solos no pueden reconstruir totalmente las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento objetivo; el cálculo proposicional, por ejemplo, puede mostrarnos cuando una proposición es tautológica, contingente o contradictoria, pero es incapaz de decir cuáles son los criterios para asignar los valores de verdad o falsedad de las proposiciones, quizá un verificacionista objetará que el valor de verdad depende de las relaciones entre los signos con sus referentes empíricos (aspecto semántico), pero no puede explicarnos —a menos de caer en el platonismo— cómo es que los signos se relacionan con los objetos y cómo es que esas relaciones son susceptibles de validez intersubjetiva. Para Apel, el problema consiste en que la "logic of science" evita el solipsismo al precio de caer en una "falacia abstractiva" que prescinde de la dimensión pragmática del signo (la interpretación que un hablante hace del signo para otro hablante), la cual unifica y da sentido a los aspectos sintácticos y semióticos:

> Se comete una falacia similar cuando los filósofos, bajo la presuposición de tal confusión, sostienen que la idea de verdad puede pensarse como una idea semántica, puramente-lógica; esto es, haciendo abstracción de la idea (pragmático. trascendental) de que hay pretensiones de verdad humanas e, involucradas en estas, anticipaciones necesarias de un consenso posible de todos los sujetos que argumentan acerca de esas pretensiones de verdad.[25]

No podemos prescindir del aspecto pragmático de los signos como si se tratara de una variante sociológica aleatoria o de psicología de las masas, sino que Apel, remitiéndose a Charles S. Peirce, sostiene que el aspecto pragmático, representado por la comunidad de investigadores, articula los aspectos sintáctico y semántico porque el acuerdo previo de

[25] K.O Apel, "Types of rationality today", en Théodore Geraets, ed., *Rationality today*. Ottawa, University of Ottawa Press, 1979, p. 316.

los intérpretes articula la sintáctica de los signos y constituye la semántica de los signos mediante el uso. Podemos resumirlo en dos puntos:

1) La validez de los enunciados básicos de las teorías científicas es el acuerdo intersubjetivo de los científicos. Tienen que ponerse de acuerdo sobre la interpretación pragmática del lenguaje científico.

2) El lenguaje formalizado de la ciencia no puede caminar en el vacío. Los enunciados científicos sólo son posibles desde un marco intersubjetivo. La dimensión pragmática, pues, desempeña el papel del sujeto trascendental kantiano, simplemente que en una dimensión semiótica (referida a signos). Así pues, la semiótica trascendental de Apel parte de la tesis, común a Peirce y Morris, de que la función sígnica o semiosis tiene una estructura triádica: el signo mismo, el objeto denotado y el intérprete del signo; pero el alemán introduce el punto de vista de la reflexión trascendental ya que nuestro saber de objetos está siempre mediado por la estructura semiótica del conocimiento y la argumentación y, por ende, ésta no puede tematizarse filosóficamente como un objeto semántico, sino como la condición de posibilidad de la descripción de algo.

D) La unidad de la interpretación: la dimensión pragmática de la génesis de todo conocimiento

Mediante la apertura a la dimensión semiótica, la kantiana unidad trascendental de la apercepción en la que se sintetizan todas las representaciones se sustituye por la unidad de la interpretación que realiza una comunidad de investigadores, la cual Apel amplía a la totalidad de la comunidad de hablantes. La objetividad del conocimiento cambia de base: se desplaza del "yo pienso" al "nosotros argumentamos" porque la semiótica es condición trascendental de posibilidad del saber mediado por signos y no un posible objeto de la función semántica de referencia, por lo

que no puede objetivarse. Es decir, la unidad trascendental de la interpretación del mundo sólo es posible desde una comunidad de hablantes, la dimensión pragmática, que desempeña una función trascendental en tanto intercambian sus pretensiones de verdad y validez, ligadas a proposiciones, argumentos, sistemas lingüísticos que pueden ser confirmados, refutados o discutidos por cualquier miembro de la comunidad de hablantes. Sin esa unidad de la interpretación ninguna forma lógica o sintaxis lógica de las proposiciones puede mostrar la validez de los términos y su interpretación, sólo podrían pensarse como elementos contingentes en el proceso lingüístico. La semiótica trascendental es la condición de posibilidad de la interpretación del mundo intersubjetivamente unitaria; esto es, la pragmática condiciona la validez objetiva del conocimiento. Esto no tiene que despertar sospechas de metafísica, simplemente significa que somos nosotros mismos —el hecho de que podamos compartir y hacer explícitas nuestras pretensiones de validez mediante el lenguaje— lo que hace posible que los objetos del mundo tengan sentido y cómo lo tienen. De este modo, siempre que argumentamos lo hacemos con la esperanza de alcanzar junto con nuestros interlocutores un acuerdo acerca de la interpretación del mundo, siempre que hablamos acerca de un juego de lenguaje presuponemos la posibilidad de comunicarse con todos ellos. Así pues, la unidad de la interpretación no es sólo un presupuesto, sino también un principio regulativo, un ideal al que tenemos que acercarnos progresiva y asintóticamente.

El sentido de la fundamentación última

Como conclusión de lo expuesto anteriormente, para Apel el rasgo distintivo de la filosofía trascendental, ahora en clave pragmática, consiste en su aspiración a la fundamentación última (*Letzbegründung*), pues el análisis trascendental de las condiciones de posibilidad del *Faktum* de la argumentación debe interpretarse como un análisis de pre-

supuestos irrebasables que, una vez reconstruidos, no pueden negarse con sentido. De acuerdo con ello, Apel sostiene que la pragmática trascendental se transforma en un nuevo paradigma de filosofía primera:

> Pienso, sin embargo, que mediante la transformación del paradigma kantiano y hegeliano de reflexión transcendental, y a través de su encuentro con el paradigma analítico de jerarquías de metalenguajes y metateorías infinitos, que aparentemente carecen de reflexión, que la filosofía de nuestro tiempo debe establecer de nuevo su capacidad para dar una fundamentación definitiva de todos los posibles estándares de racionalidad."[26]

En tanto que la pragmática trascendental se ocupa de reflexionar sobre las condiciones intersubjetivas del conocimiento y la formación del consenso, se exige una fundamentación última de la validez del conocimiento con base en las reglas *a priori* intersubjetivas de un discurso argumentativo; es decir, es un intento de reconstruir de la forma más completa posible las condiciones necesarias de la argumentación humana y las evidencias indubitables sin las cuales no sería posible la comunicación. La importancia que tiene la fundamentación última en la obra de Apel es que entre esos universales del diálogo de los que no se puede ya dudar se encuentran nomas éticas válidas que pertenecen firmemente a nuestra estructura racional y cuyo carácter último no puede ponerse en duda sin renunciar a nuestro carácter de sujetos racionales; esto es, sujetos dotados de competencia comunicativa. En este punto de inmediato aparece la objeción —clásica en esta época desencantada y "postmoderna"— de que no puede defenderse un fundamento último de la totalidad de lo existente o el conocimiento sin caer en el dogmatismo. Sin embargo, como se ha expuesto, Apel introduce un tipo de fundamentación que se distingue de los principales intentos de fundamentación en la historia de las ideas. Habría cuando menos tres mode-

[26] *Ibidem*, p. 314.

los de fundamentación última respecto a los cuales Apel toma distancia: el primero de ellos se ubica en el marco de la metafísica precrítica, el cual entiende el fundamento último como la causa objetiva de los entes, y ese fundamento se concibe a su vez como algo entitativo. El segundo modelo se basa en la evidencia prelingüística de conciencia según en que la certeza inmediata de sí mismo constituye la piedra angular del conocimiento a partir del cual se conoce la objetividad del mundo. El tercer modelo equipara la fundamentación filosófica con la deducción lógica de proposiciones dentro de un sistema axiomático que deriva proposiciones verdaderas a partir de otros elementos que se consideran verdaderos, es decir, la fundamentación tiene la forma de una relación lógica unívoca entre el axioma y su implicación.

Apel se deslinda de la primera variedad de fundamentación porque él no identifica el fundamento con alguna causa substancial; esto es, no trata de elucidar los fundamentos de lo real sino los fundamentos del tener por verdadero, los cuales pertenecen al discurso humano y a las pretensiones de validez que en éste aparecen, no son un sustrato metafísico. Este rasgo intersubjetivo de la fundamentación de la validez de los conocimientos lo distingue de la segunda variedad de fundamentación en tanto que la fundamentación apeliana no se refiere al origen de los conocimientos (la cual, además, nunca podría ser solipsista) sino a las condiciones trascendentales de la validez intersubjetiva de la argumentación. Este rasgo epistemológico separa el pensamiento de nuestro autor del modelo deductivo axiomático de fundamentación porque, según él, ésta no consiste en la deducción por medio de principios indemostrables, sino en sacar a la luz aquellos presupuestos sin los que es imposible la argumentación, y tal fundamentación sólo puede alcanzarse por medio de la autorreflexión. Por último, a diferencia de los demás esfuerzos de fundamentación, el ejercicio apeliano tiene un carácter normativo: si la fundamentación última consiste en el proceso argumentativo de dar razones para mostrar la racionalidad (valga la redundancia) de las

pretensiones de validez cada vez que se cuestionan, entonces la justificación discursiva de tales pretensiones presupone normas éticas que regulan críticamente la comunicación e interacción prácticas cotidianas.

Así pues, Apel muestra que algo que no puede fundamentarse ya mediante nada anterior sin petición de principio, porque está presupuesto en toda argumentación, pero en consecuencia tampoco puede refutarse mediante argumentos sin autocontradicción. Se ha llegado entonces precisamente a un punto más atrás del cual no se puede retroceder mediante la reflexión, y en este sentido se ha llegado a una fundamentación última, y lo que es aún más importante, es la manera en la cual defiende Apel su fundamentación ante el escéptico mediante el criterio de autocontradicción pragmática (o performativa): incurrimos en ella cuando el contenido proposicional de nuestro acto argumentativo niega presupuestos de la parte perfomativa-pragmática (la comunidad real, la comunidad ideal, normas éticas, existencia del mundo, etcétera), porque con ello se cuestiona, no un componente teórico cualquiera, sino las condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido. Por ejemplo, si alguien afirmara "no existe ninguna racionalidad lógica. A continuación, argumentaré lógico-racionalmente mi posición", estaría cometiendo una contradicción pragmática al negar las condiciones de posibilidad (la racionalidad que trata de negar) sin las cuales la argumentación sería imposible. Por lo tanto, la autocontradicción perfomativa que surge al pretender negar evidencias paradigmáticas es una muestra de los límites del pensamiento (de ahí el carácter de irrebasable que Apel reclama para su fundamentación) y como prueba de la instancia trascendental de la racionalidad. De lo contrario se carecería de criterios para preferir la argumentación racional y la teoría crítica frente al irracionalismo, el dogmatismo y la violencia.

Podría decirse que, con Wittgenstein, Apel asume que todo lo que tenemos por cierto depende de su validación en

un juego de lenguaje particular, pero contra Wittgenstein [27] sostiene que todo argumento provisto de sentido debe presuponer un juego tal de lenguaje que permita la autorreferencialidad del pensamiento al poner de manifiesto las reglas pragmático-trascendentales de una comunicación ideal, presupuestos sin los cuales todo lenguaje sería imposible.

Esto último posee significado para el ámbito de la moral porque la participación del individuo en el juego trascendental es distinta a su participación en las formas de vida:

> Más bien, en cuanto 'homo sapiens' exitosamente socializado y provisto de competencia comunicativa, tiene por necesidad la constitución de un ser que siempre se ha identificado en forma de esbozo con la comunidad ideal de comunicación y ha reconocido implícitamente las reglas pragmático trascendentales de la comunicación.[28]

Es decir, cuando argumentamos lo hacemos porque presuponemos o, mejor dicho, "anticipamos contrafácticamente" una comunidad ideal de comunicación: una instancia en que todas las controversias se solucionarán de manera racional (dialógica).

Así pues, a partir del presupuesto del acuerdo podemos comprender mejor y podemos criticar a las ideologías que obstaculizan la comprensión adecuada, pues partiendo del *a priori* ideal normativo del acuerdo pueden mostrarse las condiciones materiales objetivas que hacen imposible el acuerdo. Es decir, hay una estructura trascendental de la pragmática de todo lenguaje que es a la vez formal, universalista y normativa que está ya siempre presupuesta en nuestra argumentación: es formal porque no tiene conteni-

[27] El último Wittgenstein sugirió la necesidad de que hubiera algo así como el juego de lenguaje trascendental, y Apel reconoce esa aportación en cierta medida. Para el Wittgenstein de *Sobre la certeza* un marco de referencia no puede justificarse ni probarse que sea correcto, proporciona los límites dentro de los cuales tienen lugar la justificación, la demostración y la duda misma: "Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo jueqo de la duda presupone ya la certeza", L. Wittgenstein, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 1993, parágrafo. 115.

[28] K.O. Apel, "El problema de la fundamentación última. Ensayo de una metacrítica del racionalismo crítico", *Dianoia*, vol. XXI, núm. 21, 1975, p. 170.

dos semánticos sustantivos, simplemente enuncia las condiciones mínimas de inteligibilidad del discurso; es universalista porque no se adscribe a tal o cual juego de lenguaje particular, sino que se trata de un juego trascendental del lenguaje que contiene los presupuestos trascendentales irrecusables de toda comprensión y, por último, es normativa porque esos presupuestos no se refieren únicamente al aspecto sintáctico y semántico del lenguaje, ya que supone el reconocimiento del otro como un interlocutor provisto de derechos para participar en la comunicación, así como también exige la anticipación contrafáctica de la comunidad ideal de comunicación que postula como ideal regulativo la eliminación de los elementos coactivos y de poder que impiden un acuerdo ideal.

El punto importante es que mediante la reflexión de esa competencia comunicativa que se expresa en el aspecto proposicional podemos percatarnos de que cualquier tipo de argumentación presupone reglas y normas de carácter práctico, porque para comprender los distintos actos de habla se debe haber reconocido ya las reglas pragmático-universales que constituyen la condición de posibilidad de que el contenido proposicional de las oraciones sea entendido por otros y provoque una reacción en ellos. Y en tanto esas reglas son la condición de posibilidad de la comprensión en cada discurso argumentativo podemos denominarlas reglas pragmático-trascendentales que no pueden negarse sin autocontradicción performativa, y el punto fuerte de la ética del discurso es que entre esas reglas se encuentran normas éticas que hemos siempre reconocido, aunque sea implícitamente, sin los cuales la comunicación sería fútil y hasta inconcebible: son las normas de una comunidad ideal de comunicación que de manera necesaria se anticipa contrafácticamente en cualquier discurso argumentativo serio. Entre esas normas está la del reconocimiento recíproco de personas como pares iguales dotados de derechos con base en los cuales pueden expresar sus opiniones en la comunidad real de comunicación. Así pues, podemos localizar al menos tres presupuestos éticos implícitos en nuestros actos

de habla: el primero de ellos es el de la intersubjetividad capaz de alcanzar un consenso, es decir, la validez de las normas se remite a la justificación dentro de una comunidad de comunicación; el segundo de ellos es el de la autenticidad y transparencia como imperativos, pues la mentira, hace imposible alcanzar un acuerdo racional basado en los mejores argumentos; y el tercer presupuesto se refiere al reconocimiento mutuo de todos como interlocutores provistos de los mismos derechos. En esos presupuestos está la razón de ser de la ética del discurso, hallar normas fundamentales de la ética en las condiciones *a priori* de toda argumentación:

> Porque la posibilidad de una fundamentación última racional de la ética que no se reduzca [...] a la racionalidad estratégico-instrumental al servicio del interés propio, sino que recurra —con Kant— a una razón práctico-ética *sui generis*, descansa —y esta es la tesis central de la ética discursiva— en la racionalidad consensual-comunicativa, presupuesta ya en el uso del lenguaje.[29]

Y esas normas éticas que, en principio, pueden ser reconocidas por cada argumento serio, que constituyen la metanorma que exige resolver las disputas prácticas mediante la formación de consenso, cuya validez y universalidad dependa de la libre aceptación racional de sus consecuencias por parte de todos los afectados y cuya participación se basa en su reconocimiento como seres provistos de competencia comunicativa que aportan argumentos en el proceso de constitución de la comunidad de comunicación.

[29] K.O. Apel, "¿Límites de la ética discursiva?", en Cortina, *op. cit.*, p. 257.

BIBLIOGRAFÍA

@

APEL, K.O. (1979),” Types of rationality today”, en: Geraets (ed.), *Rationality today*, Ottawa University Press, pp. 307-340.

——————————| (1986), *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa.

——————————| (1988), *La transformación de la filosofía*, vols. I y II, Taurus, Madrid.

——————————| (1989) “La situación del hombre problema ético” en: Palacios y Jarauta, (eds.), *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, pp. 23-46.

——————————| (1994), “Narración autobiográfica del proceso filosófico recorrido con Habermas”, en: E. Dussel, E. (comp.), *Debate en torno a la ética del discurso de Apel,* Siglo XXI-UAMI.

——————————| (1995), “¿Vuelta a la normalidad?”, en K.O.Apel (et al.), Ética comunicativa y *democracia*, Barcelona, Crítica, pp. 70-118.

CORTINA, A. (1995), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.

GADAMER, H. G. (1977), *Verdad y Método,* Salamanca, Sígueme.

LEVINAS, E. (1993), *Entre nosotros*, Valencia, Pre-textos.

RAWLS, J. (1971), *A theory of justice*, Belknap, Harvard.

SÁEZ Rueda, L. (1995), *La reilustración filosófica de Karl-Otto Apel*, Granada, Universidad de Granada.

——————————| (ed.), (1995), *Discurso y realidad.*, Madrid, Trotta.

La Ética del Discurso: la propuesta de Karl-Otto Apel

@

Gustavo Leyva
Departamento de Filosofía,
Universidad Autónoma Metropolitana - Unidad Iztapalapa

I

Bajo la denominación genérica "Ética del Discurso" han sido comprendidas una serie de propuestas orientadas a la fundamentación de la ética que toman como su punto de partida una serie de presupuestos comunes provenientes inicialmente de la filosofía teórica que subrayan el papel central del lenguaje y de la argumentación en el surgimiento, desarrollo y fundamentación del conocimiento. Estas propuestas buscaron en un segundo momento desarrollar y aplicar estos mismos presupuestos en el ámbito de la filosofía práctica. Las líneas fundamentales de la Ética del Discurso se plantearon hacia finales de los años sesenta y principios de los setenta, ante todo por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, ambos profesores de la Universidad de Fráncfort, así como por sus discípulos. Como se sabe, Apel y Habermas se conocieron durante sus estudios en la Universidad de Bonn donde se formaron con filósofos como Erich Rothacker y bajo el influjo de la fenomenología de Husserl y del pensamiento de Heidegger. Sin embargo, a finales de los años cincuenta y en los años sesenta Habermas se aproximó en forma decidida al pensamiento de la Escuela de Fráncfort a través de Theodor Adorno y Max Horkheimer. Ello llevó a Habermas a aproximarse y a asumir críticamente la herencia del marxismo occidental al

igual que una orientación política muy próxima a la socialdemocracia alemana. A diferencia de Habermas, Apel mantuvo siempre una distancia con respecto a Horkheimer y Adorno y, a pesar de haberse socializado filosóficamente en una atmósfera impregnada por la política (la experiencia del Nacionalsocialismo, la "reeducación alemana" impuesta por las potencias vencedoras de la Segunda Guerra), el pensamiento de Apel no estuvo inicialmente influido directamente por la política.

Es claro, sin embargo, como Habermas mismo lo ha reconocido, que sin el conocimiento personal y sin la influencia filosófica de Karl-Otto Apel, Habermas no podría haberse aproximado al pensamiento de Charles Sanders Peirce ni experimentado en forma tan decidida el influjo del llamado "giro lingüístico" de la filosofía en el siglo XX, al que Apel dedicara su monumental recolección de ensayos *Transformation der Philosophie* (1972-1973). Apel y Habermas colaboraron en forma muy estrecha durante la estancia de ambos en la Universidad de Fráncfort. Apel fue profesor en esta Universidad desde 1972 hasta 1990 y Habermas, tras una interrupción por cerca de diez años, trabajó también en ella desde 1983 hasta 1994. En la Universidad de Fráncfort Apel y Habermas organizaron de manera conjunta varios seminarios y eventos en los que trataron de elaborar reflexiva y críticamente tanto sus diferencias como sus coincidencias.

Las diversas variantes de la Ética del discurso se caracterizan por su crítica al naturalismo, a las pretensiones del objetivismo y a la incapacidad de uno y otro por comprender adecuadamente el carácter de la validez de las normas morales; al mismo tiempo, ellas comparten como trazo común su crítica a toda tentativa por fundamentar a la ética en alguna forma de metafísica o en el recurso a la tradición en la que se encuentran situados los agentes éticos. Es por ello que coinciden en su crítica a toda forma de aristotelismo vinculado siempre al *ethos* y a las normas válidas implícitas en una forma *particular* de vida al igual que a las tentativas de corte utilitarista que son incapaces de ofrecer una com-

prensión y fundamentación adecuadas del carácter universal de los principios éticos. Para la comprensión y fundamentación de la *Ética del discurso*, tanto de Apel como de Habermas remiten así a ideas centrales planteadas por Kant y reformuladas con ayuda de los recursos filosóficos suministrados por Charles Sanders Peirce lo mismo que por Ludwig Wittgenstein, John L. Austin y John Searle. En efecto, un rasgo común de todos estos pensadores es el haber localizado las estructuras fundamentales de la razón humana en el lenguaje y, más específicamente, en la argumentación en la que, de acuerdo con Apel y Habermas, se encuentran ya operando una serie de presuposiciones que no pueden ser negadas desde el momento mismo en que un sujeto se inserta en una argumentación. De este modo, tanto Apel como Habermas desarrollan una propuesta de carácter *pragmático-trascendental* según la cual todo sujeto se encuentra ya en el horizonte de su mundo de vida en una serie de actos e intercambios lingüísticos con otros sujetos con los que se entiende sobre el mundo *objetivo*, sobre el mundo *intersubjetivo* de reglas y normas compartidas en común y, al mismo tiempo, sobre sí mismos, sobre su mundo *subjetivo*.[1] Este entendimiento y comprensión del mundo, de los demás y de sí mismos se articula siempre en el ámbito de proposiciones que expresan o bien hechos y estados de cosas en el mundo, o bien se refieren a cuestiones prácticas relativas a las orientaciones últimas de la acción, a los valores, a las preferencias y a las normas morales, o bien proposiciones que se refieren a la sinceridad o autenticidad con las que los sujetos se expresan frente a sí mismos y ante los demás. La Ética del Discurso busca ofrecer una respuesta tanto al escepticismo como al relativismo morales al sostener que no existe ninguna forma de vida sociocultural, ni tampoco ninguna forma de acción —sea ésta individual o colectiva— que no

[1] *Cf.* Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, vol. 1. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1973. 384 pp.; K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Das A priori der Kommunikationsgesellshaft*. vol. 2. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1973. 447 pp.; Jürgen Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1981. 1216 pp. 2 vols.

contenga implícitamente, ya dentro de sí misma, la posibilidad de reflexionar sobre sí misma, de procesar sus conflictos, y de comprenderse a sí mismas sin recurrir a los medios ofrecidos por el lenguaje y la argumentación.[2]

Es justamente este énfasis en el papel central que juega la argumentación como un momento estructurante en el mundo de la vida social y en las formas de vida colectivas, el que ofrece a la vez a los sujetos la posibilidad de volverse reflexivamente y evaluar críticamente sus saberes y sus prácticas, el que suministra a la vez el fundamento teórico que asigna un lugar fundamental al discurso y a la argumentación, subrayando el modo en que los sujetos pueden articular sus necesidades, intereses y orientaciones normativas en el ámbito del lenguaje y procesarlos argumentativamente dando razones en favor o en contra de las pretensiones de validez de cada una de las proposiciones en las que dichas necesidades, intereses y orientaciones normativas se articulan para, de ese modo, poder evaluarlas y dirimirlas racionalmente. Jürgen Habermas ha señalado en este sentido que la Ética del Discurso emprende por ello nuevamente aquel intento que, de acuerdo a él, caracterizaría esencialmente al proyecto de la Ilustración (*Aufklärung*) , a saber: el de "fundamentar una moral secularizada, independiente de los supuestos de la metafísica y de la religión",[3] haciendo así justicia a aquella idea fundamental que ya Kant había expresado en su formulación del imperativo categórico, a saber, que solamente "[...]pueden ser aceptadas como válidas [aquellas] normas que expresen una *voluntad universal* [*allgemeiner Wille*]: tienen que adecuarse, como Kant siempre lo formula, a una 'ley universal [*allgemeines Gesetz*]'".[4] En lo que a continuación sigue y ante todo por razones de espacio habré de centrarme única y exclusivamente en la variante de la Ética del Dis-

[2] *Cf.* J. Habermas, "Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm", en J. Habermas, *Moralbewu*ßtsein und kommunikatives Handeln. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1983, p. 110.
[3] *Ibid.,* p. 53.
[4] *Ibid.,* p. 73.

curso propuesta por Karl-Otto Apel. Para ello me concentraré en dos puntos que considero nodales de ella: a) la "trasformación de la filosofía" planteada por Apel siguiendo a Charles Sanders Peirce y b) la fundamentación de la Ética del Discurso propiamente dicha. Finalmente, haré algunas consideraciones sobre la propuesta ética de este filósofo alemán.

II

a) Karl-Otto Apel nació en el año de 1922 y —esto es de importancia excepcional no sólo en su biografía sino ante todo en su pensamiento— vivió de forma directa la "catástrofe nacional de la época de Hitler".[5] En efecto, en 1940, con dieciocho años, en medio de la Segunda Guerra Mundial y en una Alemania gobernada por el Nacionalsocialismo, Apel hizo su servicio militar. Cinco años más tarde, tras la derrota de Alemania en 1945, surgió en él el sentimiento de que "todo aquello en favor de lo cual nos habíamos comprometido era falso".[6] Quizá haya sido este sentimiento y la experiencia histórico-política que lo originó lo que se encuentre a la base de la búsqueda filosófica de Karl-Otto Apel para ofrecer una fundamentación última de la ética. No se trataba, sin embargo, de un problema estrictamente individual, ni tan sólo de una generación; se trataba, más bien, de un problema que atravesaba a una nación entera (Alemania) y, al mismo tiempo, a un continente e incluso a una época entera. Ello conduciría a Apel a interrogarse por los fundamentos de la propia tradición y de la propia época para avanzar en una fundamentación de la ética en el sentido en que más adelante se abordará.

Ya desde inicios de los años sesenta, en su escrito de habilitación *Die Idee der Sprache in der Tradition des Huma-*

[5] K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionell Moral.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1988, p. 371.
[6] *Ibid.,* p. 373ss.

nismus von Dante bis Vico,[7] Apel comenzó una reflexión sobre el lenguaje que habría de acompañarlo por el resto de su vida. Ella se orientaba inicialmente por la obra del filósofo Erich Rothacker, por la del lingüista Leo Weisgerber pero, sobre todo, por Martin Heidegger, a quien se agregarán el segundo Ludwig Wittgenstein y, muy especialmente, el filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce.

En efecto, Apel encuentra en Heidegger una comprensión del lenguaje como condición de posibilidad del análisis de la conciencia por el que se había afanado Husserl y, de ese modo, no como expresión de intenciones de significado desde la unidad ideal de un significado supralingüístico a la manera de Husserl e incluso de Platón, sino como una "magnitud trascendental [*transzendentale Größe*]".[8] Para Heidegger, dirá Apel, la hermenéutica del *Dasein* se localiza en el interior de una situación que se encuentra ya interpretada en el marco del lenguaje. Es por ello que el lenguaje y la comprensión teóricos se encuentran siempre ya insertos e interpretados en el lenguaje preteórico en el interior del cual acontece la apertura del mundo (*Welterschließung*).[9] Es en este sentido que el segundo Wittgenstein ofrece una suerte de radicalización de esa comprensión del lenguaje, pues, para él, las palabras, el lenguaje, designan solamente en el marco de su uso en la praxis cotidiana. El significado de las palabras se determina en el uso práctico del lenguaje en el interior de una forma de vida. Así, solamente bajo la presuposición de esta diversidad de usos del lenguaje en innumerables "juegos de lenguaje" puede explicarse ese "juego de lenguaje" particular de la "designación" de estados de cosas, representaciones, etcétera, en el que consiste la ciencia.

La comprensión del lenguaje que aparece en Heidegger y Wittgenstein la remite Apel a los representantes latinos e italianos del humanismo retórico —desde Cicerón y Quinti-

[7] K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. 3a. ed. Bonn, Bouvier, 1963.
[8] *Ibid.,* p. 53.
[9] *Cf. Ibid.,* p. 55.

liano hasta Baltasar de Castiglione— que habían considerado al lenguaje como una "institución de instituciones", como una *metainstitución* (Gehlen) en el interior de la cual el hombre podría mantener una relación duradera consigo mismo y con sus semejantes más allá de los estrechos límites de su subjetividad inmediata. Esta "metainstitución postarcaica" del lenguaje se alimenta del diálogo racional entre todos los hombres y brinda la posibilidad de una mediación dialógica del resto de las instituciones sociales.[10] Considerado como una metainstitución, el lenguaje es una instancia crítica de todas las normas sociales no reflexionadas capaz de servir, a la vez, como una base normativamente vinculante que no abandona a los individuos en manos de la arbitrariedad de sus razonamientos subjetivos. Para Apel fue justamente Giambatista Vico el primero que, en el interior de la tradición del humanismo occidental, reconoció claramente en el lenguaje la fundación histórica del mundo. Con ello Vico se inscribió en el interior de una tradición de la que posteriormente surgiría el pensamiento histórico y hermenéutico-lingüístico en una dirección alternativa a la de Descartes que reaparecería en Hamann, Herder y Humboldt, al igual que una forma de entender la filología que buscaría comprender la historia de las cosas con ayuda de la comprensión lingüística y, a la vez, del desarrollo histórico del lenguaje por medio de la adecuada comprensión de la historia de las cosas como el propio Vico lo expuso en *De antiquissima Italorum sapientia ex linguae Latinae originibus eruenda libri tres* (1710).[11]

Sin embargo, el que quizá pueda ser considerado como el impulso decisivo en la filosofía de Apel provino del pensador norteamericano Charles Sanders Peirce. En efecto, impulsado por el pensamiento de Peirce, Apel comenzó a desarrollar la que él llamó una "transformación de la filosofía" desde la conciencia y el sujeto en dirección de una filosofía

[10] *Cf.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, p. 209 ss.
[11] *Cf.* K.O. Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico,* p. 330.

del entendimiento y la comprensión intersubjetivos. Peirce, llamado por Apel "el Kant de la filosofía americana",[12] se comprendió a sí mismo como el fundador de lo que él mismo denominó "pragmatismo", término que el filósofo norteamericano comenzó a utilizar a partir de 1871 para referirse a su propia forma de comprender y practicar a la filosofía siguiendo al Kant de la *Antropología en sentido pragmático*.[13] Para Peirce la presuposición fundamental del conocimiento no está dada por una conciencia pura que se opone sin más a los objetos que le van apareciendo en la experiencia, sino por la praxis de una comunidad de interpretación y experimentación formada por los investigadores que es tendencialmente ilimitada. Ésta, que Peirce denomina una *comunidad ilimitada* es, según Apel, una materialización de la razón misma, aunque ya no bajo la forma de una "conciencia en general" o de un "reino del espíritu", sino más bien bajo el modo de una comunidad de seres tendencialmente infinita cuyos miembros se comunican entre sí por medio de los signos.[14] Con ello Apel avanzó en una transformación de la filosofía trascendental que localiza ahora las condiciones de la posibilidad del conocimiento ya no en el ámbito de las categorías con ayuda de las cuales la conciencia puede ordenar la percepción del mundo en un todo unificado de la experiencia, sino más bien en el de presuposiciones mediadas en el orden de los signos y ancladas en una comunidad de interpretación. Siguiendo así la transformación que Peirce hizo del pensamiento de Kant, Apel designará a su propio proyecto como una *pragmática trascendental*.

El "socialismo lógico" de Peirce[15] ofreció así a Apel la posibilidad de una nueva fundamentación de las ciencias comprensivas (*verstehende Wissenschaften*) que pasan a ser entendidas ahora como ciencias que se mueven en el ámbito de la comprensión intersubjetiva mediada por el orden

[12] *Cf.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, p. 164.
[13] K.O. Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1975. p. 36.
[14] *Cf. Ibid.,* p. 58.
[15] *Cf. Ibid*., pp. 105ss.

de los signos. Así, la presuposición fundamental de todo conocimiento y experiencia del mundo y, de este modo, de la verdad de las proposiciones que se formulan con respecto al mundo, está dada por una comunidad de comunicación que se comprende, estructura y despliega en el orden de los signos. Inicialmente referida al ámbito *epistemológico* la idea de una comunidad de comprensión e interpretación en el ámbito de los signos expresa, sin embargo, dos antiguos motivos que remiten tanto al ámbito de la ética como al de la *religión*, a saber: por un lado, en ella reaparece la idea socrático-platónica del diálogo como el espacio en el interior del cual vive y se realiza la propia razón; por otro lado, en ella se articula la idea, en último análisis cristiana, de una comunidad entre los seres humanos, de la *civitas dei* agustiniana que busca trazar un curso en la historia del mundo.[16] Sin embargo, con respecto a esa primera herencia de corte socrático-platónico, podría decirse que Apel la radicaliza y la reinterpreta con ayuda de elementos provenientes de la filosofía moderna, ante todo de Kant y, más específicamente, de la ética kantiana. Con respecto al segundo motivo, proveniente de la tradición religiosa cristiana, Apel lo reinterpreta y radicaliza formulándolo ahora de un modo secularizado.

La filosofía de Peirce se inserta así para Apel en una "transformación de la filosofía" que colocó al lenguaje en el centro del debate filosófico en el curso del presente siglo reemplazando al apriorismo solipsista.[17] En efecto, de acuerdo

[16] *Cf.* K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, pp. 58-59.

[17] *Cf. Ibid.,* pp. 12-13. Las ideas de Peirce que son relevantes a este respecto, aparecen formuladas en una serie de tres ensayos publicados en el período 1868-1869 en el *Journal of Speculative Philosophy* : "*Questions Concerning Certain Faculties Claimed for Man*"; "*Some Consequences of Four Incapacities*"; "*Ground of Validity of the Laws of Logic: Further Consequences of Four Incapacities*" que aparecen en el volumen V de los *Collected Papers of Charles Sanders Peirce* (Charles Sanders Peirce, *Pragmatism and Pragmaticism*. Ed. de Charles Hartshorne y Paul Weiss. Cambridge, Harvard University Press, 1934. 944 pp. [*Collected Papers of Charles Sanders Peirce,* 5]). En el primero de ellos se establece la inexistencia de una facultad de introspección así como la de una facultad de intuición, señalando, al mismo tiempo que no hay una posibilidad de pensar sin signos (*Ibid.,* p. 265). Esto se resume en las conocidas fórmulas "*all thought is in signs*" y "*every thought is a sign*" (*Ibid.,* p. 253). Por razones de espacio no me es posible explorar aquí la influencia de la tradición nominalista en estas

con Apel, Peirce operó una transformación semiótico-pragmatista de Kant, una transformación semiótica, lingüística, de la problemática kantiana del sujeto trascendental.[18] El punto central de Peirce consiste, de esta manera, en tomar conciencia de que lo esencial en el conocimiento no es la relación fáctica de un objeto intramundano frente a otro (lo que él denomina la categoría de la secundidad), sino la interpretación, mediada sígnicamente, lingüísticamente, de algo como algo (esto es lo que él llamará la categoría de *terceridad*). Es por ello que la dirección en la que Peirce buscaría el punto supremo de la deducción trascendental no fue la suministrada por la unidad objetiva de las representaciones en una conciencia, sino aquélla otra proporcionada por la consistencia semántica de una representación de los objetos mediada por los signos, lingüísticamente, y de ese modo, válida intersubjetivamente.[19] Así pues, de acuerdo con Apel, la teoría presemiótica de conocimiento reflexionó sobre el problema del conocimiento en general a partir de la relación sujeto-objeto. Sin embargo, una teoría semejante no es capaz de comprender que la relación sujeto-objeto del conocimiento se halla mediada por signos, esto es lingüísticamente, y, por tanto, por una relación sujeto-sujeto del conocimiento. El reconocimiento de esta relación intersubjetiva a la base del conocimiento constituye para Apel el "punto supremo" de la transformación peirceana de la "lógica trascendental" kantiana. En efecto, de esta manera se colocará en el lugar del sujeto trascendental kantiano, considerado siempre monológicamente, la relación intersubjetiva expresada por la *comunidad* de *experimentación* que es, a la vez, la *comunidad de interpretación*.[20] Peirce avanzó así en la dirección de una filosofía trascendental que no partía más de la hipóstasis de un sujeto, de una conciencia en general, como garante de la

formulaciones centrales del pensamiento de Peirce —especialmente a través de los *Elements of Logic* (1826) de Whately, uno de los grandes exponentes del nominalismo británico.

[18] *Cf.* K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, pp. 28-30.

[19] *Cf. Ibid.*, pp. 160 ss.

[20] *Cf. Ibid.,* pp. 164 ss.

validez intersubjetiva del conocimiento, sino de la relación y acuerdo intersubjetivo, mediados lingüísticamente, entre los diversos miembros de la comunidad de investigadores. El lenguaje se muestra de este modo como un *a priori* por detrás del cual no es posible ir (Apel usa en este sentido la palabra *unhintergehbar*) y por ello de posibilitar la superación del idealismo gnoseológico, del solipsismo metódico.[21] Es por ello que Apel dirá:

> Me atrevo a defender esta propuesta como 'transformación de la filosofía trascendental', aunque Kant, en su concepción de la filosofía trascendental, no haya considerado ni las condiciones lingüísticas de su 'discurso teórico' ni tampoco las condiciones lingüísticas de posibilidad de una constitu-

[21] *Cf. Ibid.,* pp. 59-62. Ya Hamann había señalado que en el lenguaje se encontraba siempre realizada la síntesis del mundo fenoménico con anterioridad a toda distinción entre entendimiento y sensibilidad, por lo que la crítica kantiana de la razón tendría que haber sido precedida por una metacrítica entendida como crítica del lenguaje. Análogamente, Humboldt había destacado que las lenguas constituían las vías subjetivas del conocimiento al mismo tiempo que -frente a la subjetividad del hombre individual- las instancias objetivas de aquella verdad universal a la que siempre se aspira (*Cf. Ibid.,* pp. 102-134). Ya en el siglo XX Ernst Cassirer había concedido especial atención a la mediación simbólica como condición de posibilidad de un orden del mundo. Será en empresas como la de Cassirer, señala Apel, que habría de insinuarse el surgimiento de una "*philosophy in a new key*" (*Cf. Ibid.,* p. 177). En efecto, Cassirer, en su *Filosofía de las Formas Simbólicas*, incorporó la función sígnica a la síntesis trascendental de apercepción. No obstante, apunta Apel, esta transformación del trascendentalismo kantiano no habría cambiado el presupuesto de un idealismo trascendental de la conciencia con respecto a la relación así mediada entre sujeto y objeto. En este sentido la transformación semiótica de la filosofía trascendental realizada por Peirce fue más radical que la de Cassirer. De ella se infieren consecuencias de enorme valor para la filosofía:

1) No puede haber conocimiento de algo en tanto que algo, sin una mediación sígnica, esto es, en virtud de los signos como su vehículo material;
2) No puede haber representación alguna de algo como algo a través de un signo, sin que haya una interpretación por parte de un intérprete real, intérprete que, a su vez, debe ser considerado como miembro de una *comunidad* de intérpretes;
3) Por ello mismo, el sujeto del que se trata no es, en modo alguno, un sujeto particular de conocimiento, sino una comunidad de sujetos. El conocimiento no será concebido entonces como una función de la conciencia, sino, fundamentalmente, como un proceso que se constituye y desarrolla en el interior de una comunidad de sujetos, que se haya mediado por una relación intersubjetiva;

ción intersubjetivamente válida del sentido de los objetos en tanto que *algo*.[22]

Peirce establece así la dimensión de la intersubjetividad en el interior de la posible validez de toda ciencia empírica mediante la sintaxis y la semántica de un lenguaje sobre "cosas" o sobre "hechos".[23] En efecto, la coordinación entre la construcción sintáctico-semántica y la descripción correspondiente presupone ya que los sujetos que constituyen y descri-

4) La relación intersubjetiva que esta comunidad de sujetos comporta sustituye así a la "conciencia en general" trascendental kantiana. Es en este sentido que Peirce introdujo su principio del "socialismo lógico" (*Cf.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Das A priori der Kommunikationsgesellshaft*, pp. 188 ss.).

La transformación de la filosofía no puede consistir solamente en insertar el lenguaje al modo de una instancia mediadora en la relación sujeto-objeto de la teoría trascendental del conocimiento -y es en esta dirección que parecen haber avanzado Humboldt y Cassirer- dejando, al mismo tiempo, que la "conciencia en general" kantiana continúe funcionando como sujeto trascendental del conocimiento. Aún menos se trata de avanzar en la dirección de identificar sin más al sujeto trascendental con los límites lingüísticos del mundo. Se trata, más bien, de extraer todas las consecuencias del hecho de que no podemos entender en modo alguno el pensamiento, en tanto que argumentación internalizada y, con él, la validez racional del conocimiento, como funciones de una conciencia concebida de modo solipsista, sino solamente como funciones dependientes del lenguaje y, por tanto, de la comunicación intersubjetiva. El elemento decisivo radica, pues, en la sustitución del "punto supremo" de la teoría kantiana del conocimiento, "la síntesis trascendental de apercepción" como unidad de la conciencia del objeto, por la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente como unidad del acuerdo sobre algo -sea sobre hechos y estados de cosas en el mundo o bien sobre normas que regulan la acción de los sujetos- en el interior de una comunidad de comunicación. La "conciencia en general" kantiana se sustituye de este modo por el principio regulativo de la formación del acuerdo en una comunidad *ideal* de comunicación que debemos construir en la comunidad *real* de comunicación (*Cf. Ibid.,* pp. 424-431). Este acuerdo entre los sujetos que forman la comunidad de investigadores es condición de posibilidad para interpretar la realidad como "algo". El acuerdo entre los sujetos que forman esta comunidad no se reduce a un mero intercambio de información sobre lo que acaece, sino que supone, en primer lugar, un acuerdo previo acerca de cómo podemos interpretar el mundo, apreciarlo y valorarlo como algo (*Cf. Ibid.,* p. 176). A este respecto cabría recordar que ya en el *Epílogo* a *Conocimiento e Interés*, Habermas había señalado que el paradigma del lenguaje debía conducir a una suerte de reformulación del trascendentalismo kantiano que terminaría por convertir en innecesario el agregado de un sujeto trascendental al sistema de condiciones, categorías o reglas establecido por la teoría lingüística (*Cf.* J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1968, pp. 333ss.).

[22] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, pp. 75-76.

[23] *Cf.* K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie: Das A priori der Kommunikationsgesellshaft*, pp. 164-177.

ben el lenguaje pueden ponerse de acuerdo entre sí sobre la posible coordinación entre el lenguaje construido y el lenguaje descrito empíricamente. Se trata de un acuerdo que no es ni descripción empírica ni construcción formalizante sino que, más bien, es condición de posibilidad de una y otra. Este acuerdo entre los sujetos de la ciencia como usuarios de los signos constituye el tema de la pragmática de los signos entendida como *metaciencia*.[24] El acuerdo entre los sujetos que forman la comunidad de investigadores es entonces condición de posibilidad para interpretar la realidad como "algo". Este acuerdo no implica un mero intercambio de información sobre lo que acaece, sino, en primer lugar, un acuerdo previo acerca de cómo podemos interpretar el mundo, apreciarlo y valorarlo como *algo* en relación con las necesidades y fines humanos.[25]

Todo ello significa que el conocimiento es irreductible a meros datos de los sentidos como pensaba el positivismo clásico, a una relación diádica sujeto-objeto o, incluso, a una relación diádica entre teorías y hechos como se establece en la semántica del Positivismo Lógico, aunque ninguno de estos elementos pueda estar ausente. Se trata de subrayar que no podremos entender el conocimiento como una pura mediación a través de conceptos en el sentido de la síntesis trascendental kantiana.[26] Peirce subrayó por ello la fijación intersubjetiva de los hechos en el seno de la comunidad de los investigadores.[27] Así, antes de toda explicación (*Erklärung*) de fenómenos, la ciencia tiene que comprender (*Verstehen*) los llamados enunciados básicos de la explicación como protocolos de hechos y a la vez como interpretación de ellos en el interior de la comunidad de investigadores. De este modo, toda descripción de un hecho se comprende en el interior de una interpretación vinculada universalmente al marco de la comunidad de investigadores.

[24] *Cf. Ibid.,* pp. 181ss.
[25] *Cf. Ibid.*, p. 185.
[26] *Cf. Ibid.,* pp. 188ss.
[27] *Cf. Ibid.,* pp. 42ss.

Así, una concepción como la de Peirce se desarrolla bajo la forma de una teoría consensual del acuerdo lingüístico sobre el sentido y la verdad. Ella ofrece, por un lado, como ya se ha dicho, el punto de partida para una superación de ese "solipsismo metódico" que ha caracterizado a buena parte de la filosofía moderna desde Ockham y Descartes hasta Husserl y Russell.[28] Por el otro, al mismo tiempo, ella permite detectar un distintivo *moral* de la comunidad científica que radica precisamente, de acuerdo con Apel, en que cada científico individual hace abstracción de las necesidades e intereses privados, personales e individuales, colocándose en el interior de la comunidad de los investigadores. De este modo, esta consideración abre la vía para una fundamentación de la ética por medio del recurso al lenguaje y a la comunicación.

b) En un ensayo seminal publicado en 1967 con el título *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft* e integrado en el volumen *II* de *Tranformation der Philosophie*, Apel señalaba que la compleja relación ciencia/ética en nuestra época se encontraba marcada en forma decisiva por las consecuencias tecnológicas de la ciencia sobre el mundo de la vida. En este punto Apel pensaba en el desarrollo de la civilización científico-técnica, la intervención de la ciencia en la tecnología y la industria de la guerra, la creciente destrucción de la naturaleza operada por los procesos de industrialización, etcétera. Ello expresaba en forma patente la necesidad de una "'ética universal', de una macroética de la humanidad sobre la tierra limitada".[29] Es así que procedía a distinguir tres ámbitos en los que podían desarrollarse las acciones humanas y tener consecuencias en el mundo, a saber:

[28] *Cf.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik*, p. 60.
[29] K-.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Das A priori der Kommunikationsgesellshaf*, p. 359.

- El *microámbito* delimitado por el espacio dado por la familia y la vecindad;
- El *mesoámbito* determinado por el territorio de un Estado-nación; y, finalmente,
- El *macroámbito* del planeta entero en donde se juega el destino mismo de la humanidad entera. Es en este ámbito donde se plantean desafíos y peligros para la supervivencia humana vinculados al desarrollo científico-tecnológico de la guerra, la destrucción de la naturaleza, etcétera.[30]

Con ello se plantea de nuevo el problema de la relación ciencia/ética en el ámbito de la filosofía y Apel expresa en este sentido su firme convicción de que una ética que esté a la altura de los problemas y desafíos contemporáneos no puede estar circunscrita a los microespacios y mesoámbitos, sino que tiene que atender ante todo al macroámbito del planeta y a los desafíos que se plantean a la humanidad en su conjunto. Para ello se requiere, pues, una ética que se comprenda a sí misma no como "microética" ni tampoco como "mesoética" —ambas sin duda pertinentes e imprescindibles en sus respectivos ámbitos— sino más bien como una *macroética*. La tarea de la ética es entonces para Apel la de ofrecer una fundamentación de normas éticas a partir de "un principio último" cuya validez no esté limitada a los microespacios ni tampoco a los mesoámbitos.[31] Para ello se requiere, según Apel, de una "reflexión trascendental [*transzendentale Reflexion*]"[32] que, a diferencia de la ofrecida por Kant, se realizará ahora mediante el recurso a la *argumentación*.[33] En efecto, dirá Apel, en el discurso teórico —y en cualquier discurso argumentativo en general— está presupuesto siempre ya un "juego de lenguaje trascendental [*transzendentales Sprachspiel*]". Ello lleva a una suerte de transformación lingüística de una ética de corte kantiano

[30] *Cf. Ibid.*, p. 360.
[31] *Cf. Ibid.*, p. 362.
[32] *Ibid.*, p. 395.
[33] *Cf. Ibid.*, p. 393.

en la que las "acciones del entendimiento [*Verstandeshandlungen*]" presupuestas por Kant se comprendan ahora en el sentido de un "juego de lenguaje trascendental", como acciones del entendimiento intersubjetivo en el marco de la comunidad de comunicación de los científicos.[34] Ello permite superar el "solipsismo metódico" que ha caracterizado a buena parte de la filosofía moderna de Descartes a Husserl mediante la reflexión crítica del sentido de las presuposiciones del *discurso* teórico y del práctico[35] y abrir una vía para desarrollar una macroética como la que Apel se propone desarrollar para encontrar una fundamentación última alcanzada mediante una reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez del discurso argumentativo en el interior de una comunidad de comunicación. De acuerdo con esto, la validez de la objetividad de la ciencia y de sus proposiciones presuponen como su condición misma de posibilidad a la validez intersubjetiva de normas que son en último término *morales*.[36] De este modo, no solamente en toda ciencia, sino en la discusión y elucidación de cualquier problema mediante la *argumentación racional* está ya presupuesta la validez de *normas éticas universales*.[37] Es de este modo que Apel accede al que él considera el "principio fundamental de la ética en la época de la ciencia [*Grundprinzip der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft*]".[38]

Es así como los esfuerzos de Apel pasan a concentrarse en los problemas relacionados con lo que él denominará una "ética del discurso [*Diskursethik*]" orientada a ofrecer una fundamentación última (*Letzbegründung*) reflexiva, pragmático-trascendental de la ética.[39] Se trata de suministrar una fundamentación que escape tanto a la idea de fundamentación heredada de la lógica formal —de acuerdo con la cual la fundamentación tiene que consistir en la deduc-

[34] *Cf. Ibid.,* p. 395.
[35] *Cf. Ibid.,* p. 393.
[36] *Cf. Ibid.*, p. 395.
[37] *Cf. Ibid.*, p. 397.
[38] *Ibid.*, p. 395.
[39] *Cf.* K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zurpostkonventionell Moral.*

ción de aquello que se quiere fundamentar a partir de otra cosa— como a la idea de que la racionalidad ética tendría que ser reducida a una racionalidad medios/fines de la acción de actores individuales. Es en este punto que Apel hablará de una fundamentación pragmático-trascendental orientada a esclarecer las presuposiciones existentes en el plano de la argumentación en una suerte de "retorno reflexivo [*reflexiver Rückgang*]" a aquéllo que no puede ser cuestionado sin caer en una contradicción performativa y donde habrá de situarse la "fundamentación filosófica última [*philosophische Letzbegründung*]". Este proyecto ha sido desarrollado por Apel en el marco de debates tanto con aquéllos que, como Jürgen Habermas, sostienen una versión —en opinión de Apel— más débil de la fundamentación[40] como con aquéllos otros que han expresado su desconfianza frente a toda tentativa de fundamentación última, sea porque ésta es imposible, innecesaria o bien indeseable —y en este sentido cabría mencionar tanto a la hermenéutica de la facticidad en la línea de Martin Heidegger o Hans-Georg Gadamer, como al racionalismo crítico de Hans Albert, al sofisticado pragmatismo de Richard Rorty o a la seducción posmoderna de Jean François Lyotard. Apel ha señalado a este respecto la cercanía existente entre la pragmática *universal* o *formal* defendida en algún momento por Jürgen Habermas y la pragmática *trascendental* en la que el propio Apel desea localizar su reflexión. Ambas se consideran como herederas del *hermeneutic-linguistic-pragmatic turn* de la filosofía del presente y se localizan en un horizonte abierto por reflexiones como las de Ludwig Wittgenstein, Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer, entre otros.

Las reflexiones de Apel se intersectan con las de la "ética de la Lógica" desarrollada por Paul Lorenzen, Kuno Lorenz y, en general, con las planteadas por la Escuela de Erlangen,[41] según las cuales no es posible comprender la

[40] Vuelvo a las relaciones y diferencias entre Apel y Habermas más adelante.
[41] *Cf.* Paul Lorenzen, *Methodisches Denken*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1969. 162 pp.; Kuno Lorenz, *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogma-*

validez lógica de los argumentos sin presuponer por principio una comunidad de pensadores capaces de comprensión y de formación intersubjetiva de un consenso. De este modo, incluso un pensador solitario tiene que examinar sus argumentos, en una suerte de diálogo consigo mismo, con una comunidad potencial de argumentación. La validez de un pensamiento solitario semejante depende así, en último análisis, de la justificación de enunciados lingüísticos en una comunidad de argumentación que es por principio ilimitada:[42]

> Quien argumenta reconoce implícitamente toda posible *pretensión* de todo miembro de la comunidad de comunicación que puede ser justificada por argumentos racionales [*vernünftige Argumente*]… y él se obliga al mismo tiempo a justificar toda pretensión propia planteada ante otros por medio de argumentos.[43]

Ello expresa las "condiciones éticas" de la posibilidad y validez de la argumentación entre los seres humanos.[44] La aceptación de esta "norma moral fundamental [*moralische Grundnorm*]" de la comunidad de comunicación que debe ser presupuesta necesariamente en toda argumentación, tiene entonces el carácter del "*Faktum der Vernunft*" kantiano. Ella ofrece la clave para fundamentar el imperativo categórico kantiano.[45] "En el *a priori* de la argumentación se encuentra ya la *pretensión (Anspruch)* de *justificar (rechtfertigen)* no solamente las "afirmaciones" de la ciencia sino, más allá, todas las *pretensiones* humanas (también las pretensiones implícitas planteadas por hombres a hombres que están contenidas en acciones e instituciones".[46]

tismus und Skeptizismus in der Analytischen Philosophie. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1970. 267 pp.

[42] *Cf.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Das A priori derKommunikationsgesellshaf*, p. 399.

[43] *Ibid.*, p. 423.

[44] *Cf. Ibid.,* p. 411.

[45] *Cf. Ibid.,* pp. 416-417.

[46] *Ibid.,* p. 424.

No obstante, una propuesta como la de Apel debía responder a la crítica a los programas de fundamentación proveniente desde el ala del racionalismo crítico. En efecto, en el año de 1968 el filósofo alemán Hans Albert expuso en forma clara su tesis sobre la imposibilidad de una fundamentación última. En efecto, en su *Traktat über kritische vernunft*,[47] Hans Albert buscó mostrar que toda búsqueda por un fundamento último, toda tentativa de una fundamentación última, conduce ineluctablemente a un trilema irresoluble que él denominó el *Trilema de Münchhausen*. De acuerdo a ese trilema, toda tentativa de fundamentación última conduciría a tres posibilidades, a saber: 1) el regreso infinito, pues, en efecto, en la búsqueda de un fundamento último la tentativa se va retrotrayendo cada vez más atrás, hacia el infinito, sin poder ser nunca concluida (*regressus ad infinitum*); 2) el círculo vicioso, en la medida en que el intento desemboca en un fundamento que es aparentemente último pero que, sin embargo, ya había sido presupuesto (*circulus vitiosus*); 3) la interrupción del proceso mismo de fundamentación mediante una decisión para establecer a una instancia, a un conocimiento, a una certeza última como un fundamento incondicionado que, al no ser requerido de una fundamentación adicional, se convierte en último término en un principio incontrovertible que no requiere de una fundamentación ulterior, conduciendo así al dogmatismo.[48]

Consciente de este trilema, Karl-Otto Apel emprendió una tentativa de fundamentación última que pudiera res-

[47] Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*. Tubinga, Mohr Siebeck, 1968. 284 pp.

[48] El planteamiento de este famoso Trilema se remonta, sin embargo, a Aristóteles (cf., *Analytica Posteriora*, 72b5, en: Aristóteles. Werke, Bd. 3/II. Hrsg. von Helmut Flashar. Berlin: Akademie Verlag,1993) al igual que a Sexto Empírico (cf., *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, I §119, en: Sextus Empiricus: *Grundris der pyrrhonischen Skepsis*. Ubersetzt von Malte Hossenfelder. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1985) y a los cinco tropos de Agripa, a saber: Disenso, Regreso al infinito, Relatividad, Dogmatismo y Círculo vicioso (cf., Diógenes Laercio, I, 88, e: Diogenes Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Herausgegeben von Klaus Reich und Hans Günter Zekl. Hamburg: Felix Meiner. Philosophische Bibliothek. 2015).

ponder adecuadamente a él. La idea de Apel es que la manera en que entiende Hans Albert la noción de fundamentación comprende a ésta solamente bajo la forma de una *deducción*. De este modo, el trilema de Münchhausen planteado por Albert surge justamente a partir de una comprensión equivocada de la noción misma de fundamentación como deducción a partir de un primer principio o axioma. Apel, por el contrario, insistirá más bien en que la fundamentación, al igual que la crítica a toda forma de fundamentar, implica siempre ya una argumentación y, para poder realizar una y otra con sentido, se tienen que haber hecho ya necesariamente siempre determinadas presuposiciones que son inherentes a la propia argumentación. Una fundamentación última, entonces, conduce a una presuposición que no puede ser más puesta en duda.

De este modo, según Apel, esta presuposición se tendría que hacer para poder criticar toda tentativa de fundamentación de tal manera que esta presuposición tendría que ser también asumida por todo oponente, por todo enemigo de la fundamentación última en el momento en que critica la tentativa de la fundamentación en el plano de la *argumentación*. Así, la tentativa de poner en cuestión —mediante la argumentación— a las reglas de la propia argumentación conduciría a quien así procede a una contradicción que Apel caracteriza como una *contradicción performativa*. Es así como Apel expresa su convicción de que existen reglas de la argumentación que no pueden ser puestas en duda ni negadas so pena de caer en una *contradicción performativa*:

> Si no quiero cuestionar algo sin una autocontradicción actual y, al mismo tiempo, no puedo fundamentarlo de forma deductiva sin una *petitio principii* de carácter lógico formal, entonces ello forma parte justamente de aquellas presuposiciones pragmático-trascendentales de la argumentación que se tienen que haber reconocido ya siempre si es que el juego del lenguaje de la argumentación debe tener su *sentido*. Se puede por tanto denominar a este modo pragmático-

trascendental de la argumentación también la *forma crítica del sentido de la fundamentación última.*[49]

La idea de Apel es, pues, la de vincular su propuesta de una fundamentación última con un proceso reflexivo que remite a las presuposiciones necesarias imprescindibles de toda argumentación que se tienen que haber aceptado si es que se quiere argumentar con sentido. La fundamentación última propuesta por Apel no trata, pues, de encontrar un fundamento verdadero, cierto y seguro de la argumentación, a partir del cual podrían derivarse los argumentos en forma cuasi deductiva, sino, mejor, de descubrir reflexivamente aquellos presupuestos sin los cuales la argumentación deviene imposible. La fundamentación última de Apel posee así el carácter de una reflexión trascendental enlazada con la respuesta a una pregunta del tipo: ¿Qué debo haber reconocido de antemano para argumentar con sentido? Se trata, pues, de una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad del sentido y validez objetiva de cualquier argumentación, que no pueden ser negadas sin cometer una contradicción performativa y que tampoco pueden ser probadas sin una *petitio principii*, pues constituyen, precisamente, condiciones de posibilidad de cualquier argumentación. Con ello se transforma el imperativo categórico en una ética del discurso. De este modo, según Apel, cuando un hablante afirma algo lo hace articulándolo lingüísticamente en una proposición con ayuda de algo (el predicado) sobre algo (el objeto de referencia) y lo hace de una manera tal que plantea en ese mismo momento una pretensión de validez [*Geltungsanspruch*] a saber: la de la verdad en el interior de la comunidad *real* de comunicación, pero también, a la vez, como miembro de una comunidad de comunicación *ideal* tendencialmente ilimitada. Así, en todo

[49] K.O. Apel, "Das Problem der (philosophischen) Letztbegründung im Lichte einer transzendenten", en Berulf Kanitscheider, ed., *Sprache und Erkenntnis—Festschrift für Gerhard Frey*. Innsbruck. Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1976, pp. 72 ss.

acto de habla argumentativa se plantean tres pretensiones de validez, a saber:

1. Una pretensión de *verdad [Wahrheit]*.
2. Una pretensión de corrección normativa [*normative Richtigkeit*].
3. Una pretensión de sinceridad [*Wahrhaftigkeit*].

A esas tres pretensiones subyace, además, una pretensión fundamental que es la de la comprensibilidad de la proposición expresada en ese acto de habla.[50] La fundamentación última que propone de esta forma Apel no debe ser concebida entonces bajo la forma de una argumentación *deductiva*; tampoco debe ser entendida como la *construcción* de un punto de partida de carácter teórico y disociado de los procesos reales de argumentación. Se trata más bien del develamiento de una serie de presuposiciones que se encuentran siempre ya implícitas en los procesos reales de argumentación con sentido, por detrás de las cuales no puede desarrollarse ninguna otra argumentación (Apel utiliza para ello la expresión *unhintergehbar*).

De este modo, de acuerdo con Apel, quien se inserta en una argumentación asume, por el sólo hecho de participar en esa argumentación, determinadas obligaciones normativas. Así, en el momento de demostrar, él reconoce siempre ya en forma implícita todas las posibles pretensiones (pretensiones de verdad, de corrección normativa y de sinceridad) que puedan ser planteadas por todos los miembros de una comunidad de comunicación que se extiende potencialmente a todo el género humano y que puedan ser justificadas mediante argumentos racionales y, de la misma manera, él se obliga a la vez a justificar tanto las propias pretensiones como a exigir la justificación de las pretensiones planteadas

[50] En la concepción y formulación de estas pretensiones de validez Apel se inspira en forma muy estrecha a la propuesta de una pragmática universal desarrollada por Jürgen Habermas (*Cf.* J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1984, pp. 137, 354, 440 y 588).

por los otros única y exclusivamente mediante réplicas racionales. Es claro para Apel que esta comunidad de comunicación incluye las pretensiones que puedan ser planteadas también por los miembros virtuales (por ejemplo, los niños, o quienes en razón de algún impedimento de carácter cognitivo o corporal no puedan insertarse en un proceso de argumentación) o bien por quienes aún no han llegado al mundo (pienso aquí, por ejemplo, en las generaciones futuras).

Aunque inspirada en la ética kantiana y considerada como una ética centrada ante todo en el deber y dotada, al mismo tiempo, de una pretensión de validez universal, la ética del discurso considera al mismo tiempo que las necesidades humanas tienen una significación ética. Es en ese sentido que Apel señala que las necesidades humanas tienen que ser reconocidas en el ámbito de esta ética del deber, aunque sólo en la medida en que ellas puedan ser justificadas mediante argumentos.[51] Las exigencias, demandas y necesidades planteadas por los miembros de una comunidad de argumentación tienen, pues, que ser justificadas racionalmente en un proceso de argumentación con los otros miembros de esa comunidad. Sin embargo, Apel advierte un posible límite al principio ligado a la argumentación racional a partir del cual debe fundarse la *macroética*. En efecto, el principio propuesto por Apel tiene como punto de partida presuposiciones que son solamente de carácter *ideal* mientras que la *institucionalización* y *realización práctica* de semejantes discursos y procesos de argumentación tienen lugar siempre en el marco de una situación histórica determinada caracterizada por actores concretos, situaciones particulares y conflictos específicos.[52] Es por ello que Apel propone introducir lo que él llamará una Parte B en su ética del discurso que, siguiendo en una orientación tomada de Max Weber, trata de dar cuenta de la dimensión de la *responsabilidad* a la que debe atender toda propuesta ética, dimensión que debe ser considerada en todos aquellos ámbitos en los que las

[51] *Cf.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Das A priori der Kommunikationsgesellshaf*, p. 425.
[52] *Cf. Ibid.,* p. 426.

decisiones éticas relevantes tienen que ser tomadas bajo condiciones históricas concretas, determinadas y con la presión dictada por el tiempo.[53]

En efecto, esta Parte B está orientada a esclarecer los problemas relacionados con la *aplicación bajo condiciones particulares*, atendiendo, por tanto, a la cultura y a las tradiciones respectivas. En este sentido el propio Apel recuerda que ya en su primer ensayo en dirección a una ética del discurso —se trata, como se recordará, del ensayo *Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* que aparece al final del segundo volumen de *Transformation der Philosophie*— [54] se había planteado una "constelación dialéctica en el a priori de las condiciones del discurso" que se componía de tres momentos, a saber: en primer lugar, de la presuposición de una *comunidad ideal de comunicación* que tiene que ser anticipada contrafácticamente en toda argumentación seria; en segundo lugar, la presuposición de una *comunidad real de comunicación* en la que los sujetos se socializan y en la que se ha alcanzado ya un acuerdo suficiente para poder realizar fácticamente un discurso argumentativo y, finalmente, en tercer lugar, la conciencia de la *diferencia de principio entre la comunidad ideal y la comunidad real de comunicación*. Era en virtud de esta constelación de momentos que Apel intentó exponer un doble principio regulativo para una ética de la responsabilidad: 1) todo hacer y omitir debía tener que ver con el aseguramiento de la supervivencia del género humano como comunidad *real* de comunicación y, 2) todo hacer y omitir debía tener que ver con la realización de la comunidad *ideal* en la comunidad *real* de comunicación.[55] Esta noción de responsabilidad continúa siendo, de acuerdo con Apel, correcta, especialmente si se compara con el *Prinzip Verantwortung* de Hans Jonas —entendido básicamen-

[53] *Cf.* K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionell Moral*, pp. 103ss.
[54] *Cf.* K.O. Apel, "Das A priori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Das A priori der Kommunikationsgesellshaft*.
[55] *Idem*.

te como un principio de conservación (*Bewährungsprinzip*)— que se desarrolla en el marco de una discusión con el principio de emancipación (*Emanzipationsprinzip*) de Ernst Bloch. El principio de responsabilidad en Apel, por su parte, busca integrar ambas variantes.[56]

Se trata de reflexionar sobre una aplicación responsable de la ética del discurso para ese tiempo en el que las condiciones de su aplicación aún no están realizadas. Este problema, sin embargo, no puede ser igualado, según Apel, con el de la aplicación de reglas universales a situaciones concretas mediante el recurso a una *Urteilskraft* o a una *phrónesis*. Es más bien el problema, referido por principio a la historia, de la aplicación moralmente razonable (*das prinzipiell geschichtsbezogene Problem der moralisch zumutbaren Anwendung*) de la ética discursiva universalista. Es en este punto que la ética del discurso intenta suministrar una respuesta actual al dilema planteado, por ejemplo, por Max Weber entre la *Gesinnungsethik* y la *Verantwortungsethik* en el sentido expuesto líneas arriba.[57]

De este modo, dirá Apel, en el momento en que se introduce en un proceso de argumentación, todo miembro de una comunidad de comunicación tiene que presuponer tanto una comunidad *real* de comunicación de la cual él es miembro y en la que él se ha insertado a través de procesos de socialización determinados y, al mismo tiempo, una comunidad *ideal* de comunicación capaz de comprender adecuadamente el sentido de los argumentos y de evaluar su verdad, sinceridad o corrección normativa.[58] Se genera así una relación y, al mismo tiempo, una tensión entre la comunidad *real* y la *ideal* de comunicación. La comunidad *ideal* de comunicación se presupone siempre en forma implí-

[56] *Cf.* Apel, K.O. "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", en K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionell Moral*, pp. 141ss.
[57] *Cf.* K.O. Apel. *Diskurs und Verantwortung*, pp. 7 ss.
[58] *Cf.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft*, p. 429.

cita en el interior de la *real,* de los procesos *reales* de argumentación como escala normativa y como punto de orientación. Esta relación de tensión es caracterizada por Apel en ocasiones como una "contradicción dialéctica"[59] que tiene que poder ser superada mediante la aproximación gradual, tendencial, acaso nunca alcanzada de la comunidad *real* de comunicación a la *ideal*. Es de aquí que Apel extrae dos principios regulativos fundamentales ya mencionados que deben servir como principios de orientación para la acción de los seres humanos en el mundo, a saber: a) los seres humanos tienen que asegurar, a través de su hacer y de su omitir, la supervivencia del género humano como soporte de la comunidad *real* de comunicación; b) al mismo tiempo, los seres humanos deben orientarse en su acción a la realización efectiva de la comunidad *ideal* de comunicación en el interior de la comunidad *real* de comunicación.[60]

La introducción de esta contradicción "dialéctica", de esta tensión entre una comunidad *real* y otra comunidad *ideal* de comunicación, ofreció en los años setentas un blanco de crítica para aquellos que, como Robert Spaemann y Hermann Lübbe, desarrollaron una crítica a toda noción de utopía. Uno y otro señalaron en este sentido que, aunque de manera implícita, una tentativa de fundamentación última de la ética y la idea de una comunidad *ideal* de comunicación conducirían en la práctica a una suerte de terrorismo de los ideales en el sentido de Robespierre.[61] Esta crítica remitía en su último análisis a la ya realizada por Hegel a la Revolución francesa en la *Fenomenología del Espíritu*, en particular al apartado dedicado a *La libertad absoluta y el terror*. Apel buscó responder a esta crítica señalando que la realización de un discurso argumentativo requiere de una protección doble: por un lado, una protección —por así decirlo— hacia el exterior, desde fuera del discurso, que de-

[59] *Cf. Ibid.,* pp. 430 ss.
[60] *Cf. Ibid.,* p. 431.
[61] *Cf.* Robert Spaemann, *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1977. 199 pp; Hermann Lübbe, "Freiheit und Terror", en Josef Simon, ed., *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*. Friburgo / Munich, Alber, 1972. 390 pp.

bía ser garantizada por el ordenamiento jurídico-político del Estado. De este modo, la realización de procesos de argumentación remite siempre como una condición de su posibilidad a un marco jurídico-político ofrecido por un Estado capaz de garantizar que los discursos y argumentaciones puedan ser desarrollados libremente; por otro lado, se requiere también de una suerte de capa protectora hacia dentro, desde el interior del propio discurso, en la medida que los procesos discursivos de argumentación sólo pueden ser desarrollados de forma regulada y precisan por ello de ciertas reglas de organización interna. Con ello Apel trataba de evitar la posibilidad de que en una discusión que transcurre sin la presuposición de la existencia de un Estado de Derecho y sin ningún orden ni regulación interna pudieran surgir, por ejemplo, líderes carismáticos que terminarían imponiéndose por encima de los procesos de argumentación para, a la larga, obstaculizarlos, impedirlos o incluso violentarlos. De este modo, Apel se vio remitido a la necesidad de pensar al Estado de Derecho como una presuposición indispensable de los procesos de argumentación y, de ese modo, de la propia ética del discurso, así como a considerar la necesidad de una regulación interna de los procesos de discusión y argumentación que impidiera que éstos se degradaran para servir como base de procesos de aclamación de un líder carismático.

Especialmente interesante en este sentido es la presuposición del Estado de Derecho como una institución que es, al mismo tiempo, garante de la posibilidad de los procesos de argumentación, pero que, a la vez, debe estar legitimada por esos mismos procesos de argumentación.[62] Acaso uno de los resultados más interesantes de esta discusión con Lübbe y Spaemann es el hecho de que, en virtud de ella, Apel se vio conducido a tratar los problemas relacionados con la política y con el derecho. Sin embargo, quizá haya sido esto mismo lo que lo condujo gradualmente a una serie de pro-

[62] *Cf.* K.O. Apel, "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", en Wilhelm Vosskamp, ed., *Utopieforschung: interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, vol. 1. Stuttgart, Metzler, 1982, pp. 325-355.

blemas como los planteados por lo que él mismo denominaría la *paradoja leninista*.[63] Con ella Apel trató de responder al delicado problema relacionado con la necesidad de recurrir a medios de la autoafirmación y de la imposición bajo condiciones que no son ideales y que no requieren ser fundamentados por medio de la argumentación. Se trata, pues de atender a lo que Max Weber llamó los requerimientos de una ética de la responsabilidad y, de ese modo, a acciones de corte estratégico que no son solamente inevitables, sino incluso hasta obligadas en la medida en que una ética que se guiara solamente por la convicción y por las orientaciones de carácter ideal podría incluso conducir a perjuicios en contra de los miembros de las comunidades *reales* de comunicación. Fue en el marco de estos problemas y desafíos que Apel se vio llevado a tratar con más detalle los problemas relacionados con la *aplicación* de la ética del discurso, un problema central en el que no puedo detenerme en el marco de este escrito por razones de espacio.

III

En lo que a continuación sigue me limitaré a señalar algunos puntos especialmente controvertidos planteados por la Ética del discurso en la forma en que Apel la ha presentado y desarrollado. En primer lugar, es necesario señalar la existencia de una diferencia central que ha surgido en el interior de los dos grandes exponentes de la Ética del discurso: Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. En efecto, a pesar de las innegables coincidencias, existen algunas diferencias centrales que el propio Apel se encargó de exponer en el *Festschrift* publicado con el motivo del sesenta aniversario de Jürgen Habermas.[64]

[63] *Cf.* K.O. Apel, "Der Ansatz von Apel", en Willi Oelmüller, ed., *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*. Paderborn, Schöningh, 1978, pp. 160-203 y 204-228.

[64] *Cf.* K.O. Apel. "Normative Begründung der "Kritische Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", en Axel Honneth, Thomas

El punto de diferencia entre Apel y Habermas se sitúa en la cuestión en torno a si el discurso filosófico debe abandonarse a la comprensión ya existente en el mundo de la vida, a las certezas por detrás de las cuales no es posible remontarse (*unhintergehbar*) en ese mundo de la vida y que, como certezas de una forma de vida, son condición de posibilidad de todo consenso,[65] o si, más bien, el discurso filosófico argumentativo puede ser comprendido como "forma de reflexión (*Reflexionsform*)" de la comunicación en el mundo de la vida y que por ello debe recurrir no solamente al fondo sociocultural de las formas de vida, sino también a un trasfondo de presuposiciones que pueden ser aseguradas por vía de la reflexión y que hacen posible al propio discurso filosófico y lo distinguen de toda otra forma de comunicación en el mundo de vida.[66] La pregunta que aquí se delinea es la de si es posible presuponer como condición de posibilidad del discurso filosófico ya no la contingencia histórica de las certezas de fondo de las formas sociales y culturales de vida, sino, más bien, ciertas presuposiciones que no son de carácter histórico-contingente, es decir, presuposiciones de la argumentación y de la comprensión que son universales e incuestionables y que como fundamentos de la duda y de la limitación de la duda posible y, en esa medida, como funda-

McCarthy, Claus Offe y Albrecht Wellmer, eds., *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1989, pp.15-65.

[65] *Cf.* Ludwing Wittgenstein, Über Gewißheit. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1970. 575 pp.; *Cf.* K.O. Apel, "Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit "aufgehoben" werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression", pp. 103ss.

Es en una línea análoga que argumenta, de acuerdo con Apel, Martin Heidegger al enfatizar el a priori existencial de la facticidad del ser-en-el-mundo en donde se expresa la presuposición de una precomprensión del mundo existente fácticamente y de un acuerdo necesario con los otros sobre la base del trasfondo contingente del mundo de la vida. Por lo demás, según el propio Apel, una convicción semejante aparece en R.G. Collingwood, Ludwig Wittgenstein, Hans-Georg Gadamer y John Searle en su libro *Intentionality*, especialmente en el capítulo 5 *The Background* (*Cf.* John Searle, *Intentionality*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983. 292 pp).

[66] *Cf.* K.O. Apel, "Normative Begründung der "Kritische Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken", p. 17.

mentos en el sentido de la *fundamentación última (Letzbegründung)* filosófica, trascienden por principio las fuentes de trasfondo de las formas de vida histórico-contingentes, relativa, y son en esa medida *trascendentales*.

Se trata, pues, de mostrar cómo se delinea una racionalidad de la argumentación, de la comunicación, a partir de una serie de presuposiciones que no pueden ser eludidas (*unhintergehbar)* y que aquéllos que participan en toda argumentación siguen en el discurso comunicativo bajo determinadas reglas para acceder a un consenso. Es a partir de estos presupuestos —a partir de esta racionalidad de la argumentación— que deviene posible suministrar una fundamentación última de la ética en la forma de una "ética del discurso (*Diskursethik*)". En virtud de estas presuposiciones universales e incuestionables de toda argumentación, quien argumenta asume en forma implícita las normas de la ética de una comunidad ideal de comunicación ilimitada. Es ahí que Apel señala que Habermas cree incorrectamente que basta remitirse a recursos de fondo de la comprensión que se desarrolla en el mundo de la vida —recursos no susceptibles de ser puestos en duda— para poder argumentar y alcanzar un consenso. Habermas expresaría así una "versión *débil*" de la propuesta *pragmático-trascendental*. Apel, por el contrario, es de la idea de que el discurso filosófico, justamente cuando emprende la búsqueda de certezas históricamente fácticas e históricamente contingentes, tiene que plantear la pretensión de presuposiciones de fondo de nuevo tipo y, por ello mismo, tiene que plantear necesariamente las presuposiciones de un entendimiento que no sean históricamente contingentes sino, por el contrario, universales y no susceptibles de ser puestas en duda. Así, mientras que Apel sería partidario de una *fundamentación última* sin más, Habermas admitiría un cierto falibilismo en su modo de concebir la razón comunicativa. Con ello Habermas se aparta de la idea de una fundamentación última de las normas morales o de las reglas de acción a través del discurso argumentativo para defender un programa más modesto de justificación de normas morales y

de reglas de acción que se encuentran ya operando en el mundo de la vida en el que están localizados por principio los sujetos que argumentan.

De acuerdo con esto, toda cultura, toda forma de vida, tiene su forma particular de vida moral que no puede ser comprendida como una construcción realizada por los filósofos de la moral ni por los hombres de ciencia, sino que es algo que se vive y en cuyo interior se forman las orientaciones que guían las acciones de los seres humanos. Es en este sentido que tanto Apel como Habermas insisten en la necesidad de mantener una pluralidad conforme a las formas de la vida buena en relación con los individuos, sin tratar de prescribir ni imponer reglas universales para todas las formas de vida. Debe haber, pues, un pluralismo para las diferentes formas de vida. No obstante, uno y otro insisten al mismo tiempo en que existan también principios universales que deben ser respetados por toda forma de vida y, aún más, solamente en virtud de dichos principios es que puede garantizarse y mantenerse la coexistencia entre diversas culturas y formas de vida. Sin embargo, la *aplicación* del principio universal de la ética del discurso a las tradiciones morales de cada cultura puede encontrar formas de vida y comprensiones vividas de la moral que sean más próximas o más distantes, más receptivas o menos favorables a ese principio. Habría, pues, una relación de conexión y, al mismo tiempo, de tensión, entre el principio fundamental de la ética discursiva y la eticidad sustancial vivida que caracteriza a las diversas culturas.

Sin embargo, si el principio fundamental de la Ética discursiva se plantea en Apel en un nivel de abstracción tan elevado, es difícil poder extraer una mediación entre ese principio, por un lado, y la realidad efectiva a la que debe ser *aplicada* ese principio, por el otro, así como establecer criterios más precisos para la *aplicación* de ese principio a las formas de vida y tradiciones morales particulares. El problema de la aplicación de principios universales a situaciones que son siempre particulares, históricamente determinadas y contingentes, ha sido atendido por la filoso-

fía desde la antigüedad, sea a través, por ejemplo, de la *phronesis* en el caso de Aristóteles o bien de la *facultad de juzgar* (*Urteilskraft*) por parte de Kant. Tanto la *phronesis* como la *facultad de juzgar* buscan dar cuenta de las formas de reflexión orientadas a establecer un enlace entre la universalidad de los principios y las condiciones de su aplicación a situaciones particulares.

El trabajo desarrollado por Apel en dirección de una fundamentación última de la ética se concentró, por lo menos hasta el inicio de la década de los noventa, en la profundización y el aseguramiento de los principios fundamentales de esta ética del discurso.[67] Hacia inicios de los años noventa, sin embargo, Apel expresa su convicción de que este proyecto ha alcanzado un punto tal que exige ahora ocuparse de la aplicación histórica de la ética del discurso. Esta aplicación referida históricamente (*geschichtsbezogene Anwendung*) se orienta a sistemas de acción que experimentan una concreción específica en el mundo contemporáneo y han adquirido una significación considerable para cada vez más seres humanos en más y más situaciones. Una aplicación semejante debe reflexionar, además, sobre el lugar histórico de articulación de la propia ética del discurso, tematizando el hecho de que esa misma reflexión se realiza en el interior de un mundo histórico-concreto cuyas condiciones reales no se ajustan a las condiciones ideales sobre las que reflexiona la teoría en su fundamentación y cuyos remitentes son sujetos que se encuentran en ese mismo mundo concreto.[68] Así, por

[67] *Cf.* K.O. Apel y Matthias Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1992. 360 pp.

[68] Es en esta línea que se podrían localizar las preocupaciones de Adela Cortina a favor de un Estado de Justicia (*Gerechtigkeitsstaat*) que, a diferencia del Estado de Bienestar (*Wohlfartsstaat*) no se oriente por el mayor bienestar para el mayor número, sino por la justicia considerada como un ideal de la razón en el sentido en que ya Kant lo había señalado (*Cf.* Adela Cortina, "Vom Wohlfartsstaat zum Gerechtigkeitsstaat", en Raúl Fornet-Betancourt, ed., *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag.* Aquisgrán, CONCORDIA, 1996, pp. 23-38. (Serie Monografías, 20)), de Enrique Dussel quien, en el marco del diálogo iniciado ya hace varios años con Karl-Otto Apel, se propone confrontar la "ética del discurso" del filósofo alemán con la "ética material universal" que él se afana por defender (Enrique Dussel, *La "ética del discurso" de Karl-Otto Apel. Confrontada desde una ética material universal,* en *Ibid.* pp. 39-52) o de

ejemplo, en el campo específico de la política ello significa ya no solamente deliberar en torno a la diferencia característica de la Modernidad —tal y como se advierte por lo menos desde Maquiavelo— entre la moralidad y la política recurriendo a la diferencia entre una parte A ideal-abstracta y una Parte B complementadora (compensatoria de la abstracción) en la fundamentación de la ética. Ello no supone por supuesto sostener que la política se sitúe fuera del ámbito de la ética —en una línea que iría desde Maquiavelo hasta Carl Schmitt. Se trata más bien de esclarecer —y de extraer las consecuencias de ese esclarecimiento— por qué una ética de la convicción en la línea desarrollada por Max Weber, por qué una ética del imperativo categórico como la kantiana, está condenada al fracaso en el ámbito de la política precisamente por abstraer de la *responsabilidad* por las consecuencias de su propia aplicación.[69] La reflexión en torno a la política conduce, pues, a la necesidad de subsanar algunas deficiencias que caracterizan a una ética orientada por principios universales. Se trata más específicamente de la necesidad de complementar a una ética semejante con una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*) en el sentido ya anteriormente expuesto.[70]

Sin embargo, entre los ámbitos que han interesado especialmente a Apel para reflexionar sobre la aplicación del principio fundamental de la Ética del discurso se encuentran, además del de la política, los de la ciencia, el derecho y otro que tiene una especial relevancia en el mundo contem-

Raúl Fornet-Betancourt, quien se preocupa por mostrar de qué modo el surgimiento y despliegue de la reflexión filosófica en Latinoamérica significa el fin de una época en la que la reflexión filosófica estaba determinada exclusivamente por las formas de pensamiento y expresión de la cultura europea, subrayando así en las dificultades de comunicación entre la filosofía europea y la latinoamericana un problema, pero también, a la vez, una oportunidad en la que la pluralidad de las culturas y el diálogo entre ellas no se viera como una amenaza sino más bien como una potenciación de la reflexión filosófica (*Cf. Ibid.,* pp. 53-64).

[69] *Cf.* K.O. Apel, "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, ¿Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigtt werden?", en K.O. Apel y M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, pp. 29ss.

[70] *Cf. Ibid.,* p. 34.

poráneo, a saber: el de la economía. En el caso de la política y el derecho, nos hemos referido ya anteriormente a la forma en que Apel trata de ligar el principio fundamental de la ética del discurso con las condiciones jurídicas y políticas que deben ser consideradas como presupuestos de la argumentación y, por tanto, como condiciones imprescindibles sin las cuales una argumentación no puede tener lugar; al mismo tiempo, Apel concibe al marco institucional jurídico y político vinculado a los propios procesos de argumentación para, de esa manera, poder ser considerado como legítimo.[71]

Por la importancia que reviste el ámbito de la economía, es preciso detenerse en la posibilidad de la aplicación de la Ética del discurso al campo de la economía, pues en este punto la Ética del discurso parece experimentar un límite y abrir un horizonte de crítica en torno a él. En efecto, en el ámbito de economía parecen regir exclusivamente las leyes del mercado. Sin embargo, Apel recuerda en este sentido que, en los inicios de la economía política clásica —él tiene en mente en ese sentido a un pensador como Adam Smith— la acción económica y el funcionamiento del mercado y del sistema económico en general se vinculan todavía a determinadas premisas y presuposiciones de carácter ético —y es en este sentido que Apel recuerda que Adam Smith era no sólo un economista sino a la vez un filósofo moral. No obstante, después del advenimiento de la crítica a la economía política marxista y, en buena medida como una reacción ante ella, comenzó a afianzarse una comprensión de carácter cientificista y objetivista de la economía como disciplina y del funcionamiento del sistema económico que buscó expulsar sistemáticamente toda consideración de carácter moral para desterrar de una y otro toda orientación normativa. En respuesta a ello algunos pensadores como Peter Ulrich buscaron reintroducir la ética en la economía asumiendo e intentando aplicar los principios de la Ética

[71] Este problema ha sido tratado por Apel, también en: K.O. Apel y M. Kettner, *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*.

del discurso a la estructura y funcionamiento del sistema económico.[72]

Ulrich buscó fundamentar así el modo en que, siguiendo a la Ética del discurso, los derechos de apropiación y disposición privada de la riqueza social debían ser interpretados como limitaciones a la comunicación y, de ese modo, ser considerados como ilegítimos.[73] Para Ulrich se trataba de integrar a aquellos que son afectados por el sistema económico en los discursos y en los procesos de argumentación relevantes en el ámbito de la economía para, de ese modo, neutralizar las pretensiones ilegítimas de apropiación de la riqueza social y someter ésta última a controles de carácter democrático establecidos en el marco de procesos de argumentación en los que debían participar los directamente afectados. Sorprendentemente, aunque Apel simpatizaba con una tentativa semejante y la reconoció como un resultado de la forma en que él mismo comprendió a la Ética del discurso, advirtió, sin embargo, que conceptualmente era insostenible el buscar aplicar de esta forma el principio de fundamentación formal y procedural de la Ética del discurso al ámbito de la economía. Así, Apel llegó a la convicción de que la aplicación del principio de fundamentación procedural de la Ética del discurso tenía que considerar que el proceso de diferenciación de la economía bajo imperativos derivados del propio sistema económico tenía que ser considerado como un progreso a lo largo de la historia occidental. De este modo, a fin de no propiciar una regresión en los logros alcanzados por el desarrollo del sistema económico, no podía plantearse que, bajo las condiciones que asume en el mundo actual un sistema económico guiado por los imperativos del mercado, este sistema pudiera ser sometido al control de una racionalidad de carácter ético-argumentativo.[74]

[72] P. Ulrich, *Tansformation der ökonomischen Vernunft: Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft.* Berna, Haupt Verlag, 1986. 512 pp.
[73] *Cf. Ibid.,* pp. 288 y 374-375.
[74] K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1988, p. 302.

Es en este punto que Apel trata de recoger y hacer justicia a la herencia de la teoría de los sistemas de Niklas Luhmann, aunque, al mismo tiempo, buscando una suerte de vía intermedia entre la racionalidad sistémica de la economía defendida por Luhmann, por un lado, y la posibilidad de un control democrático de la economía por la que abogaba Ulrich, posibilidad que había sido planteada ya anteriormente por Marx y Engels cuando hablaban, por ejemplo, de una "asociación libre e igual de los productores". Así, Apel reconoce que las formas sistémicas de la racionalidad de la economía tienen que ser adecuadamente comprendidas y, al mismo tiempo, defendidas, pues ellas permiten el funcionamiento adecuado de una economía que, en las condiciones actuales, funciona y solamente puede funcionar de acuerdo con los propios imperativos sistémicos y las leyes del mercado que han permitido un progreso espectacular en el mundo moderno. Así, someter esos imperativos a una racionalidad de carácter argumentativo podría conllevar una regresión de incalculables y funestas consecuencias. La economía, su sistema de producción y distribución se podía legitimar entonces a partir de una escala que permitiera establecer el que a la mayoría le va mejor en términos de bienestar y no tanto a partir de un parámetro normativo en torno a la forma en que se debe producir y distribuir la riqueza sobre la base de procesos democráticos de argumentación. Es claro que una comprensión semejante de la economía parece tener como un presupuesto básico una concepción del mercado y del sistema económico en su conjunto como sistemas autorregulados y autorregulables, idea que ha sido radicalmente cuestionada —con razón— por los recientes fenómenos de crisis económicas al igual que por la incapacidad del mercado para resolver por sí mismo los problemas de desigualdad y pobreza que se presentan con especial intensidad y dramatismo sobre todo en los países del llamado Tercer Mundo.[75]

[75] Sobre el cuestionamiento a esta forma de comprender al mercado y al sistema económico como sistemas autorregulados y encapsulados sobre sí mismos, *Vid.* Karl Polanyi, *The Great Transformation: The Political and Economic Origins*

Íntimamente ligado con el problema de la aplicación se encuentra también, en segundo lugar, el problema central para las éticas de corte kantiano y, en general, para las éticas de corte cognitivista, de la *motivación moral*. Se trata, en efecto, de un problema ya planteado por David Hume en torno a sí únicamente la razón, la sola argumentación, sería o no capaz de motivar por sí sola a los seres humanos a actuar en el ámbito de la realidad efectiva conforme a los principios ordenados por la razón.[76] Esto puede ser visto bajo un

of Our Time. 2da ed. Prol. de Joseph E. Stiglitz. Intro. de Fred Block. Boston, Beacon Press, 1944. 360 pp.

[76] Recuérdese a este respecto que Hume se opone a la concepción corriente —y, según él, en último término errónea— de la relación entre la razón y la acción. Ello busca demostrarlo al probar "…*en primer lugar*, que la razón sola no puede ser jamás un motivo para ninguna acción de la voluntad; y, *en segundo lugar*, que ella no puede jamás oponerse a la pasión en la dirección de la voluntad" (David Hume, *A Treatise of Human Nature*. 2a. ed., correg. y aum. por P.H. Nidditch. Ed. de L. A. Selby-Bigge. Nueva York, Oxford University Press, 1978, p. 413). En efecto, de acuerdo con Hume, la razón opera produciendo creencias o conclusiones a partir de premisas o evidencias de modo que el razonamiento como tal conoce solamente dos grandes especies generales: por un lado, el razonamiento *demostrativo* y, por el otro, el *probable*. Como ejemplo del primero se aduce el razonamiento matemático que, a pesar de su utilidad en todos los ámbitos de la vida, no puede por sí mismo producir acciones. Esta clase de razonamiento puede ser empleada sin duda para dirigir los juicios relacionados con causas y efectos, pero jamás, anota Hume, podrá provocar por sí solo acciones. Por otra parte, en el caso del razonamiento probable -y Hume piensa aquí ante todo en el razonamiento experimental- éste puede, a lo más, *dirigir* y *orientar* nuestros impulsos y acciones, pero *jamás producirlos*. Así, señala Hume:

> Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una consecuente emoción de aversión o propensión y somos llevados a evitar o aceptar aquéllo que nos proporcionará esa inquietud o esa satisfacción. Es también evidente que esta emoción no concluye aquí, sino que haciéndonos volver la vista en todas direcciones, comprende cualesquier objetos vinculados con el original mediante la relación de causa de efecto. Aquí tiene, pues, lugar el razonamiento (*reasoning*) para descubrir esta relación; y conforme varíe nuestro razonamiento, nuestra acción recibirá una modificación subsecuente. Pero en este caso es evidente que el impulso (*impulse*) no proviene de la razón, sino que sólo está dirigido por ella (*Ibid.* p. 414).

De acuerdo con esto, la razón no puede producir por sí misma acción, sino que requiere para ello del impulso suministrado por el deseo, buscando dar a éste una dirección, pero siempre en enlace con ese deseo y cooperando con él. La razón es, pues, para Hume "… enteramente inerte (*wholly inactive*) y no puede jamás ni prevenir ni producir ninguna acción o afección" (*Ibid.,* p. 458). Una versión moderna de este argumento puede ser encontrada en Bernard Williams (*Cf.* Bernard Williams, "Internal and External Reasons", en B. Williams, *Moral Luck*.

doble aspecto, a saber: por un lado, si la Ética del discurso no tendría que presuponer, en primer lugar, una motivación moral en los sujetos para insertarse y participar en un proceso de argumentación y, por otro lado, el problema que plantea la pregunta en torno a un agente que careciera de una motivación moral semejante. Se trata aquí de la pregunta de qué se podría hacer o cómo sería posible motivar moralmente a quien, por ejemplo, no quiere argumentar, a quien no desea participar en procesos de argumentación discursiva. En segundo lugar, vinculado íntimamente con esto, no es tampoco claro si la Ética del discurso tendría o no una respuesta para el caso de quien, habiendo decidido participar en el proceso de argumentación, no desea, sin embargo, asumir y someterse a los resultados o a las decisiones alcanzados en el marco de ese mismo proceso de argumentación. En este punto podría decirse que la Ética del discurso no ofrece una respuesta satisfactoria al problema de la *motivación* moral.

Finalmente, en tercer lugar, es indiscutible la importancia del programa de fundamentación al que apunta la Ética del discurso al buscar ofrecer, repito, una fundamentación filosófica de la ética que subraya el papel que tiene la razón comunicativa que se despliega en los procesos de argumentación como la única fuente capaz de ofrecer una fundamentación última, racional y definitiva de nuestras obligaciones morales con una pretensión de universalidad y, de ese modo, hacer frente a toda forma de escepticismo frente a la razón y, al mismo tiempo, a las condiciones de pluralidad de las diversas concepciones del mundo y de las distintas orientaciones valorativas. Sin embargo, el límite de un programa de fundamentación semejante está dado, como ya

Philosophical Papers 1973-1980. Cambridge, Cambridge University Press, 1981. 188 pp.; B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge / Mass, Harvard University Press, 1985. 244 pp).

Por su parte, yo me he referido a este problema en Hume en forma un poco más extensa en Gustavo Leyva, "Immanuel Kant: La Razón de la Acción", en Gustavo Leyva, ed., *La Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Madrid / México, Editorial Síntesis / Universidad Autónoma Metropolitana, 2008. pp. 325-372.

se ha dicho, por la ausencia de una reflexión adecuada sobre la aplicación histórica a situaciones particulares desde la propia Ética del discurso. Ello tiene que ver con la forma en que la Ética del discurso puede ser aplicada a los distintos sistemas de acción —tanto individuales como colectivos— que tienen una comprensión específica en condiciones contingentes y que, al mismo tiempo, revisten una significación central para la conducción de la vida de los seres humanos que se encuentran siempre frente a situaciones y conflictos éticos específicos.

Con ello se le vuelve a plantear a la Ética del discurso un problema que ya había sido formulado frente a las éticas de corte kantiano en general. En efecto, intentando vincular a la Ética del discurso con las situaciones particulares y contingentes en la que se encuentran quienes participan en los discursos, él buscó atender el modo en que se podía atender a las necesidades de los seres humanos que participan en los procesos de argumentación. Así, como ya se ha señalado anteriormente, Apel buscó atender y reconocer las *necesidades* de los participantes en el discurso no por vía de la distinción en boga en los años sesenta entre necesidades "falsas" y necesidades "verdaderas", considerando dentro de estas últimas las necesidades "naturales" como alimentación, vivienda, etcétera. Para Apel se trataba más bien, como ya se ha dicho, de evaluar y determinar qué necesidades podían ser consideradas legítimas justamente en el interior de los procesos de argumentación. Sin embargo, la introducción y reconocimiento de estas necesidades parece insuficiente para dar cuenta de otras preguntas y dimensiones centrales de la acción moral que conciernen a la "vida feliz". En efecto, la pregunta en torno a la "vida feliz" y, en general, a la felicidad, no pueden ser respondidas sin atender a preferencias y valores que son, en último análisis, particulares —sea porque son individuales o porque caracterizan a una forma particular de vida (sea esta característica de grupos reducidos o de comunidades más amplias)— y por ello no pueden ser comprendidos de igual manera por todos los seres humanos. En este punto Apel parece mante-

ner una posición similar a la de Jürgen Habermas quien considera a esta clase de preguntas como cuestiones relacionadas con escalas valorativas en último término subjetivas, con preferencias particulares de carácter moral que se hallan excluidas por principio de los discursos y de los procesos de argumentación de carácter ético. Sin embargo, con ello se dejan fuera de la ética del discurso todas aquellas preguntas y reflexiones que han constituido desde la antigüedad las preguntas centrales de la ética, a saber: las que giran en torno a la "vida feliz" y a las virtudes éticas requeridas para ella. Se trata de preguntas que, esto es aún más claro en el caso de Habermas, no pueden ser evaluadas ni decididas racionalmente en procesos discursivos de argumentación. Sin embargo, con la exclusión de preguntas de esta clase que desde siempre han formado parte del núcleo fundamental de problemas de la ética desde la antigüedad hasta nuestros días, la propuesta de la Ética del discurso deja de lado la posibilidad de ofrecer una respuesta a la pregunta en torno a ¿cómo debemos vivir?, pregunta fundamental para los seres humanos en cualquier época.

BIBLIOGRAFÍA

@

ALBERT, H. (1968): *Traktat über kritische Vernunft*. Tübingen: Mohr Siebeck.

APEL, K-O. (1950) *Dasein und Erkennen. Eine erkenntnistheoretische Interpretation der Philosophie Martin Heideggers*. Libro inédito.

——————————| (1963) *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico [La idea del lenguaje en la tradición del humanismo de Dante a Vico]*. Edición Bouvier, Bonn. Tercera edición en 1980.

——————————| (1973) *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik [Transformación de la filosofía 1: Filosofía analítica, semiótica, hermenéutica]*. Vol. I. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————| (1973) *Transformation der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgesellschaft [Transformación de la filosofía 2: El a priori de la comunidad de la comunicación]*. Vol. II Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————| (1975) *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————| (1976): „Das Problem der (philosophischen) Letztbegründung im Lichte einer transzendenten Sprachpragmatik“, en: Kanitscheider, B. (Hrsg.), *Sprache und Erkenntnis — Festschrift für Gerhard Frey*. Innsbruck: Institut für Sprachwissenschaft der Universität Innsbruck, 1976, pp. 55-82.

——————————| (1978): “Der Ansatz von Apel”, en: Willi Oelmüller (Hg.): *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, Paderborn: Schöningh, 1978: 160-203 y 204-228

———————————┤ (1982): "*Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie? Zum Verhältnis von Ethik, Utopie und Utopiekritik*", en: Wilhelm Vosskamp (Hg.): *Utopieforschung*, Vol. I. Stuttgart: Metzler, 1982: 325-355

———————————┤ (1988) *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

———————————┤ (1989): "*Normative Begründung der "Kritische Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken*" en Honneth, Axel, Th. McCarthy, C. Offe y A. Wellmer (Hg.) *Zwischenbetrachtungen im Prozess der Aufklärung: Jürgen Habermas zum 60. Geburtstag*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp.15-65.

———————————┤ & Kettner, M. (ed.), (1992) *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

BÖHLER, D. (2012) *Verbindlichkeit aus dem Diskurs: Kommunikatives Denken und Verantwortung*. Freiburg: Alber.

_____; Kettner, M. y Skirbekk G. (2003) *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel.* Frankfurt am Main: Suhrkamp.

DIOGENES Laertius: *Leben und Meinungen berühmter Philosophen*. Buch I-X. Aus dem Griechischen übersetzt von Otto Apelt. Zwei Bände (Philosophische Bibliothek. Bd. 53/54), Leipzig: Felix Meiner-Verlag, 1921 (Zweite Auflage. Unter Mitarbeit von Hans Günter Zekl neu herausgegeben sowie mit Vorwort, Einleitung und neuen Anmerkungen zu Text und Übersetzung versehen von Klaus Reich (Philosophische Bibliothek. Bd. 53/54). Hamburg: Felix Meiner, 1967.

FORNET-BETANCOURT, R. (Hrsg.) (1996): *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag*. Aachen *CONCORDIA Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Serie Monografías, Bd. 20.

GOTTSCHALK-MAZOUZ N. (2000) *Diskursethik. Theorien - Entwicklungen - Perspektiven*. Berlin: Akademie-Verlag.

HABERMAS, J. (1962) *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Prefacio complementado de Neuaflage en 1990. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————┤ (1968): *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main: Suhrkamp. Neuauflage mit einem neuen Nachwort 1994.

——————————┤ (1973) "Wahrheitstheorien" en Fahrenbach, H (ed.), *Festschrift für Walter Schulz*. Reeditado en Habermas J *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* en 1984. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————┤(1981): *Theorie des Kommunikativen Handelns*. 2 Vols. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————┤ (1983) "Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm" en Habermas Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* [*Conciencia moral y acción comunicativa*]. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————┤(1984): *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————┤ (1986) "Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?" en Kuhlmann W (ed.), *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————┤ (1992) *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

HUME, D. (1739): *A Treatise of Human Nature*. Edited, with an Analytcal Index, by L. A. Selby-Bigge. Second Edition with text revised and variant readings by P.H. Nidditch, Oxford — New York, Oxford University Press.

KETTNER M. (2013) *Diskursethik: Moralische Vernunft in der Praxis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

KUHLMANN, W. (1985): *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Edición Freiburg/München: Alber.

———————————┤ (2006) *Beiträge zur Diskursethik: Studien zur Transzendentalpragmatik*. Edición Königshausen & Neumann, Würzburg.

———————————┤ (ed.), (1986) *Moralität und Sittlichkeit. Das Problem Hegels und die Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LEYVA, G. (2008): "Immanuel Kant: La Razón de la Acción", en: Gustavo Leyva (Ed.): *La Filosofía de la Acción. Un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. Madrid/México: Editorial Síntesis de Madrid /Universidad Autónoma Metropolitana, 2008, pp. 325-372.

LORENZ, K. (1970): *Elemente der Sprachkritik. Eine Alternative zum Dogmatismus und Skeptizismus in der Analytischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LORENZEN, P. (1969): *Methodisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

LÜBBE, H. (1972): „*Freiheit und Terror*", en Josef Simon (Hg.): *Freiheit. Theoretische und praktische Aspekte des Problems*. Freiburg-München: Alber, 1972: 115-135.

NIQUET, M.; Herrero, F. y Hanke M. (ed.), (2001) *Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen*. Edición Königshausen & Neumann, Würzburg.

PEIRCE, C. (1931-1935) *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Ed. By Charles Hartshorne and Paul Weiss, Volumen 5. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1931-1935. (Se citan mediante la abreviatura *CP*).

POLANYI, K. (1944) *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*. 2nd ed. Foreword by Joseph E. Stiglitz; introduction by Fred Block. Boston: Beacon Press.

REESE-SCHÄFER, W. (1990): *Karl-Otto Apel zur Einführung*. Mit einem Nachwort von Jürgen Habermas. Hamburg: Junius.

SCHÖNRICH, G. (1994) *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und dem Preis der Letztbegründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SEARLE, J. (1983): *Intentionality*. Cambridge, Ma.: Cambridge Univ. Press.

SEXTUS Empiricus: *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*. Eingeleitet und übersetzt von Malte Hossenfelder. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

SPAEMANN, R. (1977): *Zur Kritik der politischen Utopie. Zehn Kapitel politischer Philosophie*. Stuttgart: Klett-Cotta.

STEINHOFF U. (2006) *Kritik der kommunikativen Rationalität. Eine Darstellung und Kritik der kommunikationstheoretischen Philosophie von Jürgen Habermas und Karl-Otto Apel*. Edición Mentis, Paderborn.

ULRICH, P. (1986) *Transformation der ökonomischen Vernunft: Fortschrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. Bern: Haupt Verlag.

WELLMER, A. (1986) *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————┤ (1981) "Internal and External Reasons", en: Bernard Williams: *Moral Luck. Philosophical Papers 1973-1980*. Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

WILLIAMS, B. (1985) *Ethics and the Limits of Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

WITTGENSTEIN, L. (1970): Über Gewißheit. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Materiales para discutir preponderantemente. los ciclos veritativos de la argumentación: debates a partir de Jürgen Habermas

@

Carlos Pereda
Investigador Emérito de la Universidad Nacional Autónoma de México (IIFs)
Investigador Emérito del SNI, México

Introducción

En cualquier comunicación, los hablantes y oyentes coordinan sus actos de habla a partir de algunos deberes que el oyente atribuye al hablante. Por lo tanto, el oyente tiene el derecho de reclamar si considera que uno o todos de esos deberes no se cumplen. Por ejemplo, cuando se afirma (1) "la nieve es blanca". Como cualquier comunicación, (1) implica derechos y deberes que derivan del acto mismo de habla realizado. Respaldándose en estas premisas, Jürgen Habermas ha defendido el constructo de una situación ideal de habla, una teoría consensual de la verdad y un concepto de verdad como pretensión de validez de las aserciones. No comparto las dos primeras propuestas, pero incluso ellas son muy atractivas e iluminan aspectos valiosos, en particular de los ciclos veritativos de la argumentación. Por eso, con independencia de si Habermas aún defiende estas teorías, creo que es útil razonar su rechazo, puesto que tienen vida propia e, incluso con demasiada frecuencia, provocan una peligrosa fascinación.

La aserción y los compromisos del hablante según Habermas

Según Habermas, al afirmar (1) "la nieve es blanca", el hablante pretende que se cumplan las pretensiones de validez de (1).[1] Así, el hablante co-afirma o afirma implícitamente, o se obliga a formular compromisos como los siguientes:

(•.1) La afirmación (1) es inteligible
(•.2) La afirmación (1) es sincera
(•.3) La afirmación (1) es verdadera
(•.4) La afirmación (1) es normativamente correcta

Según Habermas, (1.1), (1.2), (1.3) y (1.4) son presunciones formales, necesarias del uso comunicativo de cualquier lenguaje en el que intervienen las aserciones. Pero, ¿podría haber un lenguaje que careciera de ellas? De ningún modo, pues no estamos ante presunciones materiales que dependan de un contexto, de una sociedad o de una tradición. Como señala Habermas, se trata de *pretensiones de validez universales* del lenguaje en tanto que tal.

Vale la pena detenerse en algunas propiedades de estas pretensiones. (1.1) es una precondición de sentido que hay que cuidar, pues dos o más personas para participar en una comunicación deben presuponer que se entienden. Y ambos interlocutores tendrán, a veces, que asegurarse en contra de malentendidos. Son las tareas propias del ciclo reconstructivo. Considero, sin embargo, que la pretensión (1.2) o de sinceridad, es una pretensión que acompaña a las otras pretensiones y que se establece en otro nivel: regula las relaciones entre el agente y sus otras pretensiones. De ahí que no podemos reconstruir un ciclo propio de esa pretensión, sino que, en cualquier ciclo, suele ponérsela en cuestión.

[1] En lugar de "pretensiones de validez" también podemos hablar, como prefiero yo, de "presunciones".

No obstante, (1.3) es *directamente* una pretensión específica de los actos de habla constatativos, de la aserción. Por eso, la regla propiamente definitoria de la aserción sería:

(1.3.1) *P* puede afirmar *A* si, y solo si *A* es verdadera.

"P puede" se usa en este contexto con el sentido de: "P tiene el derecho de"; "cuando P afirma *A,* P no está abusando de *A*"; o "si P afirma *A* y *A* no es verdadera debemos criticar a *A* y a P."

Tal vez se cuestione si realmente con (1) el hablante se compromete a presuponer o co-afirmar, como en (1.1), (1.3), (1.4), e incluso (1.2). Supongamos que éste no fuera el caso y que frente a dudas de los oyentes acerca de (1), se respondiese: "Ah, ¿qué no entiendes eso de 'la nieve es blanca'? Yo tampoco". O "¿qué, estoy mintiendo? ¿ Y qué? A mí me gusta mentir". O "en realidad, yo no me quería referir a la nieve; solo me gustaba la palabra 'nieve' y la palabra 'blanca' y las junté, ¿no te parece un hallazgo?". O quizá también: "Me preguntas por qué o con qué propósito afirmé (1). Me dio la gana." Ante tales desvaríos, mi interlocutor quizá se queje, indicando: "En ese caso tú *no* afirmas nada, sólo juegas con esas palabras." En relación con (1.1) se observará: "sólo manipulas esos ruidos que no entiendes". Respecto de (1.2) tal vez se critique: "¿para qué mientes y dices que mientes?" Algo similar podría decirse de (1.3): supongamos que un amigo dudara de (1), propone un contraejemplo a la afirmación 'la nieve es blanca' y le contesto: "no me interesa si hay nieves violetas y negras en la China, yo afirmo lo que se me antoja." De nuevo, mi amigo podrá replicar, de acuerdo con (1.4): "dices algo falso, ¿me quieres engañar o te autoengañas, o qué estás haciendo con tu pretendida 'afirmación'?"

De esta manera, suponemos que cuando un hablante usa una aserción, ese hablante presupone que su aserción se entiende, es sincera, es verdadera y posee algún valor en la comunicación. Si no nos damos cuenta de tales pretensiones, quizá es por razones similares a que no nos damos cuenta de que continuamente respiramos. Básicamente,

(1.1), (1.3) y (1.4) constituyen, así, pretensiones de validez universal en tanto reglas de uso de *toda* aserción. Si una de estas pretensiones se frustra, el hablante se encuentra obligado a aclarar su aserción, a disculparse o a defender su verdad o valor con argumentos en un ciclo veritativo o evaluativo o en ambos. El deber de justificarse con argumentos subyace, entonces, en la estructura misma de la comunicación humana. Sin embargo, ¿qué significa una expresión como "justificarse con argumentos"? ¿Qué implica participar en un proceso de dar y pedir razones? Respuesta de Habermas: toda disputa particular posee como presuposiciones ciertas reglas universales acerca de lo que significa resolver un conflicto con la sola fuerza de los mejores argumentos. Por eso, si reconstruimos esas reglas enseguida nos daremos cuenta de que cualquier disputa de hecho presupone un modelo que es posible definir formalmente: una presuposición de derecho acerca de lo que es un buen argumento y una buena argumentación. Así, cualquier argumento y cualquier disputa fácticos se rige por un conjunto de reglas contrafácticas que constituyen la *situación ideal de habla.*

Algunas de esas reglas —las que formulan el reconocimiento recíproco de cada participante por los otros en tanto personas autónomas— son:

1. A todo sujeto capaz de habla y acción le es permitido participar en discursos.
   a) A cada uno le está permitido cuestionar cualquier propuesta.
   b) A cada uno le está permitido introducir cualquier propuesta en el discurso.
   c) A cada uno le está permitido manifestar sus actitudes, deseos y necesidades.
2. Ningún hablante deberá ser obstaculizado por la fuerza, ya sea desde adentro o desde afuera del discurso.[2]

[2] Jürgen Habermas, *Moralbewusstein und Kommunikatives Handeln*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1983. 208 pp.

Regresando a una aserción como (1), recordemos que quien afirma ese enunciado, por el sólo hecho de afirmarlo, pretende que ese enunciado es verdadero. Por lo tanto, ese hablante tiene que estar dispuesto a defender (1) en un ciclo veritativo que, según Habermas, presupone y se rige por una situación ideal de habla. Dicho de otra manera, puesto que el predicado "verdadero" es una pretensión de validez que, al afirmarlo, ligamos con los enunciados, "un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que […] afirmamos ese enunciado."[3]

De esta manera, la verdad de un enunciado como (1) consiste en el asentimiento potencial a (1) de cualquier hablante en una situación ideal de habla, pues: "La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho."[4]

He aquí en forma muy esquemática —y que no toma en cuenta la teoría de la acción comunicativa en la que se incluye esta pragmática formal— *una* manera de reconstruir la propuesta de Habermas acerca de lo que implica el acto de habla de la aserción, el acto de habla de afirmar o negar enunciados. Conviene agregar, además, que tomar como punto de partida el acto de habla de la aserción no es casual. No es difícil elaborar que los otros actos de habla (exclamaciones, preguntas, imperativos, etcétera) se pueden explicar a partir del contenido proposicional de la aserción más la fuerza comunicativa correspondiente.

¿Qué decir de esta propuesta? En lo que sigue reconstruyo las anteriores observaciones de Habermas con el siguiente argumento trascendental, o como Habermas quizá prefería llamarlo "cuasi-trascendental".

[3] J. Habermas, "Wahrheitstheorien", en, J. Habermas, *Rationalitätstheorie und Sprachtheorie*, Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 2009, p. 217. (Philosophische Texte, 2) La traducción es mía.
[4] *Ibid*., p. 219.

Premisa 1: Hay diferentes acciones comunicativas particulares.
Premisa 2: Las diferentes acciones comunicativas presuponen ciertas pretensiones universales de validez.
Premisa 3: Una acción comunicativa como la aserción posee como pretensión de validez universal la verdad.
Premisa 4: Si las pretensiones universales de validez son puestas en duda hay que defenderlas en ciclos argumentales.
Premisa 5: La defensa en ciclos argumentales de las pretensiones de validez presuponen el consenso en una situación ideal de habla.
Conclusión: La verdad de las aserciones como satisfacción de una pretensión de validez universal es el resultado de un ciclo argumental que logra un consenso regido por una situación ideal de habla.

En este argumento se consideran las condiciones de posibilidad de algunos actos de habla como la aserción. Explorando sus pretensiones de validez, se descubren los presupuestos necesarios de esos actos como la verdad, entendida ésta a partir de la teoría consensual de la verdad. Sin embargo, cuando un hablante afirma una oración tan cotidiana como "la nieve es blanca", ¿está con ella, en algún sentido, implicando, de modo directo o indirecto, construcciones tan raras como una situación ideal de habla y una teoría consensual de la verdad? En lo que sigue busco razonar un poco esta incredulidad. No obstante, *no* pongo en duda que cuando hacemos una aserción nos comprometemos con satisfacer las pretensiones de sentido, verdad y valor en último término en varios ciclos argumentales: en los ciclos reconstructivos, veritativos y evaluativos. Sólo sospecho que no necesitamos presuponer constructos contrafácticos tan fuertes como la situación ideal de habla y la teoría consensual de la verdad, al menos si entendemos estos constructos de manera determinante, no reflexiva.

Modelos determinantes y reflexivos de la situación ideal de habla

Por lo pronto, ¿no presupone acaso todo proceso de dar y pedir razones un modelo contrafáctico? ¿No presupone todo argumento concreto y toda disputa particular una norma de buen argumento y de buena argumentación a partir de la cual es posible juzgarlos? Ante todo, aclaro que no critico la utilidad de las normas contrafácticas, incluidos los patrones normativos ideales de argumentar. No intento, pues, defender algunas de las teorías empiristas de la argumentación que confunden la descripción de un razonamiento empírico con su normatividad. Sólo procuro distinguir entre idealizaciones normativas operativas e idealizaciones normativas inútiles.

Ahora bien, teniendo en cuenta el dato de la radical variedad de los argumentos y de los tipos de disputa, no parece a primera vista plausible que el modelo de todos los argumentos y todas las disputas tenga que ser homogéneo. Quizá no necesitemos reconstruir el proceso de dar y pedir razones gobernado por la "situación ideal de habla" en tanto fundamento único, común e invariable en relación con *todos* los argumentos y con *todas* las disputas. En contra de esa propuesta podemos sostener que el modelo "contrafáctico", tanto para argumentos como para disputas, podría consistir en un conjunto heterogéneo y no convergente de patrones argumentales normativos con diferentes grados de abstracción. Éstos se irían adquiriendo empíricamente en los muy diversos aprendizajes a lo largo de los varios debates particulares que conforman cada vida. A esta posición la podríamos llamar "multifundamentalismo". ¿Cómo es esto?

Partamos del dato de que hay varios tipos de argumentos. Por ejemplo, si se formula un argumento determinado, una deducción, se presupone que esa deducción es correcta según ciertos patrones, que de manera sistemática han sido estudiados por la lógica. Así, digamos, en la vida cotidiana, se tiende a cometer la falacia de la afirmación del conse-

cuente y cuando se la corrige solemos invocar —implícita o explícitamente— principios que son parte de esa lógica. Pero, ¿qué hacer con otros tipos de inferencia? ¿Qué hacer, por ejemplo, con las inducciones y las analogías, para no hablar de las abducciones?

Es un hecho que distinguimos entre inducciones bien respaldadas e inducciones poco plausibles o incluso sin ningún respaldo, entre analogías razonables y analogías "desbocadas". Pero ¿cómo se llevan a cabo tales distinciones? Entre otras ayudas, suelo apelar a lo aprendido en tradiciones particulares de inducciones y analogías, tanto de la vida cotidiana como de las diversas ciencias. Por ejemplo, suelo apelar a las virtudes epistémicas aprendidas en relación con tales inducciones y analogías. Así, una inducción o una analogía pueden juzgarse a partir de virtudes epistémicas como la coherencia, la contrastabilidad empírica, el poder predictivo, el poder explicativo, la sistematicidad. Por ejemplo, dada cierta base de datos, una inducción I1 será mejor que su alternativa inducción I2*;* si con I1 pueden establecerse relaciones sistemáticas con otros saberes y argumentos del campo correspondiente a esa base de datos; si I1 posee mayor verificación empírica que I2*;* si I1 predice y explica lo que I2 no puede. En cada caso, para juzgar una inducción habrá que calibrar todo ello.

Parece necesario concluir, pues, que respecto de los diversos tipos de inferencia encontramos diversos patrones normativos y que no hallamos por ningún lado un patrón único de todos ellos. Sin embargo, si tal patrón fuera posible —que no lo es—, quizá no sería útil reconstruirlo apelando a una "situación ideal de habla". Más todavía, parecería que, frente a cualquier enunciado o argumento, tal vez nos encontramos con la situación inversa a la que propone Habermas: no es el consenso en una situación ideal de habla el criterio por el cual juzgamos (o explicamos, o dilucidamos) la verdad o el valor en ciclos veritativos y evaluativos. Por el contrario, es la verdad concreta y el valor o conclusión de argumentos particulares (deducciones, inducciones o analogías), y su consecuente racionalidad obte-

nida por patrones arraigados en varias tradiciones (la lógica, las muy diversas ciencias, la vida cotidiana), las que nos permiten juzgar la racionalidad de un consenso e imaginar modelos como la situación ideal de habla.

Habermas, entonces, parece entender el concepto de situación ideal de habla como un concepto determinante: un modelo que ofrece suficiente información para juzgar directamente argumentos en una situación concreta. No obstante, hay que defender que los argumentos no son buenos porque un consenso racional los reconoce como tales, sino que un consenso es racional *porque* los argumentos son buenos, porque el consenso los reconoce como buenos. Esta es, entonces, —echando mano de una distinción común en la tradición wittgensteiniana— la diferencia entre "síntomas" y "criterios". Defenderé que la racionalidad de un consenso se revela a través del "síntoma" que consiste en su respeto por los argumentos buenos, pero que nunca nos ofrece un "criterio" —o una explicación— de la bondad de esos argumentos. Sostener lo contrario implica intentar dilucidar los conceptos más o menos claros de buena argumentación y de buen argumento con el oscuro concepto de situación ideal de habla.

Tal vez se concedan las observaciones anteriores, pero se añade: por supuesto sería absurdo que con la *situación* ideal de habla se busque juzgar (explicar o dilucidar) otra cosa más que ciertas *situaciones,* a saber, los contextos argumentales. No obstante, sospecho que en relación con los contextos argumentales se nos proponen dificultades análogas a las que se nos plantearon con los argumentos, ¿por qué? Lamentablemente, hemos estado discurriendo *como si* la situación ideal de habla en tanto modelo determinante pudiese ser inteligible y operativo, pero no lo es. Parecería que nos topamos aquí con el dilema de la doble inutilidad de toda Utopía y constructos análogos. Por decirlo así, se trata de idealizaciones a la vez demasiado elaboradas e ideales. Nos encontramos ante modelos determinantes, pero demasiado lejos de cualquier aplicación particular. En este momento de la reflexión estamos, pues, frente a lo que llamaré "el dilema fatal de la versión fuerte de la situación ideal de habla":

- O no nos ponemos de acuerdo sobre la situación ideal de habla, pues ésta permanece como un constructo tan abstracto que nadie sabe cómo operar en concreto con él (esto es, no nos encontramos ante ningún conjunto de criterios para orientar el juicio) o:
- Se abandona su abstracción y se especifica qué significa aplicar la situación ideal de habla en una situación real, concreta. Pero, en este caso de seguro la mayoría de la gente no se pondría de acuerdo —como ha sucedido tantas veces cuando se quiere realizar una Utopía.

Para subrayar el carácter fatal de este dilema entre, por un lado, acuerdo e inutilidad, y por otro, utilidad, pero en desacuerdo, abundo todavía en relación con algunas de las reglas propuestas de la situación ideal de habla.

No parece claro que se deba permitir introducir *cualquier* propuesta en *cualquier* discurso. Por ejemplo, en una discusión entre físicos, políticos o amantes sólo se deben permitir formular las propuestas pertinentes. Sin embargo, ¿qué significa en este contexto este uso de la palabra "pertinente"? En lo que atañe a los argumentos, el uso de la palabra "pertinente" no es invariable en relación con las diferentes situaciones. No se puede regir la pertinencia por un procedimiento formal y, por lo tanto, sin contexto. Por eso, la regla de que *cualquiera* en *cualquier* argumentación debiera poder expresar sus actitudes, deseos y necesidades, más que aludir a una situación deseable, parece referir a la pesadilla de buscar convertir cualquier tipo de argumentación en una terapia colectiva.[5] Se objetará: no hay que entender esas condiciones propuestas por Habermas de manera *tan* empirista. La dificultad de esta crítica radica en que, sin estas reglas en tanto criterios precisos, fijos y generales, la expresión "situación ideal de habla" resulta una expresión vacía.

[5] Tal situación recuerda a esos fastidiosos colegas que, en medio de una discusión sobre un plan de estudios, quieren expresar sus emociones más íntimas.

Acaso todavía se insista: si bien las reglas propuestas por Habermas no rescatan condiciones precisas, fijas y generales para determinar lo que es un buen contexto argumental, ¿no formulan acaso, por lo menos algunas de ellas, condiciones que es útil tener en cuenta? Pero en este caso, no se trata de un modelo determinante, sino reflexivo de la situación ideal de habla.

Una versión modesta, o modelo reflexivo, de la situación ideal de habla

Examinemos esta versión modesta comparándola con las reglas, también modestas, que conforman el modelo medieval de las argumentaciones, las *disputatio.*

La *disputatio* se constituye con un *proponens* y un *opponens,* un proponente cuyo papel es hacer propuestas y defenderlas, ante un oponente que debe atacarlas. En este sentido, las reglas de que cualquiera puede introducir cualquier propuesta y ponerla en duda sería otra manera de expresar el hecho de que una argumentación no se puede desarrollar si los papeles del proponente y el oponente no se pueden cumplir. En cuanto a las otras reglas parecen poderse reconstruir todas con el concepto de autonomía. Sin duda, la plena satisfacción de los papeles del proponente y del oponente presupone que los participantes de la argumentación son personas autónomas.

Sin embargo, esta versión modesta de la situación ideal de habla no nos ofrece condiciones precisas, fijas y generales para juzgar en sentido estricto la verdad o el valor de una conclusión. En el mejor de los casos, se propone un concepto reflexivo: *algunas condiciones generales para comenzar a reflexionar sobre un argumento particular.* Este concepto reflexivo indica cuáles son en general los componentes necesarios de una disputa racional y deja lugar para que, de caso en caso, se precise, a partir de nuestros aprendizajes empíricos en argumentaciones particulares, cómo se realizan esos componentes. Por ejemplo, en diversas situa-

ciones se aprende qué obligaciones diferentes conlleva ser proponente y oponente en una discusión entre físicos, políticos o amantes.

En contra de esta versión modesta de la situación ideal de habla, o sea, en contra de este concepto reflexivo de buena argumentación, no tengo objeciones. Más todavía, creo que mucho de lo que afirma Habermas sobre la situación ideal de habla posee valor heurístico tanto para comenzar a reflexionar y a juzgar acerca de los diversos obstáculos y malentendidos que se producen en las diversas comunicaciones, como para promover mejores formas de comunicación. Sin embargo, esta versión modesta de la situación ideal de habla es demasiado débil para que podamos, a partir de ella, *definir* (juzgar, explicar) la verdad o el valor.

Por eso, parte de lo que significa "aprender a argumentar" es ir aprendiendo empíricamente, en un aprendizaje variopinto y nunca concluido, a distinguir entre muchos diferentes tipos de argumentos y sus respectivos patrones normativos, incluyendo sus muchas virtudes y vicios. Al respecto, no sé de ninguna buena razón por las que habría que pensar que, si carecemos, como exige el fundamentalista, de "*el* patrón formal de todo argumento y de toda disputa racional" o, de manera más específica, si no poseemos una "lógica del proceso de dar y pedir razones generada por una situación ideal de habla", nos falta algo que debiéramos tener y, por consiguiente, que debiéramos buscar.

Por supuesto, ninguna de estas razones impide considerar que normas como las que propone Habermas en relación con la situación ideal de habla entendida a partir de su versión modesta —normas más o menos abstractas y que hay que precisar de caso en caso a partir de una estrategia de los pasajes— pueda sernos de la mayor utilidad. Sin embargo, si retenemos la versión modesta —el modelo reflexivo—, pero rechazamos la versión fuerte —el modelo determinante— de la situación ideal de habla, ¿no cancelamos acaso la posibilidad de desarrollar una teoría consensual de la verdad? ¿Cómo se podría calificar tal "consenso" si carecemos de las propiedades que nos podría proporcionar la versión fuerte

de la situación ideal de habla? La misma premisa que en algunos debates funciona como parte de un *modus ponens* en otros lo hace como un *modus tollens*. Estas mismas preguntas que pretenden ser una defensa de la versión fuerte, del concepto determinante de la situación ideal de habla en tanto presupuesto de una teoría consensual de la verdad, podrían también interpretarse como una reducción al absurdo de tal teoría de la verdad. Hay, sin embargo, objeciones más específicas contra esta teoría.

La intuición realista mínima

Habermas sostiene que un enunciado empírico es verdadero cuando está justificada cierta pretensión de validez. Así, se defiende la tesis de que atribuir al predicado "verdad empírica" *significa* la promesa de alcanzar un consenso racional. Pero, de esta manera, nos alejamos demasiado del significado *elemental* de verdad empírica. Más todavía, ¿no se confunde un síntoma de cierto fenómeno con el fenómeno mismo? Si no me equivoco, el significado elemental de verdad empírica consiste en el pensamiento pre-teórico de que cuando una oración es empíricamente verdadera, lo es porque el lenguaje y el mundo son de cierta manera. Esto es, la oración usada es verdadera —en parte— por circunstancias *externas* a la oración. Este significado elemental está asociado con lo que llamo la "intuición realista mínima".[6] Sospecho que la equivalencia formulada por Alfred Tarski[7] —la "convención V"— captura la intuición realista mínima. A partir de ella, y en relación con (1), obtendríamos:

[6] En ocasiones pareciera que Habermas también intenta defender tal "intuición realista". Pero en tal caso, ¿por qué piensa que también necesita el concepto de situación ideal de habla —en su versión fuerte— y la teoría consensual de la verdad?

[7] *Cf.* Alfred Tarski, "The Concept of Truth in Formalized Languages", en A. Tarski, *Logic, Semantics and Metamathematics,* 2a. ed., Oxford, Carendon Press, 1990. pp. 152-278; A. Tarski, "The Establishment of Scientific Theories", en A. Tarski, *Logic, Semantics and Metamathematics,* 2a. ed., Oxford, Carendon Press, 1990. pp. 401-408.

(2) La oración "la nieve es blanca" es verdadera si, y solo si, la nieve es blanca.

¿Por qué afirmo que (2) captura el pensamiento pre-teórico propio de la intuición realista mínima? Afirmar que una oración con contenido empírico posee condiciones de verdad es otra manera de afirmar que la verdad de dicha oración depende en parte de condiciones externas a ella, de circunstancias ajenas a ella: que esa oración es verdadera *porque* ciertas circunstancias fuera de la oración la hacen verdadera.

Sin embargo, ¿cuáles son las circunstancias fuera de la oración (1) que la hacen verdadera? Afirmar de un enunciado con contenido empírico que posee ciertas condiciones de verdad, ¿no es afirmar que la verdad del enunciado depende de ciertas circunstancias empíricas? Si respondemos con la afirmativa podemos defender que la mejor explicación posible y, además, la más elemental de (2) es:

(2.1) La oración "la nieve es blanca" es verdadera *porque* algunas palabras tienen cierto significado en castellano y es un hecho que la nieve es empíricamente blanca.

Incluso, a partir de (2.1) podríamos afirmar:

(2.2) La oración "la nieve es blanca" es verdadera y es coherente con *x;* puede explicarse de la mejor manera *y,* puede verificarse con *z.*

Así, el "porque" de la intuición realista mínima de (2.1) puede capturarse en (2.2) como la forma epistémicamente más virtuosa —más coherente, con el mayor poder explicativo, más verificable, etcétera— de comprender la verdad de (1).

Examinemos un par de consecuencias de esta propuesta. En primer lugar, ubiquemos a la intuición realista mínima entre algunas —demasiado robustas— teorías de la verdad como correspondencia y las —demasiado poco informativas— teorías deflacionistas. Una teoría correspondentista

robusta sostiene, *grosso modo,* lo siguiente: "El lenguaje nos proporciona una representación más o menos exacta de la realidad, y esta representación será tan precisa como el lenguaje puede serlo."[8] A su vez, una teoría deflacionista sostendrá que: "No hay nada interesante que decir acerca de la naturaleza de la verdad empírica, pues no existe una propiedad común que compartan todos los enunciados empíricos verdaderos."[9] El "porque" que aparece en la intuición realista mínima no nos compromete a postular un isomorfismo entre el lenguaje y el mundo. Tampoco por esa misma razón nos obliga a investigar qué elementos del lenguaje se supone que corresponden con ciertos elementos en el mundo. No obstante, sí nos compromete con el hecho de que la verdad empírica de los enunciados depende del lenguaje y del mundo. En segundo lugar, sospecho que todas las teorías de la verdad que no se generen a partir de afirmaciones como (2), (2.1) y (2.2), las teorías que no recojan la intuición realista mínima serán parasitarias de esas afirmaciones.

[8] La teoría de la verdad como correspondencia es tan antigua como la obra de Platón y de Aristóteles, y usualmente se resume en la fórmula de Santo Tomás: *Veritas est adecuatio rei et intellectus.* En nuestros días, esta teoría es defendida, entre otros, por William P. Alston, *A Realist Conception of Truth*. Ithaca / Londres, Cornell University Press, 1996. 274 pp; Marian David, *Correspondence and Disquotation: An Essay on the Nature of Truth*. Nueva York, Oxford University Press, 1994. 206 pp; Michael Devitt, *Realism and Truth.* Princeton, Princeton University Press, 1984. 264 pp; Richard Kirkham, *Theories of Truth: A Critical Introduction*. Cambridge, MIT Press, 1995. 416 pp.

[9] Esta tesis fue defendida en el pasado por Frank P. Ramsey, *On Truth (original manuscript materials, 1927-1929) from the Ramsey Collection at the University of Pittsburgh*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1991. 130 pp. Hoy día podemos incluir entre sus simpatizantes a Eduardo A. Barrio, *La verdad desestructurada.* Buenos Aires, EUDEBA, 1998. 124 pp; Robert Brandom, "Pragmatism, Phenomenalism and Truth Talk", en Peter French, Theodore Uehling y Howard Wettstein, ed., *Midwest Studies in Philosophy,* vol. 12, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1998. pp. 75-93; Arthur Fine, "Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachment to Science", en *Mind,* vol. 95, no. 378, 1986. pp. 149-179; Paul Horwich, *Truth*. Oxford, Basil Blackwell, 1990. 136 pp; Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton University Press. 1979. 401 pp; R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth, Phil. Papers*, Cambridge, Cambridge University Press. 1991. 236 pp (Philosophical Papers, vol. 1); Daniel Stoljar, "Emotivism and Truth Conditions", en *Philosophical Studies,* vol. 70, no. 1, 1993. pp. 81-101; D. Stoljar, "The Deflationary Theory of Truth", en *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University Press, 1997.

Estas observaciones no son sino otra forma de subrayar que, respecto de la propuesta de Habermas acerca de la teoría consensual de la verdad, la racionalidad de un consenso —incluso del consenso en una situación ideal de habla— que concluya "la nieve es blanca" depende de que, además del uso del lenguaje, en efecto, empíricamente, la nieve sea blanca. Supongamos que se rechace este argumento. De inmediato nos vemos obligados a preguntar: ¿cuáles son las ventajas y las desventajas de atribuir (en contra de los usos corrientes basados en la intuición realista mínima) al concepto de justificación racional en una situación ideal de habla las propiedades comúnmente atribuidas al concepto de verdad?

Veamos primero las ventajas. Sin duda hay buenas razones para aceptar que no tenemos criterios para juzgar verdades aparte de los criterios para juzgar justificaciones. De hecho, no existe un procedimiento para identificar creencias verdaderas diferente de los mejores criterios de justificación. Sin embargo, y aquí comienzan ya las desventajas, es un hecho que los predicados "verdadero" y "racionalmente justificado" funcionan de manera diferentes en la comunicación: responden a distintos *intereses*.

Consideremos el carácter fijo de la verdad. Si (1) es una afirmación verdadera, no puede convertirse de pronto en una afirmación falsa (salvo, por ejemplo, agregándole índices temporales). Por otro lado, reparemos en el carácter variable de las justificaciones (una creencia está justificada para un sujeto en cierto contexto argumental dadas con ciertas condiciones epistémicas). En consecuencia, la verdad, porque es fija, posee carácter incorregible, mientras que las justificaciones tienen un carácter corregible. Esta comprobación hace inteligibles a las cláusulas adversativas del tipo "aunque la afirmación *A* estaba muy bien justificada, *A* es, sin embargo, falsa." Quien recorra la historia de las ciencias de seguro se verá obligado a formular con frecuencia tales cláusulas adversativas.

Por otra parte, al identificar la verdad con un enunciado racionalmente justificado —por ejemplo, justificado en una situación ideal de habla— se pierden las importantes oposi-

ciones que giran en torno al contraste entre dos categorías que, formuladas muy gruesamente, son: la categoría de *lo que es el caso* y la categoría de *lo que la gente cree,* incluso de lo que la gente cree en lo que construimos como una "situación ideal de habla". Retomando el diálogo del mismo nombre de Platón, llamemos a este contraste, el "contraste Eutifrón".

En el "contraste Eutifrón" se pone de manifiesto, ante todo:
1) *El uso externista del predicado* "es verdadero". Nadie puede excluir *a priori* que cierta creencia verdadera provenga de los sitios y procedimientos más insospechados. En cambio, las justificaciones son necesariamente *internas* a contextos y tradiciones. Precisamente este uso externista del predicado "es verdadero" permite:
2) *El uso críticamente regulativo del predicado* "es verdadero". Este uso hace posible las cláusulas adversativas ya indicadas que postulan el contraste entre creencias plausibles —hasta maravillosas teorías científicas excelentemente justificadas— y lo que es burdamente el caso. A su vez, este uso crítico regulativo invita a:
3) *El uso teleológico del predicado* "es verdadero". Este uso indica el propósito de este predicado en el siguiente sentido: la gente busca tener creencias justificadas *con el fin de* tener creencias verdaderas, o incluso con el fin de alcanzar la verdad, usando la palabra "verdad" precisamente según la intuición realista mínima. Así, la gente pone en marcha ciclos veritativos para disponer de creencias justificadas lo mejor posible.

De esta manera, las teorías epistémicas de la verdad (como las de cierto Habermas o Putnam o Villoro), no pueden comprender por qué se juega el "juego de la justificación" en la medida en que son incapaces de captar el propósito del juego: alcanzar la verdad. El contraste Eutifrón —si es legítimo— vuelve a subrayar el carácter parasitario de cualquier teoría de la verdad que no parta de la intuición realista mínima.

Regreso todavía a examinar posibles ventajas de la teoría consensual de la verdad. He aquí una propuesta: en la teoría consensual de la verdad, el concepto de aceptabilidad

racional en condiciones ideales conecta el concepto de verdad con las prácticas humanas en donde este concepto desempeña un papel importante. Directa —o internamente— vincula a la verdad con las prácticas de justificación de las creencias y el saber. Casi diría que, lamentablemente, se trata de una conexión que confunde. Esta conexión combina de manera ilegítima preguntas tan distintas como:

a) ¿Qué es la verdad?
b) ¿Cómo evaluamos verdades en un ciclo argumental?
c) ¿Qué papel desempeña un ciclo veritativo en una argumentación?
d) ¿Qué papel desempeña el ciclo veritativo, en general, en nuestras vidas?

Al combinar preguntas como a) y b) comenzamos a perder de vista el hecho de que afirmaciones de la forma (2), (2.1) y (2.2) *definen* lo que es la verdad de acuerdo con la intuición realista mínima. Por el contrario, una creencia puede justificarse racionalmente de muchas maneras.[10]

En cuanto a preguntas como c) y d), no hay que olvidar que la verdad —y, en general, el ciclo veritativo— desempeña *varios* papeles tanto en un lenguaje como, en general, en nuestras vidas. Sin duda, *uno* de esos papeles es buscar una base racional para un consenso.[11] Pero otras veces también apelamos a la verdad para justificar disensos, porque lo que importa para la racionalidad no es el consenso o el disenso, sino las propiedades que hacen que tal consenso o disenso sea

[10] Recuerdo al pasar que el otro tipo de teorías tradicionales de la verdad, junto con las teorías realistas y consensuales, las teorías coherentistas, son también, como las teorías consensuales, reduccionistas. En este caso, se reducen en todas las circunstancias todas las virtudes epistémicas a la coherencia, como si no se pudiese también justificar una creencia por su poder predictivo o su poder explicativo —según el argumento a la mejor explicación posible— o por su contrastabilidad empírica, en contra de, por lo menos, aparentes incoherencias. A la larga, creo que resultan igualmente parasitarias de la definición de verdad que recoge la intuición realista mínima. Pero explorar un argumento en este sentido nos llevaría muy lejos.

[11] De nuevo, aquí el nivel de concreción con que se habla importa, pues con suficiente abstracción y algunas maniobras lógicas se puede alcanzar siempre algún consenso, muchos de seguro sin el menor interés.

racional. En cualquier caso, ningún consenso o disenso racional nos dice lo que *significa* el predicado "verdadero", pues mientras las palabras como "justificación" y "consenso" son palabras para hablar sobre lo que la gente cree, "verdad" es una palabra para hablar acerca de lo que es el caso.

Una precisión todavía sobre los usos de la palabra "consenso". No hay que confundir un consenso racional, un consenso *resultado* de los buenos argumentos, un consenso producido *después* de la argumentación, con la trama de consensos parciales y precarios, pero suficientemente firmes, que tiene que presuponer todo uso del lenguaje, toda tradición y hasta todo consenso o disenso *antes* de cualquier dar y pedir razones. Estos últimos consensos no son consensos racionales sino fácticos. Para explicarlos, de seguro no hay que apelar a la argumentación, sino a la evolución. La supervivencia de la especie depende de que se hayan dado y se sigan dando diversos consensos fácticos, por supuesto muchos de ellos falibles y provisorios pero que respaldan la confianza comunicativa.

Dos inquietantes postulados en lugar de la reconfortante situación ideal de diálogo

Se defendió la utilidad de reconstruir la comunicación levantando ciertas pretensiones o presunciones formales como generadoras y, así, constitutivas, de cualquier comunicación. Una de esas pretensiones es la presunción de verdad. En contra de los desvaríos ya introducidos, en las más diversas comunicaciones cuando no convence lo que se ha afirmado, indagamos: "¿cómo se te ocurre?", "¿por qué aseveras tal cosa?", "¿qué respaldos tienes para hacerlo?", "¿a partir de qué garantías formulas esa afirmación?", en este caso, hacemos preguntas de verdad: ponemos en marcha, pues, un ciclo veritativo. En tal ciclo, repito, damos por sentado que si nuestro interlocutor no levantase esa presunción, ¿para qué afirmaría lo que afirma? Y si, a su vez, nosotros no lo hiciéramos, ¿por qué tomaríamos en serio su

afirmación? De ahí que, si un interlocutor se propone engañar, también tiene que hacer *como* si la pretensión de verdad estuviese satisfecha; de lo contrario, nadie le creería. No hay opción. También en nuestra época, la mal llamada época de la posverdad, una y otra vez, hacer la presunción de verdad es inevitable.

Por supuesto, a menudo proseguimos conversando con tranquilidad sin que consideremos que tenemos que preocuparnos de que algo marcha mal al conversar, o de que hay que superar algún obstáculo específicamente en nuestras prácticas comunicativas. En efecto, un ámbito de la confianza que permite vivir, la confianza comunicativa, consiste en presuponer que hipótesis como la presunción de verdad se cumplen. Lamentablemente de vez en cuando, y en algunas situaciones, tal vez mayoritariamente, éste no es el caso. Entonces formulamos preguntas críticas: preguntas no sólo de verdad, sino también de comprensión y de valor.

Para responder las preguntas de verdad y, por otra parte, también las de valor, con frecuencia echamos mano a ciclos argumentales. Pero según Habermas hacemos algo más: él presupone que para responder argumentativamente necesitamos disponer contrafácticamente de una situación ideal de habla. He aludido a algunas dificultades de este constructo. Si son correctas, por desgracia, no es posible disponer de ese suplemento de firmeza que Habermas quiere para nuestras prácticas de argumentar. Así, tanto en las argumentaciones comunes como en las argumentaciones científicas, ese constructo, la situación ideal de habla, es inservible para *determinar* la verdad de una aserción, aunque en ocasiones varios constructos contrafácticos puedan sernos de alguna utilidad para *reflexionar* acerca de las condiciones en que una aserción puede ser verdadera o expresar un valor. Pero, si esto es así, ¿acaso carecemos de jueces y otras regulaciones inapelables?

Por supuesto que carecemos: los animales humanos somos irremediablemente falibles. Por eso en lugar de otras instancias supremas —jueces infalibles, la situación ideal

de diálogo— de hecho, actuamos según dos postulados inquietantes, propios de nuestra vulnerabilidad:

- *El postulado de la apertura en principio sin límites de las discusiones;* y
- *El postulado de la posible corregibilidad histórica de la producción de materiales de la discusión:* experiencias, deseos, emociones, acciones y ese tipo particular de acciones que son las razones y, de manera articulada los argumentos, sean determinados o subdeterminados, sean tácitos o explícitos.

Califiqué de "inquietantes" estos postulados pues ellos nos remiten inexorablemente a proseguir construyendo prácticas de argumentar y, por un lado, a no tener certezas de que uno o varios interlocutores no sean capaces de reabrir un debate que muy razonablemente considerábamos ya concluido. Por otro lado, y como consecuencia de esta propiedad de las discusiones, su apertura definitiva, el segundo postulado es sólo acerca de la *posible* corregibilidad histórica de éstas. Sin embargo, vale la pena volver a enfatizar: nunca podemos estar por completo seguros de que una conexión no ha sido más que una equivocación y, por lo tanto, que frente a contraejemplos y argumentos en contra haya que volver a discutir.

De esta manera, con tales postulados se elimina la posibilidad de arraigar *para siempre* —o, al menos, de juzgarla *para siempre*— una aserción en la realidad: tal como podría otorgarle una situación ideal de habla. Por el contrario, de caso en caso, los participantes de las muchas discusiones con que nos enfrenta la vida, frente a preguntas de verdad y, también, de comprensión y de valor, tendrán que arriesgar varios tipos de apuestas: proponer constataciones y evidencias, testimonios, narraciones y… hasta expresar emociones de entusiasmo o de repudio que, se presume, implícitamente contienen respaldos cognoscitivos. En parte —pero sólo en parte— esas apuestas serán reguladas —aunque no definitivamente certificadas— por las herra-

mientas que ponen a disposición las herencias epistémicas que forman parte de una herencia social, por ejemplo, la lógica y los saberes científicos del momento.[12]

De ahí que, afortunada o lamentablemente, pero de manera inevitable, argumentar es una forma de lanzarse a la aventura, en algunos casos incluso de lanzarse a riesgosas aventuras, una y otra vez apostando con razones y argumentos.

[12] Por eso, si se proponen argumentos que respaldan la hipótesis que el centro del sol está conformado de dulce de leche, probablemente nadie se moleste en discutirlos.

BIBLIOGRAFÍA

@

ALSTON, W. (1996), *A Realist Conception of Truth,* Ithaca, Cornell University Press.

BARRIO, E. A., (1998), *La verdad desestructurada,* Buenos Aires, EUDEBA.

BRANDOM, M. (1998), "Pragmatism, Phenomenalism and Truth Talk", en: French, P. Uheling, T., y Wettstein H. (eds.), *Midwest Studies in Philosophy,* vol. 12, Minneapolis, University of Minnesota Press, pp. 75-93.

DAVID, M. (1994), *Correspondence and Disquotation,* Nueva York, Oxford University Press.

DEVITT, M. (1984), *Realism and Truth,* Princeton, Princeton University Press.

FINE, A. (1986), "Unnatural Attitudes: Realist and Instrumentalist Attachment to Science", en *Mind,* Vol 45 (378), pp. 149-17.

HABERMAS, J. (1983), *Moralbewusstein und Kommunikatives Handeln,* Frankfurt, Suhrkamp.

——————————┤ (2009), "Wahrheitstheorien", en J. Habermas, *Rationalitätstheorie und Sprachtheorie*, (Philosophische Texte, 2), Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 2009.

HORWICH, P. (1990), *Truth,* Cambridge, Mass. Basil Blackwell.

KIRKHAM, R. (1995), *Theories of Truth*, Cambridge, Mass., MIT Press.

MORETTI, A. (1996), *Concepciones tarskianas de la verdad,* Buenos Aires, UBA.

RAMSEY, F. (1991), *On Truth (original manuscript materials, 1927-1929),* Dordrecht, Kluwer.

RORTY, R. (1979) *Philosophy and the Mirror of Nature,* Princeton, Princeton, University Press.

——————————┤ (1991), *Objectivity, Relativism and Truth, Phil. Papers* I, Cambridge University Press.

STOLJAR, D. (1993), "Emotivism and Truth Conditions", en: *Phiosophical Studies,* 70 (1), 1993), pp. 81-101.

——————————| (1997), "Deflationary Theory of Truth", en: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Stanford, Stanford University Press.

TARSKI, A. (1990a) "The Concept of Truth in Formalized Languajes", en: Tarski, A. *Logic, Semantics and Metamathematics,* 2da. Edición, Oxford, Carendon Press.

——————————|(1990b) "The Establishment of Scientific Theories", en: Tarski, A. *Logic, Semantics and Metamathematics,* 2da. Edición, Oxford, Carendon Press.

Ética del discurso y Ética de la Liberación: un diálogo Norte-Sur

@

Enrique Dussel
Profesor Emérito de la Universidad Autónoma Metropolitana-I, México
Investigador Emérito del SNI, México

De la fenomenología al pragmatismo neokantiano de Apel. El lento descubrimiento del tema de la discusión por parte de la Ética de la Liberación

Organizado por el doctor Raúl Fornet-Betancourt (profesor cubano en Bremen y director de la revista *Concordia* [Trier]) en noviembre de 1989, tuvo lugar en la ciudad de Friburgo el primero de diez encuentros entre Karl-Otto Apel (Fráncfort) y Enrique Dussel (México). Esto en el marco de un proyecto filosófico de diálogo entre Norte y Sur.

Apel honró a la Ética de la Liberación y a la Ética del Discurso en aquello de que un diálogo argumentativo debe partir de la simetría de los argumentantes. A mí, como filósofo latinoamericano del Sur, me otorgó el mismo derecho y nivel para argumentar con un gran filósofo europeo, hecho nunca antes acontecido.

Apel tenía un proyecto: descubrir una ética complementaria a la por él practicada, que no partiera de la simetría de los argumentantes, ya que, aunque postulada como condición de la validez de la conclusión, de manera inevitable en un nivel empírico, dicha simetría es imposible. Siempre habrá diferencias entre los participantes en una discusión, lo que limita la validez de la conclusión (que inevitablemen-

te no puede ser perfecta).[1] Para alcanzar la simetría del situado con menores posibilidades argumentativas, Apel necesitaba de una ética no-discursiva (es decir, que pudiera producir la simetría sin presuponerla como condición). Como la Ética de la Liberación no era discursiva sino fenomenológica, podía ser situada por Apel como esa ética complementaria. Apel llegaba al diálogo, entonces, con esta hipótesis a *priori*.

La Filosofía de la Liberación, que no había incorporado los logros del *linguistic turn*, en cambio, tenía una agenda abierta para la discusión. Solo se había hecho cargo de la obra fundamental de Apel *Transformación de la filosofía*,[2] publicada en 1973.[3] Para el filósofo de la liberación será necesario un tiempo para definir con precisión el tema del diálogo. Y allí se producirá una bifurcación.

Apel no encontró en la Ética de la Liberación, la ética complementaria que buscaba. Es decir, la Ética de la Liberación no era para Apel una ética fundamental sino fundada y situada en el nivel B de la aplicación del principio, y no en el nivel A de la fundamentación última del único principio de la ética. Por su parte, la Ética de la Liberación descubría en la Ética del Discurso toda la esfera formal de validez y la problemática de los principios éticos. Aspectos anteriormente descuidados, de alguna forma, por haber cultivado un discurso fenomenológico que no se ocupa de principios a la manera del neokantismo. En este encuentro, la Ética de la Liberación subsana la ausencia, en su discurso, de los logros de la *linguistic turn*.

La Ética de la Liberación, entonces, irá buscando cómo situarse ante la Ética del Discurso, inicialmente aceptán-

[1] Según el principio de imposibilidad enunciado por Franz Hinkelammert (*Cf.* Franz Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*. San José (Costa Rica), DEI, 1984. 327 pp.) y como lo demostrara Jorge Zúñiga en su tesis defendida en Fráncfort (*Cf.* Jorge Zúñiga, *Hypothese für eine Theorie der praktischen Wahrheit und der praktischen Gúltigkeit*. Fráncfort de Meno, 2016. Tesis Doctoral, Goethe Universität. 208 pp.).

[2] Karl-Otto Apel, *Transformation der Philosophie: Sprachanalytik, semiotik, hermeneutik,* vol. 1. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1973. 384 pp.

[3] Mismo año de publicación que Enrique Dussel, *Para una ética de la liberación latinoamericana,* t. 1. Buenos Aires, Siglo XXI, 1973. 195 pp.

dola parcialmente, y descubriendo en ella nuevos temas que le llevará tiempo ordenar e integrar en su arquitectura. La Ética de la Liberación en la edad de la globalización y la exclusión[4] debe considerarse la respuesta parcial pero frontal (660 páginas), en la que se asimila el diálogo con la Ética del Discurso, nueve años después del inicio de dicha discusión, siempre amable, vehemente y argumentativa, en la que Apel era un verdadero maestro.

Por mi parte, aunque equipado con ocho años de leer cuidadosamente a Karl Marx[5] (el lector debe tomar en consideración que el encuentro se situaba a dos semanas después de la "caída del muro de Berlín", es decir, de la superación del socialismo real soviético), no me era sencillo pretender articular la "comunidad de comunicación" que proponía Apel (inspirado en el pragmatismo de Charles S. Peirce) con una "comunidad de vida" (que denominé *Lebensgemeischaft*) inspirándome en Marx.

En este trabajo no seguiré paso a paso el desarrollo de los diez encuentros,[6] pero sí mostraré los avances significativos que la Ética de la Liberación fue alcanzando a través de dichos diálogos.

El primero de ellos consistió en transitar de un discurso que había usado el método fenomenológico existencial —de Martin Heidegger, Jean Paul Sartre, Paul Ricoeur, Maurice Merleau-Ponty o Emmanuel Lévinas— a la integración de los avances del neokantismo de Apel, el cual exigía asumir los logros del pragmatismo y la corriente analítica de raigambre norteamericana —desde Charles S. Peirce hasta Ludwig Wittgenstein.

[4] E. Dussel, Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión. Madrid, Trotta, 1998. 661 pp.

[5] *Cf.* E. Dussel, *La producción teórica de Marx*. México, Siglo XXI, 1985. 424 pp.; E. Dussel, *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI, 1987. 384 pp.; E. Dussel, *El ultimo Marx (1863—1882) y la liberación latinoamericana*. México, Siglo XXI, 1990. 464 pp.; E. Dussel, *Las metáforas teológicas de Marx*. México, Siglo XXI, 1993. 312 pp.; E. Dussel, *16 tesis de economía política*. México, Siglo XXI, 2016. 424 pp.

[6] *Cf.* María A. Hernández Piñero, "El debate entre Ética del Discurso y Ética de la Liberación", en K.O. Apel y E. Dussel, Ética del Discurso y Ética de la Liberación. Madrid, Trotta, 2005. pp. 29-44.

Apel había asumido y criticado el pensamiento epistemológico, tendiendo una línea de conexión con la filosofía europeo-alemana. La Ética de la Liberación, por su parte, habíase inspirado, como hemos dicho, en la fenomenología continental. Ahora podía ampliar la Ética de la Liberación dichas líneas triangulando el pensamiento latinoamericano con el continental Apeliano que había subsumido por su parte la *linguitic turn* norteamericana.

Linguistic turn Filosofía alemana continental
(Pragmatic turn)

Filosofía latinoamericana
(Ética de la Liberación)

En segundo lugar, y desde el primer encuentro en Friburgo en 1989, se lanzaba la hipótesis de una limitación de la Ética del Discurso en el ámbito material, que para ese momento todavía no estaba claramente esbozada, pero al final llegaría a constituir la crítica fundamental a su inevitable formalismo (y en política y economía será visto como una *naiv* asunción del liberalismo y del capitalismo en el momento de aplicar los principios en el nivel B, según la terminología apeliana).

En tercer lugar, mi hipótesis de una "económica trascendental" terminará por ser, primeramente, un nivel o ámbito de la ética y, en segundo lugar, un principio normativo de la ética.

En cuarto lugar, la abstracta exterioridad del otro/a se mostrará al final, y siguiendo la categorización apeliana, en que efectivamente la Ética de la Liberación podía ser vista por la Ética del Discurso como una ética complementaria. En sentido inverso y estricto, sacará conclusiones que le permitirán mostrar a la Ética de la Liberación, con las mismas categorías de la Ética del Discurso, que ésta es una ética conservadora que ha perdido su criticidad.

Avanzando en la conclusión final, la Ética de la Liberación comprendió que los peor situados en la confrontación inicial argumentativa, que no tenían simetría con los que dominaban el discurso, pueden sin embargo articular un

discurso que pone en cuestión ese discurso como *dominante,* desde la simetría válida críticamente que puede establecerse entre los mismos oprimidos, explotados o excluidos inicialmente del discurso. Con la misma lógica de la Ética del Discurso mostraremos que ésta no concluyó el proceso discursivo convirtiéndose en una ética *conservadora* en favor de los *dominadores* en los sistemas político, económico, de género, de raza, etcétera. Es decir, ahora se invierte la tesis inicial: de intentar situar a la Ética de la Liberación como complementaria de la Ética del Discurso, resulta ser que ahora esta última se constituye como una mediación, un momento útil categorial de la primera; es decir, la Ética del Discurso se transforma en un excelente medio para probar la pertinencia de la Ética de la Liberación.

Comunidad de comunicación y comunidad de vida. Un callejón sin salida: la economía trascendental

La fenomenología describe los fenómenos que se manifiestan en el "*mundo"* (*Welt*).[7] El límite ontológico del mundo se describe como la "Totalidad".[8] Heidegger lo analiza como la facticidad de "ser-en-el-mundo" (*in-der-Welt-sein*) que Husserl denomina posteriormente "mundo cotidiano" (*Lebenswelt*). Por ello la gran obra que inspira a la Filosofía de la Liberación fue *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*[9] de Emmanuel Lévinas. En efecto la trascendencia o la exterioridad del mundo, para Lévinas, es el Otro/a ser humano concreto, en su corporalidad, y como ejemplo

[7] "Die Welt der Erscheinung" (George Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1986, § 132).
[8] "[…]der Welt der Erscheinung ist Totalität" (*Ibid*, § 133); "El mundo (*Welt*) es la totalidad (*Gesamtheit*) de los hechos, no de las cosas" (Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 7).
[9] Emmanuel Lévinas, *Totalité et infini. Essai sur l'Extériorité*. La Haya, Martinus Nijhoff, 1961. 348 pp.

paradigmático el Otro/a que se encuentra en la extrema vulnerabilidad: el pobre, el desvalido, el explotado, "la viuda, el huérfano, el extranjero" del *Código* del semita rey de Babilonia Hammurabi. Aplicada esta descripción a la realidad concreta latinoamericana nació al final de la década de los 60's del siglo XX la Filosofía de la Liberación, ante todo como una ética.[10]

Por el contrario, la Ética del Discurso es neokantiana y piensa la ética desde la problemática del imperativo categórico (modificado en Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas) como principio normativo primero. La Ética de la Liberación no había enfrentado la cuestión de los principios (porque la fenomenología no se ocupa de ellos), y por ello tampoco de su fundamentación o de la justificación de las decisiones. Es así que el diálogo se inició siendo una confrontación en la que los interlocutores no entendían exactamente la posición de su oponente. Apel ciertamente no conocía nada de la filosofía latinoamericana ni de la filosofía levinasiana; y la Filosofía de la Liberación solo se iniciaba en la problemática apeliana de la fundamentación última del principio primero de la ética y del discurso válido.

Sin embargo, desde el inicio se sembró una duda: ¿cómo trata la Ética del Discurso el tema de la *cuestión del Otro*,[11] no solo como posible y debido participante de la comunidad de comunicación, sino como excluido de hecho de dicha comunidad?[12] La opresión o exclusión del Otro/a que no es conocido/a o ha sido vencido, que no es considerado, ni tenido en cuenta (como el indio en la conquista de América en 1492), que es el "no-ser" con respecto al "ser", está existencialmente

[10] Por ellos, los tomos de *Para una ética de la liberación Latinoamérica* de 1973, son la obra introductoria a la *Filosofía de la Liberación,* escrita en 1975 (E. Dussel, *Filosofía de la Liberación*. México, Fondo de Cultura Económica, 2011. 298 pp.). La ética es la filosofía primera para Lévinas, para la Filosofía de la Liberación y, de cierta manera, para Apel.

[11] *Cf.* E. Dussel, "La introducción de la *Transformación de la filosofía* de Apel y la Filosofía de la Liberación", en K.-O. Apel y E. Dussel, Ética del Discurso y Ética de la Liberación, pp. 96ss.

[12] Como latinoamericanos, vivimos la exclusión de todas las comunidades de comunicación fácticamente existentes en los más diversos niveles, aún en la comunidad de comunicación filosófica.

más allá del horizonte de la Totalidad de sentido o del mundo de los participantes de la comunidad de comunicación. Este problema quedará como una cuestión incómoda hasta el final del diálogo (ya que Apel no conocía a Lévinas), llegando a un inesperado desenlace en una definición del *pensar crítico* que Apel no ha podido formular ni describir.

Pero la cuestión de fondo, que se inspira en los estudios sobre Karl Marx, fue aquella de que es necesario afirmar no solo una "comunidad de comunicación" del lenguaje (que se concede) sino también articular a ella una "comunidad de vida" (*Lebensgemeischaft).*[13] Se concedía la importancia, el necesario presupuesto para toda comunicación de una "comunidad lingüística", pero se exigía igualmente la existencia de una "comunidad de vida" donde el trabajo, y no solo el lenguaje, garantizara la existencia humana; es decir, la *vida* del ser humano. En esta hipótesis se centraron los primeros encuentros como el tema principal del debate, y lo sigue siendo hasta el presente.

Apel, entre las transformaciones de la filosofía que describe en su famosa obra, quizá la más importante para la Ética de la Liberación era la crítica del solipsismo del *ego cogito* desde el horizonte de la comunidad. Adoptaba la categoría de *comunidad* sugerida por el pragmatismo de Peirce en su *indefinitly community*, con lo cual se define al sujeto no como individual sino como una subjetividad siempre participante en una comunidad intersubjetiva, que Peirce afirmaba en la filosofía como comunidad de cognoscentes. Es decir, la ciencia y la filosofía no son unas tareas solipsistas del genio, sino la labor de una colaboración comunitaria a través del tiempo. El conocimiento científico avanza comunitariamente a partir de una comunicación entre sus miembros. La cognoscibilidad total de lo real nunca se alcanza absolutamente en el transcurso del tiempo (como en el "saber absoluto" hegeliano), sino que nos acercamos a él infinitamente sin tocarlo, como una línea asintótica. La Ética de la Liberación había partido de experiencias comunitarias en América Latina pero no había formulado esa intersubje-

[13] *Ibid.,* pp. 106 ss.

tividad tal como la proponía Apel. Era una sugerencia que es aceptada e incorporada como una mejor descripción de la experiencia concreta de la que se había de hecho partido.

Pero de inmediato se descubrió que la "comunidad de comunicación" en el nivel de la racionalidad y el conocimiento no era la única comunidad que la ética necesitaba para expresar el sujeto práctico en toda su complejidad. Recordando la propuesta de Marx en aquello de "imaginemos, una vez más para variar, una asociación de seres humanos libres que trabajan con medios de producción *comunitarios* (*Gemeinschaftlichen*)"[14], que no era una "comunidad de comunicación" sino una "comunidad de trabajo" (como utopía de la institución productiva) propusimos que era necesario articular la comunidad cognoscente y por ello racional de Apel con una comunidad productiva en el nivel de la afirmación de la vida humana. Esta "comunidad productiva" de seres corporales vivientes se regía por otra lógica que la meramente cognoscente o racional.

Si Apel proponía una pragmática trascendental para fundamentar el principio de la racionalidad de la "comunidad de comunicación" como una moral procedimental que se presuponía en toda argumentación so pena de contradicción performativa de no acatarla, pensé que era necesario igualmente una lógica distinta para fundamentar otro tipo de racionalidad que se juega en "comunidad de vida" (finalidad última del trabajo). Llamé a esa lógica una "económica trascendental".

El principio formal *procedimental* (quo) y el *principio* universal material (*de contenido*, quod)

No fue fácil ni rápido ir descubriendo que la tal "económica trascendental" no solucionaba la dificultad que había des-

[14] Karl Marx, *Das Kapital*. Berlín, Dietz Verlag, 1962, p. 92. (Marx-*Engels-Werke*, 23)

cubierto en el discurso apeliano, que pretendía construir una moral con un solo principio normativo procedimental (cuyo argumento se basaba en que la moral fundaba el consenso de la comunidad de comunicación, incluyendo el caso concreto de decidir algo a obrar por cada miembro de la comunidad).

Poco a poco fui descubriendo que la Ética del Discurso disponía de normatividad en cuanto a las condiciones formales exigidas *a priori*, en el procedimiento para alcanzar la validez del consenso.[15] Se trataba de mostrar que un consenso es válido si ha sido conseguido por una participación simétrica de los afectados, sin el uso de la violencia, sino bajo el imperio del mejor argumento no falsable en la comunidad por ninguno de los miembros participantes. No interesaba el contenido (*Inhalt* o materia, el *quod*) del debate argumentativo, que se dejaba a cargo de los expertos en la cuestión a conseguir validez de lo a discutir. Habermas coincidía en esto enteramente. Nos parecía, sin embargo, que el *contenido* (materia) de la discusión era todavía un momento ético necesario. Descubrimos así lo que llamaríamos el *formalismo procedimental* de la Ética del Discurso que colocaba todo el peso en los presupuestos formales de la discusión, y dejaba de lado el nivel de una ética material considerada particular, ya que se fundamenta en los valores que en cada persona o cultura cobran una estructura diferente y por ello no puede alcanzar la universalidad.

Fui entendiendo que el debate se situaba al nivel de los *principios* normativos (que la Ética de la Liberación, por fenomenológica, no había tratado). Era un ámbito que la Ética de la Liberación no había explorado, pero del que le vino muy bien hacerse cargo. En efecto, si la Ética del Discurso se fundaba en un principio de la validez de la argu-

[15] Otra de las "transformaciones" que había alcanzado la filosofía contemporánea para Apel, era el pasaje de una filosofía de la conciencia a una del lenguaje; y del mero concepto teórico al consenso comunitario; y del solipsismo del yo a la comunidad. La verdad quedaba comprendida en una concepción consensual fuerte. La validez en cierta manera subsume el concepto de verdad. Recuérdese que el imperativo categórico de la moral kantiana se propone alcanzar la validez (*Geltung*) universal, no la verdad o justicia del juicio moral (o ético).

mentación de la comunidad de comunicación, ¿cuál podría ser el de una Ética de la Liberación en el nivel de una comunidad de vida? Era necesario formular un nuevo principio que la Ética del Discurso no disponía ni podía disponer, porque para ella toda la moral era discursiva y si se fundaba el procedimiento necesario para alcanzar la validez universal de la argumentación se había cumplido con la exigencia de toda fundamentación. Para la Ética de la Liberación en cambio era necesario fundamentar un principio del *contenido* mismo de la argumentación y no solo sus condiciones formales (simetría, participación, no uso de la violencia, etcétera) presupuestas para alcanzar la validez. Ese principio creímos encontrarlo en la vida humana que es la exigencia *a priori* de la argumentación misma. Hay que estar vivo para argumentar, y se argumenta acerca de algún aspecto de vida. Esta exigencia es necesaria y universal. No son los valores éticos los que fundamentan materialmente la ética (como pensaba Weber, Habermas o Apel) porque siendo particulares no pueden fundar una ética universal. Propusimos en cambio que era la vida misma de los sujetos de la ética en comunidad el momento universal fundante. Toda cultura es diferente y particular con respecto a las otras, pero la vida humana es la que funda los valores particulares de toda cultura, y en cuanto tal es una y universal. La vida es el principio universal y cada cultura un modo de ejercer particularmente dicha vida. Descubrimos así que la exigencia de afirmar la vida humana en comunidad era el presupuesto universal; era un nuevo principio: el *principio material* de toda ética posible.

Había entonces que pensar la posibilidad de una ética con varios principios (no uno solo como en la Ética del Discurso) y de cómo se articularon entre ellos, en última instancia, por una mutua determinación que pudiéramos llamar circular: "determinaciones determinantes determinadas", diría Marx.

En primer lugar, aceptamos la comunidad de comunicación como un logro que enriquece a la Ética de la Liberación, ya que daba argumentos contra el individualismo

moderno y contra el escepticismo posmoderno.[16] Esto no impedía, por otra parte, la necesidad de fundamentar el nuevo principio universal material, tarea que comenzamos en la Ética de la Liberación pero que quedó inconclusa, acerca de lo cual teníamos plena conciencia.[17]

Pero, en segundo lugar, el acto humano o la praxis no se termina de explicar moralmente con solo solucionar adecuadamente las condiciones formales de su validez, sino que además la ética debe igualmente intervenir en la descripción de la realización última empírica material de la decisión de las conclusiones del acto argumentativo hasta que deviene un acto realizado. Kant había meditado sobre esta cuestión en la *Crítica de la razón práctica.*[18] La Ética del Discurso afirma que la tarea de la moral concluye ya en la puesta en situación de las condiciones formales de la validez (simetría, no uso de la violencia, etc.), pero olvida que para la pretensión final y compleja de la bondad[19] o la realización plena del acto ético deben seguir analizándose otros momentos normativos en coherencia, todos ellos, entre sí. Se podían cumplir las exigencias primeras de la moral formal, pero equivocar la argumentación en el nivel de la decisión o el contenido de los medios para llevar a cabo la acción (lo que se decide hacer: *quod*). Se puede aplicar bien el principio formal de validez y, sin embargo, podría referirse a un sistema capitalista liberal del que no se tienen criterios críticos (es decir, materiales) para evaluar si es justo

[16] Los posmodernos, queriendo atacar a la razón dominadora de la modernidad, niegan escépticamente a la razón en cuanto tal. Con ello quitaban a los dominados la posibilidad de esgrimir una razón crítica universal. La Ética del Discurso perderá su criticidad por otros motivos, como veremos.

[17] La reciente tesis doctoral de Jorge Zúñiga, defendida en Fráncfort, ha completado este aspecto fundamental apoyándose en el principio de imposibilidad de Franz Hinkelammert (*Cf.* J. Zúñiga, *Hypothese fúr eine Theorie der praktischen Wahrheit und der praktischen Gúltigkeit*; J. Zúñiga, "The principle of impossibility of the living subject and nature", en *The CLR Jame Journal*, vol. 16, Diciembre, 2017, pp. 43-59).

[18] Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, A 100 ss.

[19] Obsérvese que no hablamos solo de "validez" sino de "bondad". La moral apeliana define las condiciones de la pretensión de validez del acto; estamos ahora hablando de la pretensión de bondad, que no es sólo de validez moral, sino que incluye igualmente al momento material: bondad ética. La moral y la ética no son lo mismo para Apel y para la Ética de la Liberación.

o injusto: formalmente había simetría entre los argumentantes, pero si todos los participantes de la comunidad de comunicación son propietarios capitalistas o políticamente liberales desde el punto de vista del *contenido* de la cuestión económica o política a tratar, el acto podría ser injusto. La decisión no sería justa materialmente; es decir, con pretensión de bondad, aunque fuera válida. De hecho, como veremos, es lo que acontece con Apel.

Si hay varios principios deberíamos considerar el tercero, que le hemos denominado principio de factibilidad, apoyándonos en un enunciado kantiano.[20]

Los principios críticos de la ética

Lo más grave es que esta segunda generación de la Escuela de Fráncfort (Apel y Habermas) a diferencia de la primera (Weiss, Horkheimer, Marcuse, Adorno, etcétera) al desaparecer el horizonte material, pierde igualmente el sentido crítico, en su significado fuerte, de la primera generación. La crítica meramente discursiva pierde la negatividad en el nivel material de la corporalidad sufriente. Es solo una crítica argumentativa.

La primera generación, se inspiraba en autores tales como Heidegger, Nietzsche, Schopenhauer, Freud, Marx, filósofos que tenían en cuenta el nivel material de la corporalidad, y donde el dolor efecto de un acto injusto indicaba la negatividad de la injusticia, que no podía aceptarse como natural, y que exigía responsabilidad para erradicarla, bien lo muestra Adorno en la *Dialéctica negativa*.[21] Para Apel estas cuestiones no se tratan en el discurso moral.

La Ética de la Liberación tiene una doble posibilidad crítica. La primera, heredada de Lévinas, y descubriendo la exterioridad del Otro/a como exterioridad sufriente, oculto

[20] El juicio ético no debe de contradecir las leyes naturales, siendo entonces posible. Su posibilidad es su factibilidad.
[21] *Cf.* Theodor Adorno, *Negative Dialektik. Jargon der Eigentlichkeit*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1966. 531 pp.

y trascendental a la Totalidad ontológica del mundo de la vida cotidiana, que es desde donde se revela la alteridad del que lanza la interpretación del: "—¡Tengo hambre!", que pone en cuestión a la comunidad de comunicación vigente, dada. Es "la viuda, el huérfano y el pobre" del *Código de Hammurabi*. Desde el dolor de la víctima de un sistema o acto humano se puede criticar la injusticia de dicho sistema vigente, sea político, económico, de género, racial, etcétera.

La segunda, materialmente, que partiendo de la corporalidad viviente del ser humano puede definirse esa negatividad del sufrimiento del oprimido en todo sistema, en la Totalidad, como el criterio mismo de la *crítica* ética en cuanto tal. Su materialidad (esa corporalidad viviente) es la condición de posibilidad de la *crítica*. La Ética del Discurso, se encargó de obnubilar el momento material, situando a la crítica en el nivel formal, cognitivo, lingüístico, pero no ya real.[22]

Esto aparecía más visible en el origen mismo de la hipótesis de que la Ética de la Liberación pudiera ser una ética complementaria a la del Discurso, en aquello de que al no ser discursiva podría elevar o desarrollar a los peor situados en el comienzo mismo del proceso discursivo a fin de realizar la simetría necesaria. Partiendo de los supuestos de la misma Ética del Discurso, podemos decir que son los peor situados, sin estar inicialmente situados en la simetría necesaria para la discusión siempre que organizaran entre ellos una comunidad de comunicación con conciencia de su opresión, pobreza o desventaja, e iniciaran simétricamente un diálogo argumentativo para explicarse a sí mismos esta situación de desventaja (en un acto dialógico sugerido por Paulo Freire para los grupos desplazados y empobrecidos del Nordeste brasileño) podrían alcanzar un consenso que se opondría al consenso de los dominadores respecto a los cuales se encuentran en desventaja, es decir, en una asimetría que impide llegar a una conclusión válida

[22] Por esto, para Habermas la economía ha dejado de ser imprescindible en el ejercicio de un juicio crítico de la sociedad. Lo enuncia expresamente.

que los ligue a todos con la fuerza ética de un consenso válido. Pero en este caso habría sucedido una transformación esencial. La *antigua* "comunidad de comunicación" en la que los peor situados eran excluidos, ahora se transforman en una comunidad *dominante*, y si la comunidad de los peor situados y excluidos alcanza entre sus participantes un consenso válido y crítico en proceso de creciente legitimidad, por definición, el *antiguo* consenso de los ahora descubiertos como dominadores se transforma en un consenso *dominador* en crisis de deslegitimación (concretamente puede ser eurocéntrico, racista, patriarcal, etcétera).

Apel aceptó en la discusión esta conclusión de un doble consenso que le proponía la Ética de la Liberación, aseverando que esa situación era perfectamente compatible con la Ética de la Discusión, pero no advirtió que sin la consideración de un nivel material no se podía descubrir la dominación de un grupo sobre el otro.

Y esto último se deja ver claramente cuando Apel,[23] o alguno de sus seguidores,[24] en la cuestión de la *aplicación* (*Annwendung*) del principio moral en el caso de la economía, no tiene posibilidad de criticar materialmente el sistema donde se aplica el principio. Sin mayor conciencia crítica (que tenía la primera generación de la Escuela de Fráncfort) se propone aplicar el principio, dando como ejemplo de la comunidad de comunicación económica la constituida por *empresarios* capitalista que se reúnen para llegar a consensos válidos moral y económicamente. ¿Por qué se convocan solo a los empresarios y no a los trabajadores mismos? Los empresarios llegarán a un consenso capitalista evidentemente (sin advertirlo Apel). Si se convoca a los trabajadores[25] se propondría entonces la solución de Karl Marx: "la propiedad común de los medios de produc-

[23] *Cf.* K.O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental pragmatischen Ansätze*. Fráncfort de Meno, Suhrkmap, 1988. 866 pp.
[24] *Cf.* Peter Ulrich, *Transformation der ökonomischen Vernunft Fortschsrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*. Berna, Haupt, 1993. 532 pp.
[25] Los trabajadores deberían exigir la propiedad comunitaria de la empresa como condición para tener simetría de derechos *a priori* de la discusión, según el principio de la Ética del Discurso.

ción" como medio para tener la simetría exigida por la moral, no obstante, no tiene conciencia de esa posibilidad porque al no afirmar un principio material, no puede criticar la desigualdad entre propietario y asalariado que presupone el capitalismo como *condición* de posibilidad de la aplicación ética (no solo moral)[26] del principio, y Apel afirma al capitalismo ingenuamente sin habérselo propuesto. El principio moral formal procedimental no basta para alcanzar un consenso ético, no sólo válido procedimentalmente sino ético, verdadero y justo.[27]

Pero la criticidad de los principios es todavía claramente discernible cuando se transforman en principios críticos propiamente.

De cómo la Ética de la Liberación subsume a la Ética del Discurso

Sin haberlo supuesto al comienzo del diálogo entre ambas éticas, y al haber incorporado a la Ética de la Liberación el principio normativo de la Ética del Discurso, pero como principio *formal*, esta moral quedó subsumida en la Ética de la Liberación, asumiendo también filosóficamente toda la cuestión de la función del principio formal o procedimental exigido por una ética crítica de mayor complejidad que la Ética del Discurso. Cada uno de los principios debe ser fundamentado, y sería la fundamentación última en su respectivo nivel (material, de factibilidad y en las dimensiones críticas de cada uno de ellos). Así, el principio formal procedimental que caracteriza al consenso alcanzado como válido necesita de una fundamentación última como la que intenta Apel (y que en principio acepto), dando razón a este último sobre Habermas en el sentido de que el consenso

[26] Para Apel y Habermas, la moral es formal y universal; la ética en cambio es también material pero particular.

[27] Hemos distinguido entre pretensión de validez y pretensión de verdad práctica o bondad (E. Dussel, Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y la exclusión, § 2.5; E. Dussel, *14 tesis de ética*. Madrid, Trotta, 2016. Tesis 6).

lógico logrado en primer lugar tiene ya un carácter moral, y no meramente lógico. Es decir, el principio formal procedimental en cuanto tal es ya válido moralmente como principio normativo que rige la conducta de los individuos. No es necesario por ello un principio lógico, primeramente, y, por otro lado, se deduciría un principio moral del singular (que sería válido moralmente en el fuero individual) y en un principio político (que sería el denominado principio democrático). El ejercicio del principio procedimental en un nivel lógico singular es ya la puesta en vigencia normativa del principio formal que es ya siempre moral.

Sin embargo, habría también que probar la posibilidad de una fundamentación última del principio material, que es diferente a aquella del principio formal. Jorge Zúñiga en su tesis de Frankfurt ha logrado esta fundamentación a la cual me remito.[28]

Además, la llamada Ética del Discurso sólo ha analizado la fundamentación última del principio de la argumentación en la comunidad de comunicación ideal (nivel A), y su aplicación a algunos casos concretos (nivel B), pero no ha completado la descripción de los pasos constructivos del acto moral que siguen a dicha aplicación, y muchos aspectos más, necesarios para poder pretender que se trata efectivamente de una ética. Sólo se ha quedado en los prolegómenos de una tal ética. Habermas ha desarrollado, por su parte, una filosofía del derecho (que no es una política en su sentido pleno) y de algunos aspectos de la moral discursiva,[29] pero tampoco ha pretendido elaborar una ética como la que intentara Kant en su época, aunque si lo hiciera, debería ser a partir de los nuevos presupuestos expuestos por la Ética del Discurso.

Es decir, la Ética de la Liberación amplió enormemente su horizonte problemático en el diálogo con Apel, mientras

[28] *Cf.* J. Zúñiga, *Hypothese fúr eine Theorie der praktischen Wahrheit und der praktischen Gúltigkeit*; J. Zúñiga, "The principle of impossibility of the living subject and nature".

[29] En *14 tesis de ética* hemos desarrollado una descripción de los pasos a dar para exponer una ética de la Liberación en el estado actual de las investigaciones.

que éste, algo encerrado en su formalismo neokantiano, no pudo integrar nuevos elementos en su discurso gracias al diálogo. Podría haberlo hecho, pero una decisión, quizá implícita, no se lo permitió.

BIBLIOGRAFÍA

@

APEL, Karl-Otto. (1973). *Die Transformation der Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt, vol. 1-2.

———————————| y Dussel, E., 2005, Ética del Discurso y Ética de la Liberación, Madrid, Trotta.

———————————| (1988). *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergans zur postkonvenionellen Moral*, Frankfurt, Suhrkamp.

———————————| (1998). *Auseinandersetzungen in Erprobung des traszendental paragmtischen Ansätzes*, Frankfurt, Suhrkamp.

DUSSEL, E. (1973), *Para una ética de la liberación latinoamericana,* T. I-II, Buenos Aires, Siglo XXI.

———————————| (1985). *La producción teórica de Marx*, México, Siglo XXI.

———————————| (1987). *Hacia un Marx desconocido*, México, Siglo XXI.

———————————| (1990). *El último Marx*, México, Siglo XXI.

———————————| (1993). *Las metáforas teológicas de Marx*, México, Siglo XXI.

———————————| (1998). Ética de la Liberación en la Edad de la globalización y la exclusión, Madrid Trotta.

———————————| (2011). *Filosofía de la Liberación* (1975), Fondo de Cultura Económica, México.

———————————| (2015) *Filosofías del Sur. Descolonización y Transmodernidad*, Akal, Madrid.

———————————| (2016). *16 tesis de economía política*, México, Siglo XXI.

———————————| (2016b). *Para una ética de la liberación latinoamericana* (1973), T. I-II, México, Siglo XXI.

———————————┤ (2016c), *14 tesis de ética,* Madrid, Trotta.

LÉVINAS, E. (1961), *Totalité et infinite. Essai sur l'Extériorité*, Quatrième édition. La Haye

HINKELAMMERT, Franz. (1984), *Crítica de la razón utópica*, San José (C. Rica), DEI.

PETERS, Ulrich. (1993), *Transformation der ökonomischen Vernunft.Fortschsrittsperspektiven der modernen Industriegesellschaft*, Bern, Haupt.

WITTGENSTEIN, Ludwig. (1969). *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, Routledge and Reagan London, Paul.

ZÚÑIGA, Jorge. (2016), *Hypothese für eine Theorie der praktischen Wahrheit und der praktischen Gültigkeit*, Frankfurt am Main (Tesis de doctorado).

———————————┤ (2017), "The principle of impossibility of the living subject and nature", en *The CLR James Journal*, December, 16 (2017).

VERACIDAD COMO AUTO-RESPONSABILIDAD HACIA LA CO-RESPONSABILIDAD: UNA REVISIÓN DE LA VERACIDAD DESDE UN PUNTO DE VISTA PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL

@

DOROTHEA APEL
Centro Karl-Otto Apel, Italia

Traducción del inglés: Edward Bush Malabehar. Revisión: Jorge Zúñiga M.

El objetivo de este capítulo es presentar una revisión de la idea de *veracidad* desde un punto de vista *pragmático-trascendental.* El motivo detrás de este acercamiento es mi creencia de que con la revisión de este concepto de veracidad es posible arrojar nueva luz sobre las siguientes preguntas con respecto a los límites y alcances de la ética discursiva:

1. ¿Para quiénes son válidas las normas de la ética discursiva?
1.a ¿Estas normas son sólo válidas para aquellos que ya participan en la ética discursiva o que ya se sienten obligados a participar en el discurso cumpliendo sus normas de alguna forma? ¿O son estas normas de la ética discursiva también válidas para un agente solitario o incluso para aquellos que se rehúsan al discurso y niegan sus normas?
1.b. ¿Son las normas de la ética discursiva un asunto de conocimientos especializados o son estas normas morales

específicas inteligibles en común y, por lo tanto, podemos pretender su aplicabilidad universal?
2. ¿Cómo nos ocupamos de las normas de la ética discursiva, las cuales están fundamentadas en presunciones ideales contrafácticas del discurso argumentativo, en situaciones de conflicto sobre condiciones de la vida real?

I

Para comenzar la revisión propuesta introduciré la siguiente afirmación: La veracidad no es ni una pretensión de validez específica de enunciados expresivos, de acuerdo con la pretensión de validez universal de veracidad (*Wahrhaftigkeitsanspruch*) como la define Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, ni una pretensión de validez en general. En ningún sentido el hablante asume una pretensión de haber cumplido con su veracidad.

Con base en esto, y como trasfondo la tesis *pragmático-trascendental* de Karl-Otto Apel sobre la ineludibilidad del discurso, indico la siguiente tesis: Cumplir con la veracidad es la equivalencia práctica con la perspectiva teórica de que el discurso y el cumplimiento con sus normas por parte de un hablante racional son reflexivamente ineludibles. Esta tesis la justificaré paso a paso en lo siguiente.

Primero. Los argumentos contra la idea de la veracidad como pretensión de validez. Primero resumiré brevemente lo que lleva a Habermas a su *teoría de las pretensiones de validez* en general y, de manera específica, a *la pretensión de validez de veracidad.*

Al referirse críticamente a la teoría ontológica de los "tres mundos" de Popper, las distinciones hechas por Piaget entre "mundo exterior" y "mundo interior", "las esferas de valor" de Max Weber y, particularmente, a las "tres funciones comunicativas" de Karl Bühler, Habermas crea un sistema de referencia triple para todos los participantes de los procesos comunicativos que, al ser compartidos, determina qué tipo de comunicación es posible. En primer lugar,

este sistema de referencia comprende la relación del hablante con respecto a los hechos objetivos del mundo exterior. En segundo lugar, su relación con las normas sociales en el mundo exterior y, en tercer lugar, su relación con respecto a la expresividad de su mundo interior subjetivo. Los hablantes establecen estas relaciones con el mundo simultáneamente en cada proceso de comunicación. Así, en relación con los oyentes, los hablantes siempre asumen una pretensión de validez relativa a cada uno de estos tres mundos al mismo tiempo: una pretensión universal de verdad sobre los hechos del mundo objetivo, una pretensión de validez de corrección moral con respecto al mundo social y la pretensión de validez de veracidad en relación con las expresiones del mundo interno subjetivo de las experiencias.

Habermas entiende por veracidad que un hablante por sí mismo realmente se refiere a lo que quiere decir, y puesto que todo lo que él realmente quiere decir se supone que es una expresión de su mundo interno subjetivo, las expresiones coinciden con una pretensión de validez de veracidad[1]. A mi modo de ver, esta conclusión es un punto crucial. En mi opinión se basa en una confusión doble de dos aspectos categorialmente diferentes de la relación del hablante con su mundo interior. El primer aspecto se relaciona con "el conocimiento pragmático" *performativo* del hablante mientras él mismo realmente se refiere a lo que él dice. Este conocimiento práctico performativo de todo hablante competente está fundamentado en la validez intersubjetiva. El segundo aspecto se relaciona con el mundo interior *subjetivo-mental* del hablante en el momento de comunicar sus experiencias. Esto tiene relevancia individual. Sin embargo, Habermas subsume ambos tipos de relaciones con el mundo interno en un solo concepto, el de las "experiencias subjetivas". No obstante, la pregunta es cómo pueden realizarse las condiciones

[1]Sobre la teoría de las pretensiones de validez de Habermas, *cf.* Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1981, pp. 84-152.

de posibilidad de sentido sólo a través de la noción de "experiencias subjetivas del mundo interior".

Dada la primera confusión con respecto a las dos relaciones diferentes del mundo interior, una segunda confusión que consiste en dos *funciones pragmáticas* diferentes, lo que Habermas ve como algo que define veracidad del hablante, acompaña a la primera. Una de las dos funciones pragmáticas se relaciona con la veracidad en el sentido de que un hablante se está refiriendo a lo que realmente quiere decir como un modo de controlar actos de habla en cuanto a su validez de significado. Al optar por este modo, tenemos que presuponer que un hablante tiene absoluta certeza de saber exactamente si él está hablando o actuando con veracidad o no.

La otra función pragmática se relaciona con la veracidad en el sentido de que el hablante asume una pretensión de validez de veracidad con actos de habla expresivos como un *criterio específico de validez.* Al tener una pretensión de validez, sólo es constitutivo que el hablante *no tiene la certeza* de haber cumplido con la validez de pretensión, es decir, no puede saber si habla o actúa verazmente o no. Por lo tanto, estas dos *funciones pragmáticas* que difieren entre sí categóricamente se excluyen mutuamente. Aun así, para Habermas la explicación de la noción de veracidad se refiere a ambas al mismo tiempo.

Independientemente de esto, no es del todo plausible asumir que un hablante tiene pretensión de validez de *veracidad* en cuanto a sus actos de habla expresivos, ya que un hablante tiene una pretensión de validez de la verdad si su acto de habla expresivo se interpreta como una afirmación relacionada con sus experiencias subjetivas o el acto de habla expresivo del hablante es interpretado siendo equivalente a las expresiones vocales, como, por ejemplo, un grito. Empero, en virtud de la espontaneidad pura de tales expresiones, un hablante no tiene ninguna pretensión de validez por el hecho de enunciarla.

En cambio, la pretensión de validez que asume un hablante con sus actos de habla expresivos en cuanto a una relación del mundo específico es, más bien, una pretensión

de validez de adecuación. Con este tipo de pretensión de validez, un hablante se refiere a su propio mundo interno subjetivo de experiencias, así como al mundo interior de experiencias subjetivo del oyente al presentar su enunciado expresivo al oyente. (En este contexto, no me es posible entrar en más detalles).

Sin embargo, en este punto podemos señalar que la veracidad sólo se puede entender en el sentido de ser un modo de controlar actos de habla basados en "el conocimiento práctico" performativo del hablante competente mediante el cual el hablante realmente se refiere a lo que enuncia.

Segundo. Veracidad como auto-referencialidad de sentido o el significado como auto-referencial. Aquí, la pregunta que surge es qué significa cuando alguien realmente expresa lo que en realidad él quiere decir, es decir, qué significa que alguien tenga la intencionalidad del sentido. Al respecto, Karl-Otto Apel señala que la intencionalidad del sentido siempre es auto-reflexivo y no puede explicarse sólo en el sentido de referirse a algo. En cambio, la intencionalidad del sentido también engloba el conocimiento reflexivo acerca del sentido del significado mismo para explicar suficientemente bien el sentido.[2] Esto se ve en el nominalismo de Grice, Bennet y Schiffer. Se sabe que hay algunos contraejemplos que demuestran que el llamado "mecanismo de Grice" no funciona por una falta de auto-referencialidad de sentido.

Por lo común, sólo se pueden excluir estos contraejemplos con una prohibición del engaño tal como sugirieron Grice y Bennet, o bien, un retroceso al infinito de las intenciones de un hablante se tiene que aceptar, lo cual es obviamente el revés de *la auto-referencialidad del sentido* si no se considera con suficiencia en la explicación del sentido, tal como lo ha indicado Carleton B. Christensen.[3]

[2] *Cf.* Karl-Otto Apel, "Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie" en Hand G. Bosshardt, ed., *Perspektiven auf Sprache*. Berlín, De Gruyter, 1986, pp. 45-88.

[3] *Cf.* Carleton B. Christensen, "Gegen den Bedeutungsnominalismus", en Forum für Philosophie Bad Homburg, ed., *Intentionalität und Verstehen*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1990, pp. 55-87.

Como demuestra Christensen, al contrario del "mecanismo de Grice", es posible explicar el sentido sin correr el riesgo de un regreso al infinito cuando se agrega la intención auto-reflexiva a la fórmula del "mecanismo de Grice". Esta intención auto-reflexiva debería expresar que un hablante *tiene la intención de revelar todas sus intenciones y también esta intención misma* frente al oyente.[4] De hecho, debe indicarse que sólo por introducir la intención auto-reflexiva de un hablante aún es posible que se esté engañando al oyente por el hecho de que el oyente *siempre y por sí* necesita presuponer contrafácticamente esta intención específicamente auto-reflexiva por medio de la cual el hablante revela todas sus intenciones y la intención misma puesto que en sí ésta es una condición necesaria para que el oyente entienda mínimamente a cualquier hablante. Esto implica que el hablante puede explotar a modo de parásito esta presunción contrafáctica que un oyente debe asumir. Sólo si el hablante *mismo realmente cumple con esta presuposición contrafáctica del oyente,* él es *veraz* en su acto de habla.[5]

Una estructura semejante de esos dos niveles de la intención auto-referencial de un hablante también se puede observar en una tesis de Searle. En un primer nivel un hablante tiene que *aceptar* lo que Searle denomina "la regla de la sinceridad" si él quiere llevar a cabo el acto de habla con éxito. Por una parte, la regla de la sinceridad determina de manera intersubjetiva qué estado mental se expresa con un acto de habla. Por ejemplo, los actos ilocucionarios como *afirmar* y *asegurar* son considerados como expresiones del conocimiento. Por otra parte, la regla de la sinceridad requiere que un hablante lo haya aceptado de forma auto-reflexiva. Es decir, el hablante debe haber revelado su acto ilocutivo aplicado al oyente determinado por la regla de la sinceridad. Dicho de otro modo, un hablante no puede enunciar "Yo prometo hacer A pero no tengo la intención de

[4] *Cf. ibid.,* pp. 55-88.

[5] Por esta razón K.O. Apel y J. Habermas hablan de un modo "parasítico" de actos de habla o de actos de habla "estratégicos ocultos" en cuanto a la mentira y el engaño.

hacer A". Esto sería absurdo. Así, el hablante siempre está obligado por la regla de sinceridad intersubjetiva.

Sin embargo, en un segundo nivel de la intención auto-reflexiva, el hablante tiene la libertad de decidir *si de hecho* tiene la intención de revelarse al oyente. Searle, al respecto, también hace referencia a *las condiciones de cumplimiento* de cierto acto de habla al que se compromete el hablante con la finalidad de ser *veraz*.[6] La pregunta ahora es si se puede explicar suficientemente *la intención del sentido* cuando el hablante ha aceptado sólo la regla de sinceridad o si su condición de veracidad es también una condición necesaria. Aunque Searle no es muy claro al respecto, creo que no se puede decidir con una investigación empírico-lingüística de los actos de habla. Por el contrario, se requiere una perspectiva *pragmático-trascendental reflexiva* para reconocer si la *veracidad* es *una condición de posibilidad de significar algo, o no*.

Tercero. La ineludibilidad del discurso primordial como un presupuesto de la intencionalidad del significado. Junto con Habermas, podemos decir que cada acto de habla consiste en una "doble estructura performativo-proposicional." Al respecto, él mismo aclaró que significar algo en un sentido fuerte del significar racional sólo es posible cuando se explica con el siguiente tipo de auto-referencialidad. Dado que sólo un hablante sabe lo que significa cuando otro dice "él afirma x" o "él ha asegurado x" con respecto a su acto de habla, el hablante mismo también sabe el significado de "por la presente aseguro x". Esto indica que una objetivación secundaria ya es inherente en la estructura doble performativo-proposicional auto-reflexiva, y viceversa, la objetivación intersubjetiva puede activarse en retrospectiva para cada acto de habla por la simple naturaleza de su doble estructura.[7] Por ejemplo, cuando un hablante dice

[6] *Cf*. John Searle, *Sprechakte, Ein sprachphilosophischer Essay*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1971, pp. 84-114.

[7] *Cf*. Audun Øfsti, "Zwei Dimensionen des "Denkens" der Gegenstände sinnlicher Anschauung. Überlegungen zu Kant und den dialektischen Systemen der Sprache", en Wolfgang Kuhlman, comp., *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen*

"por la presente yo aseguro x" otro en retrospectiva podría decir "él aseguró x" así como "¿por qué aseguraste x?". Ésta es la razón por la que Audun Øfsti habla de la "doble estructura performativo-proposicional doble".[8]

Como podemos ver, en virtud de *la objetivación secundaria intersubjetiva*, algo inherente en cada acto de habla con su *doble estructura doble*, surge la posibilidad para la crítica de cada acto de habla. Por consiguiente, el hablante está obligado a *formular pretensiones de validez* para cumplir con esta posibilidad inherente *de por sí siempre* de crítica. Es por esto que Habermas señala que la *racionalidad autoreflexiva* de todo enunciado equivale a sus *pretensiones de validez criticables.* Por lo tanto, podemos decir que, por su *intención de significado* en un acto de habla, el hablante está *ya siempre* involucrado *en un discurso intersubjetivo primordial.*

Regresando a nuestra pregunta de si se puede explicar suficientemente *el sentido* sólo con la aceptación de la regla de la sinceridad por parte del hablante o si la condición de *veracidad* también es necesaria para esta explicación, podemos contestar lo siguiente.

En primer lugar, dado que formular *las pretensiones de validez* pertenece a las condiciones del cumplimiento del *sentido en su sentido racional fuerte*, tal como se expuso arriba, y, en segundo lugar, puesto que *la validez* significa *cumplir con las condiciones de cumplimiento de los actos de habla*, como señaló Searle, debemos decir que *la intención del sentido* sólo puede ser explicada con suficiencia de acuerdo con la aceptación del hablante de *la regla de sinceridad* además de la condición de su *veracidad.* En otras palabras, para la explicación del *sentido en su sentido racional fuerte* y no como un orden de palabras sin sentido, es necesario que el hablante sea *veraz.*

der Transzendentalphilosophie. Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 79-100.

[8] A. Øfsti, *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie.* Wurzburgo, Königshausen & Neumann, 1994, pp. 69-75.

Dada esta *función pragmática,* la veracidad es una presuposición para formular *pretensiones de validez.* Sin embargo, por ser una presunción para formular pretensiones de validez, la veracidad en sí no puede ser una pretensión de la validez ya que esto llevaría a un regreso al infinito porque cada *pretensión formulada* de validez conduciría a *la siguiente pretensión de validez* de veracidad. En esta dirección, el hablante nunca sería capaz de saber si cumplió o no con su veracidad con la finalidad de formular otras pretensiones de validez. Esto implica que el hablante nunca podría saber lo que él mismo realmente quiere decir.

Cuarto. Los tres niveles de la veracidad. En este último paso para explicar la *veracidad* como *el equivalente práctico* del entendimiento teórico de que el discurso y el cumplimiento con sus normas para los hablantes o agentes racionales son reflexivamente irrebasables, mi intención es diferenciar la noción de veracidad de manera más precisa al introducir *tres niveles diferentes.* Desde la perspectiva de la "crítica del sentido", se pondrán de manifiesto qué condiciones específicas de cumplimiento debe cumplir un hablante en cada uno de estos niveles con la finalidad de ser *veraz en un sentido pleno.*

El primer nivel de la veracidad se basa en *la doble estructura performativo-proposicional* de un acto de habla del estilo "a la presente afirmo x" o "aquí mismo hago y" que acompaña cada acto auto-consciente. Es trivial señalar que cuando un hablante o un agente es veraz significa que en su proposición *se refiere a lo que realmente quiere decir* en el sentido de ser *honesto* frente a *la mentira.* Al mismo tiempo, por su *acto performativo* o por su *acción*, un hablante debe expresar *aquello de lo que realmente tiene intención de expresar* en el sentido de actuar *con transparencia* frente al *engaño*.

En *el segundo nivel de la veracidad*, desde la perspectiva de la "crítica del sentido", identificamos *la objetivación intersubjetiva secundaria* y *la posibilidad de crítica* de los actos de habla en el sentido de su *doble estructura performativo-proposicional doble,* tal como lo mencionamos anteriormente.

Por consiguiente, ser veraz en este nivel significa que un hablante o un agente *tiene la obligación de formular pretensiones de validez* en lo que respecta a esta crítica intersubjetivamente posible de cada acto de habla y de cada acción. Esto también significa que un hablante tiene la obligación de formular con sinceridad pretensiones de validez en lugar de sólo disimular tenerlas y formularlas a conciencia. Esto requiere que un hablante esté preparado *lo mejor posible* para ofrecer *buenas razones* para sus pretensiones de validez formuladas.

Como podemos observar en este nivel de veracidad, en comparación con el primer nivel, el hablante o el agente tiene la obligación de cumplir con *normas adicionales de la ética discursiva,* ya que por formular *pretensiones de validez sujetas a la crítica* para sus actos de habla y acciones, el hablante *ya* ha aceptado siempre *a cualquier otra persona en calidad de contraparte discursiva* en *el discurso argumentativo con igualdad de derechos.* En cambio, en el primer nivel de la veracidad un hablante o un agente también puede forzar sus intereses o su opinión al mismo tiempo que mantiene la honestidad y la transparencia.

Exclusivamente por medio de la reflexión pragmático-trascendental sobre la objetivación intersubjetiva como una condición para *significar algo*, resulta evidente que un hablante o un agente que fuerza sus intereses necesita *legitimarse* en cuanto a su *pretensión de validez de rectitud* o, de lo contrario, *no es veraz* puesto que un "hablante competente" por intuición "conoce" la necesidad de un razonamiento sincero e intersubjetivo para todos sus actos de habla y todas sus acciones. Al contrario, al actuar con la fuerza sin tener que formular pretensiones de validez y el razonamiento correcto *finge* desconocer esto. Por esta razón, podemos decir que el hablante no es veraz en su habla y acción. También podríamos afirmar que es obvio que no tiene buenas razones para exponerse a la crítica. Por su "conocimiento" de esto, el hablante, con la falta de veracidad correspondiente, compensa la ausencia de aceptación

intersubjetiva de sus actos de habla con acciones por medio de la fuerza.[9]

El *tercer nivel de la veracidad* aclara si se toma en cuenta la triple estructura de los actos de habla con sus actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos, presentados originalmente por Austin. Con "intención perlocutiva" y sus concomitantes "propósitos perseguidos" surge una *pretensión de efectos* para cada acto de habla racional.[10] Visto desde la *objetivación secundaria* y la *posibilidad de crítica* de cada acto de habla, se aclarará que un hablante o un agente *que realmente hace referencia a lo que está diciendo* tiene que justificar también su acto de habla o su argumento discursivamente con respecto a *las consecuencias directas e indirectas* que incluyen los impactos en el futuro así como las consecuencias para aquellas personas afectadas potencialmente. Por lo tanto, también podríamos referirnos —sugiero yo— a "una doble estructura *tripartita (performativo-perlocutivo-proposicional)*" de los actos de habla. Esto es claramente válido también para cada *acción* puesto que cada acción racional auto-consciente está acompañada reflexivamente con el enunciado "hago x para y". Hasta aquí, la definición de *referirse a lo que uno realmente dice* en su sentido totalmente racional requiere asumir la *responsabilidad* por las consecuencias directas e indirectas de todo acto de habla y de toda acción.

Como consecuencia de esto, fundamentar actos de habla y acciones en el tercer nivel de la veracidad, contrario al segundo nivel, ya no puede ser incluido por *corrección convencional de validez.* Por el contrario, un hablante o un

[9] De este modo, al contrario del "uso estratégico del habla oculto" (Habermas) con respecto a las mentiras y el engaño, en el caso del "habla estratégica abierta" no legitimada y el uso de la violencia y la amenaza, podemos hablar en este caso de un "uso deficiente de habla".

[10] Habermas eliminó el acto perlocutivo del nexo locutivo-ilocutivo-perlocutivo al designar por error que *el acto perlocutivo* era común para *los actos de habla estratégicos* en el sentido de ser "orientados al éxito" al contrario de los actos de habla "orientados al consenso". Contrario a esto, yo argumentaría que los actos de habla "orientados al consenso" también son actos "orientados al éxito" en tanto que se entiendan como racionales, puesto que el consenso siempre es un medio para cualquier fin futuro.

agente tiene que ser capaz de *justificar* sus actos de habla y acciones con respecto a los impactos actuales o a futuro hacia la *comunidad ideal ilimitada del discurso.*

Hasta aquí, Habermas y Apel, con el principio U (Habermas) y Uh (Apel), examinaban el cumplimiento con los tres niveles de veracidad para definir la validez de los argumentos en el discurso práctico (U) o en la acción en el sentido de la ética discursiva (Uh).

Sin embargo, ahora enfatizaré lo siguiente: cumplir con la veracidad en todos los niveles *simultáneamente* es sólo una concepción *ideal.* En realidad, un hablante o un agente podría mentir o engañar en el primer nivel mas justificaría estos actos en el discurso del tercer nivel. Y viceversa, un hablante puede hablar con honestidad y actuar con transparencia en el primer nivel pero sin razones válidas en el segundo nivel o sin justificar estos actos de habla y acciones en el tercero. Cabe la posibilidad de que él comprometa o ponga en peligro a alguien con una declaración honesta deliberada. Por consiguiente, observamos que juzgar a alguien como veraz no es tan fácil como se considera por lo común.

Sobre este punto, se reconoce de inmediato el papel sobresaliente del tercer nivel de veracidad. Un hablante o un actor en el discurso, en el tercer nivel de su veracidad, puede justificar la carencia de su veracidad en los primeros dos niveles. En otras palabras, con base en el aspecto de la *objetivación secundaria* y *la posibilidad de crítica*, aun en el caso de la falta de veracidad en los primeros dos niveles, *el tercer nivel de la veracidad permanece como algo ineludible para cada hablante y cada agente para todos los actos de habla y todas las acciones.* Ésta es la razón por la cual depende específicamente de la veracidad en el tercer nivel para juzgar la veracidad de un hablante.

Como se puede ver, se puede separar el tercer nivel de los dos primeros y podemos asumir un papel independientemente de los dos primeros niveles por su capacidad de *reflexión* en los primeros dos niveles en cuanto a *la acción con un efecto,* con consecuencia directas e indirectas, que debe ser *justificado.* Esto se hace evidente al considerar

que, en ciertas condiciones, aún el cumplimiento con la veracidad en los primeros dos niveles tiene que justificarse en el tercer nivel. Sobre este punto regresaré en el contexto de la llamada Parte B de la ética discursiva de Apel.

Hasta aquí, sólo comentaré que con el papel sobresaliente del *tercer nivel de la veracidad*, una introducción al punto de vista de *la ética de la responsabilidad* se hace visible en contraste con el punto de vista de *la ética de la convicción,* la cual puede caracterizarse por su cumplimiento exclusivo con *los primeros dos niveles de veracidad* puesto que, en el tercer nivel de la veracidad, un hablante o un agente asume una *auto-responsabilidad* hacia la *co-responsabilidad* con todos los participantes discursivos y en contra de ellos. Así, al aplicar el concepto de veracidad en tres niveles distintos, ahora podemos diferenciar más mi tesis expuesta anteriormente: cumplir con la veracidad —en los tres niveles en circunstancias ideales o al menos en el tercero— es el equivalente práctico de la observación teórica de que el discurso y el cumplimiento con sus normas por parte de un hablante o un agente racional es *reflexivamente irrebasable.*

II

Regresemos ahora a los cuestionamientos planteados al inicio sobre los límites y alcances de la ética discursiva. En primer lugar, habría que comprender para quiénes son válidas las normas de la ética discursiva. ¿Sólo son para aquellos que ya participan en el discurso o se sienten obligados a participar en el discurso y sus normas, o también son válidas las normas para cada agente solitario o aun para quienes rehúsan el discurso y niegan sus normas? Para responder esto, me gustaría referirme en primer lugar a la "fundamentación última" de Karl-Otto Apel. Contrario a las objeciones de varios críticos con respecto a la "ineludibilidad" (K.O. Apel) de las normas de la ética discursiva, *la posibilidad empírica de la existencia del discurso* no es un argumento contra *el carácter*

"ineluctable" en sentido crítico y, por lo tanto, la ineludibilidad de sus normas.

No se han llevado a cabo reflexiones suficientes en cuanto a la sorprendente sencillez del argumento de que cada pregunta *moral* es una que en general puede entenderse como *parte de un discurso* y, por tanto, puede ser respondida sólo en el discurso en general. Lo que posiblemente podría ignorarse es la consecuencia *en sentido crítico* que sigue del argumento de que la validez de las normas del discurso permanece como válida aun cuando *nadie de hecho haga preguntas sobre la moralidad.* El hecho decisivo es que las respuestas a estas preguntas sólo son inteligibles cuando se decide en el discurso. Se puede decir que *si las normas de la ética discursiva son válidas con el fundamento de que no pueden ser negadas en el discurso sin caer en una "contradicción performativo-proposicional"* (K.O. Apel), entonces ellas *son válidas en general aun cuando de hecho en absoluto se pide que haya normas morales*, de la misma manera que los principios matemáticos son válidos también para quienes no pueden contar o no se interesan en las matemáticas.

Además, Apel argumenta que aquel que niega el discurso no es relevante con respecto a la "fundamentación última" en cuanto que, al señalar la posibilidad de negar el discurso como *argumento en el discurso*, cae en *una autocontradicción performativa.*

Hasta ahora, nuestra pregunta de para quién es válida la ética discursiva ya tiene respuesta con la "fundamentación última" tal como K.O. Apel ha enseñado a través de sus textos. Sin embargo, pienso que por medio de la revisión de la veracidad en los tres niveles, se puede confirmar y fortalecer la "fundamentación última" desde una perspectiva complementaria. A continuación explicaré el significado de esta perspectiva.

El punto de partida para Apel en cuanto a la idea de la fundamentación última, es la *irrebasabilidad del discurso* con respecto a responder a las preguntas desde un punto de vista moral. Tras haber transformado la "ley moral" de

Kant de una forma pragmático-trascendental, Apel fundamenta un deber moral para un hablante con respecto a otros, entendidos como participantes iguales del discurso. En contraste, Kant realmente no podía deducir un deber con respecto a otros desde su perspectiva solipsista.

Complementario a esto, mi explicación parte de la posición de la *intencionalidad veraz de un hablante* cuando él otorga sentido a algo *en un sentido racional fuerte* que sólo es comprensible discursivamente. Desde este punto de vista, "la autonomía de la razón" que tiene que imponer la "ley moral" en sí misma (Kant) se vuelve comprensible como *veracidad del hablante competente* quien en los tres niveles de su veracidad (específicamente en el tercer nivel de la veracidad) tiene que cumplir *de modo intersubjetivo con las normas válidas de la ética discursiva.* También podemos afirmar que lo que Kant llama la "unanimidad de la razón consigo misma" o "autoconcordancia de la razón" es representada por *el compromiso del sujeto con la veracidad* (específicamente en el tercer nivel) por el que todo hablante tiene que decidir libre y constantemente.

Hasta aquí, dada la idea de *la veracidad en los tres niveles,* ahora podemos reformular la intuición de Kant con respecto al *deber categórico de la veracidad* como "deber perfecto", lo que sigue inmediatamente de la exigencia de la *consistencia propia de la razón.* Sin embargo, contrario al rigorismo de Kant, con el concepto de *veracidad en el tercer nivel* la licencia para mentir y engañar, si es necesario, se desvanece en los primeros dos niveles performativo-proposicionales de la veracidad. Esto es evidentemente el caso del ejemplo discutido entre Kant y Constant concerniente a la pregunta de si mentirle a un asesino con la finalidad de rescatar a un ser humano es moralmente correcto o no.

Pero, ¿qué hemos ganado con estas observaciones sobre la pregunta arriba indicada, es decir, para quiénes son válidas las normas de la ética discursiva? Considero que lo siguiente: con el concepto del *compromiso del sujeto con la veracidad*, podemos fortalecer la "fundamentación última" de las normas de la ética discursiva al demostrar la inelu-

dibilidad del discurso de manera más directa puesto que con el compromiso con *la discursividad de veracidad* como la "autoconcordancia de la razón" se hace más evidente que salir del discurso es imposible *per se*.

Quien niega el discurso puede rehusarse cuanto quiera al discurso, incluso podrá intentar suprimir la crítica —como lo podría hacer, por ejemplo, un dictador— pero en absoluto cambiará el hecho irrefutable de que *la intención de hacer eso* es, de nuevo, *sólo comprensible como un significado sujeto a la crítica a nivel discursivo*. En la medida que un hablante sea capaz de actuar racionalmente —a diferencia de los niños o de los ancianos que padecen demencia— se puede considerar la negación del discurso como una decisión basada en criterios racionales que pueden ser criticados como *un acto con consecuencias directas e indirectas*. Sin embargo, cabe que haya un buen argumento para el retiro *parcial* del discurso como el caso del artista que dedica parte de su tiempo a su obra. En todo caso, el partidario de esta línea tiene que justificar su decisión en el *tercer nivel de su veracidad* en términos del auto-compromiso con respecto a la "autoconcordancia de la razón". Con esto, un hablante *siempre* se mantiene *ya* dentro de la ineludibilidad del discurso.

Así, con el auto-compromiso por la veracidad podemos confirmar *la irrebasabilidad* del discurso y su normatividad moral desde "el interior" de cada hablante o agente racional. También podemos responder a la pregunta de para quiénes son válidas las normas discursivas en el sentido de que son válidas para todas las personas que son *capaces de hablar y actuar racionalmente*. Para los agentes solitarios significa esto que tienen que anticiparse al discurso en su fuero interno en la medida de lo posible en el tercer nivel de la veracidad.

III

Respondamos ahora la segunda pregunta que planteé al inicio: ¿son las normas de la ética discursiva asuntos de un

conocimiento especializado o son estas normas morales específicas algo comúnmente inteligible, y podemos, de este modo, formular su aplicabilidad universal? De manera más específica, la pregunta es si Habermas tiene razón con su objeción contra "las normas básicas de la ética discursiva" que, de acuerdo con Apel, son *equivalentes a los presupuestos del discurso.* Habermas objeta que las normas sólo deben surgir *desde el discurso* y no deberían ser determinadas de antemano por expertos.[11] Además, tenemos que preguntar si esas normas básicas de la ética discursiva que sólo son observables con base en la reflexión pragmático-trascendental sobre *las presuposiciones del discurso* no son muy dificultosas para aplicarlas en la vida cotidiana. Sostengo que la ineludibilidad de esas normas en realidad excluye la posibilidad de rechazarlas.

Con lo anterior en mente, Apel sugiere que no es necesario ser experto para participar en la reflexión pragmático-transcendental de los presupuestos del discurso.[12] Empero, temo que en este comentario al margen, Apel sobrevaloró hasta cierto punto esta facultad cognitiva en común. Contrario a esto, con la explicación anteriormente sobre la veracidad, podemos decir que la *aplicación práctica* de las normas de la ética discursiva no depende del todo del *conocimiento teórico.* La razón de esto estriba en la siguiente tesis, quizá audaz: puesto que las normas de la ética discursiva son ineludibles, arraigadas en el individuo, aun de modo intersubjetivamente válido, uno puede contar con el hecho de que cada hablante y agente es capaz de cumplir estas normas en cualquier momento en caso de que realmente tenga la intención de ser realmente veraz. Así, no es necesario que un hablante o un agente esté informado acerca de estas normas y su aplicación teórica.

En realidad, sólo se puede defender esta tesis ilimitadamente desde un punto de vista *pragmático-trascendental*

[11] J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1983, p. 104.
[12] K.O. Apel, *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendental-pragmatischen Asatzes.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1998, p. 160.

así como *desde la crítica del sentido.* Sin embargo, desde un punto de vista *socio-lingüístico* debo restringir esta tesis. De hecho, un hablante o un agente siempre es consciente de actuar *honesta* y *transparentemente* en el *primer nivel de* su propia veracidad. Aun así, en *los dos niveles superiores* de la veracidad puede ocurrir que el hablante no se percate del todo de que *no es veraz.* Esto significa que se le puede escapar el hecho de que sus propios actos de habla y sus propias acciones no se *fundamentaron* adecuadamente en *el segundo nivel* de la veracidad y/o no se *justifican en el tercer nivel.* En otras palabras, se puede ocultar el "saber-cómo" de su "conocimiento performativo pragmático" en ambos niveles. En la medida en que este fenómeno no se basa en una actitud neurótica idiosincrática, soy de la opinión de que obedece a una falta de actitud ilustrada debido a la mezcla o la convergencia de *pretensiones de validez.*

La pretensión de validez de adecuación que, más bien, es la tercera pretensión de validez requerida de *la relación con el mundo subjetivo* a menudo se mezcla o converge con la *pretensión de validez para la rectitud moral* (o incluso de la *verdad*).

Este fenómeno de mezclar pretensiones de validez me parece que es pronunciado con respecto a aberraciones ideológicas de todo tipo. Independientemente de si pertenece a ideales ficticios fundamentalistas o a la devoción estricta, la aberración ideológica virtualmente se constituye al mezclar o unir pretensiones de validez. En estos casos, los hablantes y los agentes consideran que las premisas de sus actos de habla y de sus acciones son *verdaderas* y, al mismo tiempo, *moralmente justificadas* por el sólo hecho de que la autoridad de sujeto-antecedente considera esta manera de actuar como adecuada. Este fenómeno puede incrementar hasta un auto-sacrificio aparentemente heroico como en los casos de las misiones suicidas de los terroristas.

Cuando Hannah Arendt se está refiriendo a la banalidad del mal, considero que está dando justo en el blanco. Ella acuñó el término cuando Eichmann intentó justificar moralmente su responsabilidad por el asesinato de cientos de

miles de judíos al argumentar que sólo actuaba *porque seguía órdenes.* Sin embargo, la obediencia ciega no está sujeta a la validez de la justificación moral en el sentido de la auto-responsabilidad veraz hacia la co-responsabilidad. Por el contrario, la obediencia ciega es la actitud de un agente con respecto a la idea de la *adecuación* aplicada contra una autoridad de sujeto-antecedente. Por ende, la noción de la "*banalidad* del mal" especifica de modo exacto el punto justo cuando un ser humano no opta por *el mal* sino sólo opta por ser *adecuado* sin percatarse de que sus acciones son *amorales.*

Desde mi perspectiva, Eichmann no era ingenuo ni falto de ilustración en el sentido de haber realmente mezclado la *justificación moral* de sus acciones con la *adecuación* de su obediencia. Por el contrario, contra lo mejor de su "conocimiento performativo-pragmático" en relación con su *deber auto-responsable hacia la co-responsabilidad* de una *justificación veraz*, *disimulaba* ser ingenuo. Así, su no veracidad se basaba precisamente en *el engaño y la mentira en el tercer nivel de su veracidad* donde realmente debió haber justificado su acción moral. Por esta no veracidad en relación con sus actos asesinos, fue sentenciado a muerte.

A la inversa, a través de la observación empírica, podemos percatarnos de que, en los regímenes represivos, el fenómeno del discurso argumentativo sólo puede suprimirse mediante la fuerza; a pesar de la represión en todos los regímenes a nivel mundial, sigue surgiendo la exigencia de la libertad discursiva de opinión, así como el deber de la justificación, algo que se aplica por igual a los gobernantes. Una y otra vez, el pueblo en su lucha por la libertad y la justicia se involucra de manera veraz más allá del auto-sacrificio —en este caso, en un sentido realmente heroico. De hecho, para lograrlo, los protagonistas no necesariamente tienen que estar informados de cualquier norma de la ética discursiva o de sus tres niveles de veracidad. Creo que esto confirma mi tesis de que las normas de la ética del discurso están ineluctablemente arraigadas en la veracidad individual de cada "hablante competente" y que uno puede contar con el hecho

de que cada hablante y cada agente pueden cumplir con estas normas cada vez que ellos *tengan la intención de ser realmente veraces*. Hasta aquí se puede interpretar este fenómeno como *el equivalente empírico de la mirada pragmático-trascendental* para *la ineludibilidad del discurso*, es decir, hacia *la necesidad de la veracidad del sujeto autónomo.*

IV

Por último, responderé la tercera pregunta: ¿De qué manera podemos tratar las normas de la ética discursiva, las cuales se fundamentan en las *presuposiciones ideales contrafácticas del discurso argumentativo,* en situaciones de conflicto de las *condiciones de la vida real*?

Entre quienes se dedican a la ética discursiva, el tema de la aplicación de la idealidad a la realidad se debate con controversia. K.O. Apel da una respuesta a esta cuestión que, a menudo, se considera como una delimitación demasiado radical entre la fundamentación y la aplicación de la ética discursiva. Él afirma que bajo condiciones reales normalmente es difícil o incluso imposible aplicar las normas del discurso a la vida real. En lo siguiente, haremos un bosquejo de qué significan esas *condiciones reales de la vida.*

En los grupos cuyos intereses se contraponen y que no están preparados para resolver los conflictos discursivamente, pero buscan reforzar sus intereses por medio de la *fuerza abierta* o *estratégico-oculta,* puede resultar *irracionalmente* desfavorable, y aun peligroso, para los agentes que se adhieren unilateralmente al discurso como medio para resolver el conflicto y, por lo tanto, se adhieran a la ética del discurso de manera unilateral como, por ejemplo, la honestidad, la transparencia, el reconocimiento de igual derechos para los participantes discursivos, etc. La adherencia unilateral al discurso y a sus normas puede ser también irresponsable con respecto a las obligaciones por convención como, por ejemplo, el papel de los padres, del ejecutivo de

una empresa, de un político, etc. Precisamente debido a las razones de *la ética de la responsabilidad* y la "responsabilidad convencional asignada" (Apel) hacia otros seres humanos debe permitirse, dado el caso, que los hablantes y los agentes obligatoriamente abolan normas de la ética del discurso en favor de actos de habla y acciones "estratégico-contra-estratégicas" (M. Kettner). Debido a estas condiciones sobre las cuales las implicaciones éticas de la Parte A (la fundamentación de la ética discursiva) no son ilimitadamente válidas, Apel sugiere un complemento por medio de la *Parte B,* la parte *de la aplicación.* Con respecto a la Parte B, Apel proporciona un *principio de complementariedad* ("*Ergänzungsprinzip E*") que debe compensar la falta de cumplimiento de *una solución de un conflicto discursivo,* así como de *las normas de la ética discursiva.*[13] (Más adelante, retomaré este principio con mayor detalle).

Sin embargo, observo un tema clave con respecto al razonamiento de Apel en cuanto a la delimitación entre la *fundamentación* en la Parte A y la *aplicación* de la ética discursiva en la Parte B: a saber, por una parte, que las normas de la ética del discurso no deben ser ilimitadamente válidas *desde una perspectiva ética de la responsabilidad* por la que decididamente guarda distancia del imperativo kantiano de una ética rigorista de la convicción. Por otra parte, y a la inversa, esta *perspectiva ética de la responsabilidad* está fundada en la ética del discurso, puesto que la condición de la posibilidad del conocimiento con respecto a la cuestión práctica "¿qué debemos hacer?", desde un punto de vista pragmático-trascendental, debe residir en asumir *las pretensiones de validez intersubjetivas del discurso*, con y contra todos los otros como participantes discursivos con igualdad de derechos con respecto a las consecuencias directas, así como indirectas de todos los actos de habla y las acciones.

[13] *Cf.* K.O. Apel, "Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart" en K-O Apel y Marcel Niquet, *Diskursethik und Diskursanthropologie: Aachener Vorlesungen*. Friburgo de Brisgovia, Karl Alber, 2002, pp. 68-94.

Así, el tema de la Parte B es que, por una parte, *la perspectiva de la ética de la responsabilidad* sólo se hace visible desde un punto de vista ético-discursivo, pero, por otra, *la perspectiva de la ética de la responsabilidad* debe dar justamente la razón por la que se pueda abolir la aplicabilidad de la ética discursiva en la realidad. Esto es, sin embargo, paradójico. Además, el punto no se fortalece con la observación de Apel en lo que respecta a la diferencia de Max Weber entre "la ética de la convicción" y "la ética de la responsabilidad" justificando la necesidad de la perspectiva de una ética de la responsabilidad.[14] Sin embargo, esto sería muy absurdo si el punto de Max Weber fuera prescindir de la fundamentación última de Apel. En este caso, el concepto de la fundamentación última sería inútil.

Por el contrario, el deber de la responsabilidad de todos los actos de habla y todas las acciones en la realidad en el sentido de una ética de la responsabilidad debe emanar de "la fundamentación última" misma. Sin embargo, esto debería ser posible sin llevar "la fundamentación última" *ad absurdum* al retirar simultáneamente sus implicaciones de la ética de la responsabilidad en la realidad de nueva cuenta. Por lo tanto, veamos otra referencia de Apel que parece satisfacer la última condición.

Él también enfatiza que a pesar de la cancelación en relación con la aplicación de las normas de la ética discursiva en la Parte B, el "principio primordial del discurso" debe asimismo persistir para la Parte B.[15] Sin embargo, a este respecto, debemos cuestionar cómo se puede llevar a cabo esto.

Me gustaría responder a esto directamente al referirme al concepto del *tercer nivel de veracidad*. Desde mi punto de vista, *el principio primordial del discurso*, que, de hecho, debe permanecer válido en la Parte B, bajo condiciones no ideales de la realidad, sólo se puede llevar a cabo en *el tercer nivel de la veracidad* siempre y cuando uno quiera deslin-

[14] *Ibid.,* p. 79.

[15] K.O. Apel, "First Things First. Der Begriff der primordialen Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik" en Kettner, Matthias (ed.), *Angewandte Ethik als Politikum*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 2000, p. 44.

darse de dicha paradoja, ya que, en *el tercer nivel*, los hablantes y los agentes deben justificar sus actos de habla y sus acciones con fundamento en *la ética de la responsabilidad*, mientras que *en condiciones ideales* deben fundamentarse los argumentos *en el discurso* —cumpliendo los tres niveles de veracidad— con aquellos afectados actual o potencialmente por medio de las consecuencias directas así como indirectas de los asuntos relevantes discutidos por todos. Esto se encuentra definido en el principio "U" de Habermas.

En cambio, en *condiciones reales* adversas del discurso —en las que es irracional o irresponsable conducirse con los participantes adversos en el discurso y en apego a las normas de la ética discursiva (al cumplirse los primeros dos niveles de veracidad)— *el deber de justificar* la decisión de actuar de modo estratégico-contra-estratégico sigue siendo válida a pesar del *tercer nivel de la veracidad*.

El punto de la Parte B para cualquier propósito es que aún se requiere una decisión para *ingresar* en el discurso con un adversario desde el punto de vista de la ética de la responsabilidad puesto que, mediante tal propósito discursivo, uno puede poner en peligro a sí mismo o a terceras personas en caso de que un adversario estratégicamente abuse de la situación para sus propios fines. De cualquier forma, los hablantes y los agentes deben conducir el discurso de la justificación *in foro interno* o con los demás.

En otras palabras, los agentes, mientras se encuentran en condiciones discursivas adversas, a menudo tienen que *abolir las normas de la ética discursiva* en los primeros dos niveles de la veracidad —como, por ejemplo, la honestidad, la transparencia, el reconocimiento de derechos iguales para los participantes discursivos para todos aquellos afectados actual o potencialmente— más, por la justificación de esta decisión (como una acción con efectos con consecuencias directas así como indirectas), en el tercer nivel de veracidad, aún *preservan las normas de la ética discursiva honesta* y *transparentemente* y *en reconocimiento de derechos iguales* para todos aquellos afectados actual o potencial-

mente. Esto significa que aun los intereses de los agresores que niegan el discurso tienen que ser investigados y reformulados cuando sea necesario con la finalidad de ser representados argumentativamente como intereses justificados en el discurso hacia "la comunidad ideal ilimitada del discurso".

Así, en *el tercer nivel de la veracidad*, el deber para el discurso y el apego a las normas de la ética discursiva pueden *abolirse* pero también *preservarse* y *asumir*[16] al mismo tiempo que se cumplen. En otras palabras, podemos decir que la exigencia de Apel de que *el discurso primordial* aún debe mantenerse válido en condiciones discursivas adversas de acuerdo con el postulado de la Parte B, se satisface en *el tercer nivel de la veracidad del hablante y del agente en cualquier momento.*

Sin embargo, con esta solución surge otro problema. Puesto que *el discurso de la justificación* (en el tercer nivel) para cada uno de los casos en realidad necesita una "mediación entre la racionalidad comunicativo-consensual y la racionalidad estratégica", tal y como la plantea Apel[17], es necesario esclarecer desde el inicio qué criterios se aplicarán para esta mediación. Además, otra cuestión es cómo juzgar las normas en competencia y/o los intereses contrarios justo cuando una carencia del consenso entre todos es afectada en el sentido de un mecanismo para la toma de decisiones (provisto por el principio "U") porque el discurso ya no se aplica en la Parte B con un participante adverso.

Considero que la única solución con respecto a estas cuestiones es la *orientación teleológica* por medio de los llamados *hypergoods* (Charles Taylor). Empero, por razón del paternalismo, estos "hypergoods" no deberían basarse en criterios particulares y subjetivos. Más bien, tienen que ser idénticos con *las normas irrebasables fundamentadas de forma última.*

[16] "Abolir", "preservar" y "asumir" se utilizan de acuerdo con el significado triple de Hegel del alemán *aufheben* que encierra simultáneamente las tres nociones.
[17] K.O Apel, "Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart", p. 92.

Me parece que "el principio de complementariedad" de Apel en lo que respecta a la Parte B (que se supone compensa el incumplimiento de *la resolución discursiva de conflictos* así como el incumplimiento de *las normas de la ética discursiva*) proporciona tales "hypergoods" éticamente fundamentados dado que se propone este principio para facilitar una doble *estrategia moral teleológica in the long run.*

En primer lugar, esta estrategia encierra el hecho de que los actos de habla y las acciones estratégico-contra-estratégicos deben orientarse a *la preservación de la humanidad* y a *la preservación de una situación lograda* dentro del sentido de las condiciones de la Parte A. Esta orientación debe considerarse como parte del "discurso *a priori* de la comunidad real del discurso". En segundo lugar, las acciones de la Parte B deben orientarse hacia el desarrollo de *ir progresando hacia las condiciones a largo plazo hacia el ideal de la Parte A* en el sentido de una *idea regulativa.* Esta orientación debe considerar "el discurso *a priori* de la comunidad ideal del discurso".

En lo que respecta al "hypergood" de *preservar la situación lograda de las condiciones de la Parte A*, yo sugeriría que se reconocieran ya *las normas válidas U* como resultado de los discursos prácticos que se llevan a cabo de acuerdo con "el principio de universalización U" (Habermas). Además, con referencia al concepto introducido de "asunción" (*Aufhebung*) de *las normas de la ética discursiva* en el tercer nivel de la veracidad, también considero que deberían utilizarse estas normas como otros "hypergoods", es decir, que sean utilizados como criterios dentro del *discurso de la justificación* en el tercer nivel de la veracidad.

Apel hace la distinción de las normas válidas "U" en su calidad de provisionales o falibles en contraste con las *normas básicas de la ética discursiva* (que corresponden directamente con los presupuestos del discurso argumentativo) en su calidad de ineludibles precisamente porque el discurso primordial por sí mismo es irrebasable.

Por consiguiente, sugeriría que es necesario reunir todos estos "hypergoods" en una jerarquía para una orientación

para los propósitos de mediar entre el razonamiento discursivo moral y el razonamiento estratégico así como para poder juzgar las normas o los intereses en competencia. Con base en esto, me gustaría proponer la siguiente jerarquía.

1. *Las normas de la ética discursiva de primer orden*: Estas normas corresponden a "la preservación de la humanidad" como un presupuesto del "a priori del discurso de la comunidad real del discurso", es decir, como la posibilidad de la realización del discurso en la realidad en el sentido de las condiciones de la Parte A. Ejemplos de estas normas son: la prohibición de matar, el deber de salvar la vida humana, la prohibición del abuso físico y mental, la prohibición de explotar a los seres humanos, el derecho a la libertad de expresión, el derecho a la participación política, el derecho de la auto-determinación, etcétera.
2. *Las normas válidas U*: Estas normas corresponden a la preservación de la situación lograda en el sentido de las condiciones de la Parte A. Ejemplos de estas normas son: la prohibición de robar, el deber de pagar impuestos, el derecho a la salud, el derecho a votar por partidos políticos, el derecho a la defensa legal, el derecho al asilo por persecución política o de guerra, etcétera.
3. *Las normas de la ética discursiva de segundo orden*: Estas son normas básicas de la ética discursiva que corresponden a los presupuestos del discurso ideal que, por una parte, pueden cumplirse con certeza y, por otra, deben abolirse de ser necesario con respecto a las condiciones discursivas adversas. Estas normas se encuentran en los primeros dos niveles de veracidad. Por ejemplo, normas como la honestidad, la transparencia, las pretensiones de validez, el razonamiento superior de argumentos, el reconocimiento de los participantes del discurso con igualdad de derechos, la orientación al consenso, etcétera.
4. *Las normas éticas del discurso de tercer orden*: Estas normas corresponden a la aproximación de las condiciones reales hacia las condiciones ideales del discurso

como, por ejemplo, el deber de la educación para cultivarse, el deber de fomentar el discurso argumentativo por medio de la educación, reducción de la discriminación, reducción de la injusticia y de la desigualdad entre ricos y pobres, entre quienes cuentan con educación y quienes no cuentan con ella, etcétera.

Para explicar esta jerarquía, comenzaré por la siguiente consideración: los problemas de la aplicación de las normas en la realidad se caracterizan por situaciones en que están en competencia dos normas válidas sin importar si la competencia de las normas es causada por circunstancias externas o por el incumplimiento de las normas por parte de otros agentes. Por ejemplo, *la norma válida* "U" que prohíbe el robo se podría oponer a *la norma básica de la ética discursiva* cuya finalidad es salvar a los seres humanos. El factor contundente es que la necesidad de actuar estratégicamente (tras abolir por lo menos una norma) se refuerza por el hecho de que de otro modo no se podría cumplir con otra norma. Así, *la mediación entre la razón discursiva y la razón estratégica sólo puede implicar que las normas tienen que ser evaluadas desde un punto de vista jerárquico con el fin de obtener una decisión justificable favoreciendo una norma por encima de otra.*

En un inicio, uno podría afirmar que en situaciones de conflicto, el deber de cumplir con *las normas básicas de la ética discursiva* (las normas en los primeros niveles de la veracidad) debe abandonarse en lugar de *las normas discursivas que corresponden a la "preservación de la humanidad" como presuposición del "a priori del discurso de la comunidad real discursiva"* puesto que, en situaciones en que el discurso mismo se impide, es una especie de opción natural abandonar aquellas normas que específicamente se presuponen para la aplicación del discurso. Además, estas *normas básicas de la ética del discurso* en los *primeros dos niveles de la veracidad* pueden "abolirse" en circunstancias discursivas adversas precisamente por el hecho de que en *el discurso de la justificación, en el tercer nivel de la veraci-*

dad, reaparecen en el sentido de "preservación" y "asunción" en este nivel, tal como se ha expuesto hasta ahora. En cambio, si las normas de primer orden no se cumplen —como, por ejemplo, la prohibición de asesinar— esto implica que las normas se abolen por completo y de modo concluyente. Esto también implica que la posibilidad de un retorno al discurso se corta puesto que éstas son las normas del "a priori del discurso en la comunidad real del discurso".

Hasta aquí, podemos decir entonces que la exención de las normas de la ética discursiva de primer orden pesa más que la exención en el segundo orden. Esto significa que la mentira, el dolo, el engaño, etc, son preferibles al asesinato, el abuso mental y físico, la privación de la libertad, etc. Por ejemplo, en un caso muy conocido debatido entre Kant y Constant en el cual se hace referencia a una situación en la que un asesino, estando en la puerta de una casa, pregunta por una persona escondida con la intención de matarla. Aplicando la jerarquía propuesta, ahora se puede argumentar que la norma de la prohibición de matar, la cual corresponde a la preservación de los seres humanos como participantes discursivos, es más esencial que la norma de honestidad. Es interesante observar que en la mayoría de los debates filosóficos esto se presupone aún sin ser justificado.

De acuerdo con el criterio del "a priori del discurso de la comunidad real", uno también puede afirmar que en una situación cualquiera en la cual, por ejemplo, la prohibición de asesinar está en competencia con salvar la vida, la muerte de quienes niegan el discurso debe preferirse, en mayor parte por los agresores.

En seguida apelaré por las normas válidas "U" para que se clasifiquen en las normas de primero y segundo orden puesto que las normas válidas "U" sólo son provisionalmente válidas en tanto que su validez no puede competir con la necesidad de las normas de primer orden que se refieren al "a priori del discurso de la comunidad real". Por otra parte, las normas válidas "U", como resultado de discursos prácticos orientados al consenso, son más esenciales que las normas básicas de la ética discursiva en el sentido de la

veracidad en sus dos primeros niveles. Esto se debe a que, de acuerdo con el principio de complementariedad de Apel, las circunstancias socio-culturales obtenidas a través de las normas válidas "U" en lo que respecta a la realización de las condiciones ideales del discurso, deben preservarse rigurosa y exclusivamente cuando ya no se pueden aplicar las normas básicas de la ética discursiva a causa de condiciones discursivas adversas (huelga decir que, en condiciones ideales, la relación jerárquica de estas normas debe ser inversa).

Para dilucidar la posición intermedia de las normas válidas "U" dentro de la jerarquía de normas sugerida, regresemos al caso de competencia en conflicto entre la prohibición de robar y el deber de salvar a los seres humanos, por ejemplo, de la hambruna. De acuerdo con nuestra jerarquía debemos abandonar la prohibición de robar a favor de salvar a los seres humanos de la hambruna. Sin embargo, si fuera posible rescatarse de la hambruna con la mentira, esto sería mejor que robar.

Aun así, no estoy segura si también es posible buscar un orden jerárquico para las normas éticas del discurso de segundo orden (que corresponden a "la preservación de la humanidad" como presuposición del "a priori del discurso de la comunidad real del discurso", es decir, la posibilidad de la realización del discurso en la realidad,) y las normas de la ética discursiva del tercer orden (que *corresponden a la aproximación de las condiciones reales hacia las condiciones ideales del discurso*). Quizá las normas de segundo orden pueden ser evaluadas como más esenciales que las del tercer orden puesto que aquellas sólo se orientan más hacia *las condiciones ideales del discurso in the long run* en el sentido de *una idea regulativa* y, por lo tanto, no son tan fundamentales para el presente en comparación con las normas de segundo orden que se refieren al *a priori del discurso de la comunidad real en el aquí y ahora*.

No obstante, a lo largo de los debates con respecto al indulto del encarcelamiento injusto por parte del gobierno turco, Deniz Yücel parecía haber llevado a cabo una evaluación

distinta de estas normas. Él enfatizó que no quería estar libre a causa de un trato de armas sucias entre Alemania y Turquía. Al declarar esto, prefirió las normas de tercer orden que se refieren al *desarrollo de las condiciones reales del discurso en la dirección de condiciones ideales* en el sentido de una idea regulativa por encima de su propia libertad en el sentido de una norma de segundo orden con respecto a condiciones reales del discurso. Me parece que uno podría afirmar que negar las normas de la ética discursiva de primer orden para el beneficio de aquellas de segundo o de tercer orden —como en el caso de Yücel— es una señal de heroísmo si y sólo si conllevara una desventaja para el defensor mismo pero no para otros en lo que respecta a sus derechos de libertad, de existencia, etcétera, es decir, las normas del primer orden. Sin embargo, no se puede esperar que todos se comporten con la misma veracidad valiente. Más bien, cada uno tiene que juzgar por sí mismo la razonabilidad de ser sincero frente a la muerte, la tortura y el encarcelamiento. No todos pueden ser como Sócrates, quien aceptó la muerte para asumir la responsabilidad de su propia veracidad hacia la co-responsabilidad.

BIBLIOGRAFÍA

@

APEL, Karl-Otto. (1986), *Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie.* In: Bosshardt H.G. eds. *Perspektiven auf Sprache.* Berlin, NY: de Gruyter, pp.45-88.

——————————| (1998), *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

——————————| (2000), *First Things First. Der Begriff der primordialen Mit-Verantwortung. Zur Begründung einer planetaren Makroethik.* In: *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

——————————| (2002), *Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart*. In: *Diskursethik und Diskursanthropologie, Aachener Vorlesungen.* Freiburg, München: Karl Alber.

CHRISTENSEN, Carleton B. (1990), *Gegen den Bedeutungsnominalismus.* In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hg.) *Intentionalität und Verstehen.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1990, pp. 55-87.

HABERMAS, Jürgen (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns, Band 1:Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (tr. esp. *Teoría de la acción comunicativa*, *t. I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus: Madrid, 1999).

——————————| (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (tr. esp. *Conciencia moral y acción comunicativa*, Madrid: Trotta, 2018)

——————————| (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp. (tr. esp. *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta, 2018).

ØFSTI, Audun. (1994), *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

——————————| (2001), Audun Øfsti, "Zwei Dimensionen des "Denkens" der Gegenstände sinnlicher Anschauung. Überlegungen zu Kant und den dialektischen Systemen der Sprache", en Wolfgang Kuhlman (comp.). *Anknüpfen an Kant. Konzeptionen der Transzendentalphilosophie.* Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 79-100.

SEARL, J. (1971), *Sprechakte, Ein sprachphilosophischer Essay.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Lenguaje, ontología social y agencia: las limitaciones del discurso como clave para una ampliación de las pragmáticas reconstructivas

@

Leandro Paolicchi
Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Mar del Plata

La Agencia y el escepticismo como punto de partida

Como es conocido, Habermas ha tenido una trayectoria en muchos aspectos paralela a la de Apel. Como éste, ha procurado la superación de un paradigma filosófico en consonancia con el giro lingüístico experimentado por la filosofía del siglo XX. De particular interés aquí, también ha procurado el desarrollo de una ética, reconstruida desde los presupuestos de la argumentación. Sin embargo, las diferencias que Habermas ha tenido con Apel han sido de suma importancia, en particular la referida a la fundamentación de los presupuestos de la argumentación y el desarrollo a partir de allí de una ética del discurso. Las diferencias, que ya son posibles encontrar de una manera acentuada en el artículo fundacional "Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm",[1] se han ido acentuando con el tiempo hasta manifestar Apel que, con los

[1] Jürgen Habermas, "Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm", en *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1983, pp. 53-125.

últimos desarrollos de la teoría habermasiana, este último había abandonado la ética del discurso.[2]

Las discrepancias en torno a la fundamentación, como se dijo, han sido decisivas y reflejan por otra parte los desacuerdos que mantienen Apel y Habermas en torno a una *pragmática trascendental* y una *pragmática universal* del lenguaje, respectivamente. Es útil retomar este punto aquí pues puede ser utilizado, a mi entender, para ampliar el espectro de las pragmáticas reconstructivas tal como se lo conoce actualmente y permitir el desarrollo a partir de allí de una *ontología social*, rastreando el lugar del lenguaje en la constitución de la agencia, de los grupos sociales y de las instituciones.[3]

Todo el desarrollo teórico habermasiano en torno al problema de la institucionalización de la deliberación práctica en el marco del estado de derecho que se desarrolla en *Faktizität und Geltung* —y que marcan a su vez el mayor punto de disidencia entre éste y Apel— se realizan en plena consonancia con alguna de las ideas que ya están en el artículo mencionado. Asimismo, la exposición de Apel del problema de la aplicación del principio del discurso se hace en

[2] *Cf.* Karl-Otto Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1998, pp. 727-838.

[3] Por cuestiones de espacio voy a concentrarme en el trabajo en cómo debería reconstruirse una *acción humana* bajo la luz de la pragmática trascendental. Más específicamente trataré de determinar qué papel juega el lenguaje en el hecho de que podamos identificar una acción propiamente humana, es decir, una acción con un sentido mentado por el actor para que podamos distinguirla, por un lado, de los meros movimientos corporales sin intencionalidad y, por otro, de los acontecimientos naturales. Determinar el rol del lenguaje en la agencia individual puede considerarse un primer paso en la reconstrucción del rol que juega la lingüisticidad en el desarrollo de toda una *ontología social* si entendemos a esta última como la investigación del estatus ontológico de las *estructuras básicas de la socialidad* y de las *acciones individuales* que les subyacen. La reconstrucción de la agencia individual bajo la perspectiva de la pragmática puede posibilitar luego la reconstrucción de la *agencia colectiva* y del resto de las *estructuras sociales* bajo la luz de ese gran paradigma teórico. Para una definición precisa de ontología social y de los componentes básicos de este tipo de investigación puede verse W. Detel, *Grundkurs Philosophie. Band 5. Philosophie des Sozialen*, Stuttgart, Reclam, 2007, p. 39 y J. Searle, "Einige Grundprinzipien der Sozialontologie" en H. B. Schmid und D. Schweikard, *Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2009, pp. 504-509.

perfecta consonancia con la forma en que éste entiende la posibilidad de su fundamentación.

De esta manera, mientras que para Apel es sumamente necesaria y perfectamente posible la fundamentación última de un principio ético a partir de la reconstrucción de los presupuestos de la argumentación, para Habermas una fundamentación última de este tipo no es *posible* ni *necesaria*. Cito a Habermas:

> En la parte III [del artículo mencionado] se plantea la cuestión fundamental teórico-moral de cómo cabe fundamentar el principio de la universalidad, que es el único que posibilita un acuerdo argumental en la discusión en cuestiones prácticas. Este es el lugar que corresponde al intento pragmático-trascendental de Apel de fundamentar la ética sobre los presupuestos pragmático generales de la discusión. De tal modo, podremos ver además que esta "deducción" no puede aspirar al *status* de una fundamentación última, y por qué ni siquiera cabe alimentar una pretensión tan ambiciosa. Es más, el argumento pragmático-trascendental en la versión propuesta por Apel es demasiado débil para quebrar la resistencia del escéptico consecuente contra *toda* forma de moral racional. Por último, este problema nos obligará a volver a la crítica hegeliana, a la moral kantiana, al menos con unas breves observaciones a fin de encontrarle al primado de la eticidad sobre la moral un significado de naturalidad (inmune frente a los intentos de ideologización neoaristotélica y neohegeliana).[4]

Este fragmento programático que se encuentra en el artículo donde Habermas ensaya su intento de fundamentación de la ética del discurso es importante en varios aspectos. Por un lado, como se dijo, se encuentra en él la idea de que no es posible una fundamentación última de la ética, tal como la intenta Apel, y, por otro, porque no es necesaria una fundamentación de ese tipo. La causa de esta irrelevancia de una fundamentación última es, como dice el propio Habermas, que no puede "quebrar la resistencia

[4] J. Habermas, "Diskursethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm", pp. 54-55.

del escéptico contra toda forma de moral racional". Además, el fragmento citado anticipa la salida —altamente problemática y que es posible encontrar *mutatis mutandis* en diferentes partes de su obra— del recurso a una forma de *eticidad*, libre de la ideologización neoaristotélica, como respuesta al escéptico.

La figura del escéptico que aquí pone en juego Habermas ha servido en muchas instancias en la ética del discurso como contrapartida en el diálogo para probar de manera convincente muchas de sus principales tesis. En muchas de estas apariciones el escéptico es un escéptico que *argumenta* contra la posibilidad de una fundamentación última de la ética.[5] Pero el escéptico traído ahora a colación por Habermas no es más un escéptico que argumenta, sino uno que simplemente actúa y que incluso puede hacerlo contra la validez de normas establecidas a través del discurso. Es decir, no argumenta y actúa simplemente contra un conjunto de normas. Por ello esta forma de escepticismo representa un problema clave a la cuestión de la transferencia de la normatividad de las normas del discurso a las acciones del mundo de la vida —pues el escéptico que no argumenta quiebra *aparentemente* dicha transferencia. Podría decirse que el escéptico no adopta el rol de argumentante y, por lo tanto, las coerciones que se muestran como constitutivas dentro del discurso no lo afectan, pues él no adopta ese rol.

El escéptico que argumenta contra la posibilidad de una fundamentación última no representa en última instancia una amenaza contra la normatividad de las reglas del discurso, pues en su propia argumentación reconoce como válidas las normas que en su argumentación discute.[6] Es decir, *el escéptico que argumenta recae siempre en una inconsistencia pragmática*. Pero esta nueva forma de escéptico que pone en escena Habermas definitivamente no argumenta. Por ello, señalarle a este escéptico que existen en toda *argumentación* presupuestos irrebasables que es nece-

[5] *Cf. Ibid.*, pp. 86-87.
[6] *Cf.* K.O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral.* Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1988, p. 174.

sario reconocer y que representan en sí mismos reglas prácticas para el comportamiento resulta *insuficiente*. El escéptico postulado por Habermas no recae en una inconsistencia pragmática, pues no ejercita *ninguna forma* de discurso explícito. Así, lo que quiere señalar Habermas es que los presupuestos de la argumentación no alcanzan al escéptico en tanto actor, es decir, *fuera* del discurso. Lo dice de esta manera:

> Este argumento [el argumento de la reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación] no tiene bastante alcance para convencer también al escéptico en cuanto *actor*. De esta forma no se puede fundamentar la validez de una norma de acción, por ejemplo, de un derecho fundamental a la libertad de opinión garantizado por el estado. No resulta evidente de modo alguno que las reglas que son inevitables *dentro* de los discursos también puedan aspirar a validez para la regulación de la acción *fuera* de tales discursos. Incluso aunque los partícipes en la argumentación estuvieran obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo (por ejemplo, a considerarse mutuamente como sujetos responsables, a tratarse como interlocutores iguales, a concederse crédito recíproco y a cooperar mutuamente), podrían librarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuanto salieran del círculo de la argumentación. Tal obligación no se transmite inmediatamente del discurso a la acción. En todo caso, la fuerza *reguladora de la acción* del contenido normativo descubierto en los presupuestos pragmáticos de la *argumentación* precisaría una fundamentación especial.[7]

Este problema que aparece con el escéptico que no argumenta representa una cuestión interesante, pero de la que Habermas parece sacar las conclusiones erróneas. Efectivamente, el escéptico que no argumenta *parece* quebrar la transferencia de la normatividad que las reglas de la argumentación tienen dentro del discurso hacia las acciones en general en el mundo de la vida, pero esta ruptura de la transferencia no significa de ninguna manera que dichas

[7] J. Habermas, *op. cit.*, p. 96.

reglas pierdan su *validez*. El que un individuo no guíe su conducta de acuerdo a la normatividad de las reglas del discurso no pone en entredicho la *validez* de éstas, pues para que la *validez* de estas reglas pueda ser cuestionada el mencionado sujeto debe inevitablemente *discutir*. Con la acción *no lingüística* no puede cuestionarse la *validez* de las reglas de la argumentación pues para ello el sujeto debe realizar algún tipo de *argumentación*. Pero en la medida en que esta persona discute para poner en cuestión la validez de las reglas ya las ha reconocido necesariamente en la dimensión pragmática de su discurso y por ello recae con su argumentación en una inconsistencia pragmática. Habermas parece confundir los planos y pensar que porque un individuo no argumenta no es necesario ni posible una fundamentación última de un conjunto de presupuestos de la argumentación que puedan tener el carácter de normas éticas.

Aún más, posteriormente Habermas ha especificado de qué manera debe entenderse la normatividad de los presupuestos en función de esta figura del escéptico no argumentante. Así, sobre este punto ha dicho que las reglas del discurso no son *trascendentales*, como piensa Apel, sino que solo tienen el carácter de *constitutivas*. Cito a Habermas:

> Se asemejan a condiciones trascendentales en la medida en que en el uso del lenguaje orientado al entendimiento no podemos evitar hacer determinadas presuposiciones generales. Pero, por otra parte, no son trascendentales en sentido estricto porque a) *podemos actuar también de otro modo distinto al comunicativo* y porque b) *la inevitabilidad de las presuposiciones idealizantes no implica también su cumplimiento fáctico*.[8]

Como puede leerse en el fragmento citado, para Habermas las reglas del discurso se "asemejan" a condiciones trascendentales pues deben ser presupuestas *inevitablemente* por quien realiza un acto de habla orientado al en-

[8] Cristina Lafont, *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemán*. Madrid, Visor, 1993, p. 49.

tendimiento con otra persona. Sin embargo, no son trascendentales "en sentido estricto". Las razones por las cuales las reglas del discurso sólo se asemejan a condiciones trascendentales, pero no lo son estrictamente, son dos. La primera reside en que siempre se puede actuar de forma no comunicativa, es decir, siempre podemos adoptar diferentes roles no necesariamente orientados al entendimiento con otros sujetos. La segunda consiste en que estas reglas no pueden determinar fatalmente la conducta de un individuo en el sentido de actuar de acuerdo a lo que estas reglas prescriben. Es decir, ellas no pueden asegurar su cumplimiento fáctico y por ello no son trascendentales. El carácter trascendental de las reglas implicaría para Habermas la imposibilidad de sustraerse a lo que ellas ordenan.

Con respecto a estos puntos señalados por Habermas pueden decirse dos cosas. Primero, que la *necesidad* de la existencia de una norma no se determina *nunca* por la cantidad de individuos que estén dispuestos a seguirla, sino más bien por sucesos como los que enumera Apel al comienzo de "Das Apriori der Kommunikationsgemeintschaft und die Grundlagen der Ethik": por ejemplo, un grado de desarrollo industrial y tecnológico que amenace el equilibrio ecológico de la tierra o un nivel de expansión armamentística que ponga en peligro la supervivencia de la raza humana. Jamás se piensa cuando se toma conciencia de la necesidad de una norma en cuántos seguidores posibles tendrá. No se piensa, por ejemplo, que la prohibición de vender droga en la puerta de los colegios es *más necesaria* que la prohibición del maltrato de las mujeres por sus maridos, porque la primera puede tener mayor acatamiento que la última.

Segundo, el escéptico que no argumenta no representa un problema que ponga en jaque la posibilidad de una fundamentación última de las reglas de la argumentación. De este último punto es perfectamente consciente el propio Apel. La posibilidad de un actor que no argumenta y que sólo actúa, incluso contra las propias reglas del discurso es para el problema de la fundamentación última de estas

normas perfectamente irrelevante.[9] Que actúe o no contra las reglas del discurso no pone en jaque nunca la validez de dichas reglas. Para hacerlo tendría que actuar en un nivel discursivo, pero si lo hace de esta manera, implícitamente reconoce aquellas reglas que explícitamente discute, por lo que recae en una inconsistencia pragmática. En todo caso, la figura del escéptico plantearía un problema con respecto a la *transferencia* de la normatividad, pero nunca en la validez trascendental misma de las reglas dentro del discurso. Estos son dos errores que es posible señalar en la objeción de Habermas.

De la transferencia de la normatividad a la ampliación de las pragmáticas

A mi entender entonces, la figura del escéptico que no argumenta es interesante pues permite una ampliación de la pragmática para responder a su desafío. Es decir, nos obliga a rastrear si no existe en las acciones también una forma de normatividad que "lleve" al discurso. Desde mi punto de vista, la respuesta al escéptico que no argumenta debe buscársela en una ampliación del espectro de la pragmática trascendental referido, no ya al plano de la argumentación explícita, sino al plano de las acciones en general y esto puede hacerse desde una crítica trascendental o reflexivo-dialógica del sentido de todas las acciones, no sólo las explícitamente discursivas. Es decir, la reconstrucción de la agencia debe hacérsela sobre el trasfondo de una crítica trascendental del sentido.

Desde esta última perspectiva, lo que hay que desarrollar es que el *actor no argumentante*, en tanto le da un sentido a su acción, ya presupone *también* una comunidad de comunicación y que la *acción no argumentativa* está siempre constituida por una forma de lenguaje y por lo tanto virtualmente

[9] *Cf.* K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, pp. 25-26 y 801.

también de *discurso*. Mejor dicho, la reconstrucción pragmático-trascendental de las acciones humanas con sentido obliga a considerar la acción no argumentativa como *una forma de lenguaje*, a la que puede reconstruirse, posteriormente, *acompañada por una forma de discurso*. En este sentido, el actor con su acción realiza *también* necesariamente ciertos presupuestos de carácter normativo. No solo ello, el actor con su acción eleva también *pretensiones de validez* y, por lo tanto, permanece bajo ciertas coerciones normativas que son igual de decisivas que aquellas que se encuentran en el discurso y que, por supuesto, no debe transgredir. La reconstrucción de estas coerciones normativas en las acciones es esencialmente lo que exigiría el concepto de transferencia de la normatividad de las reglas del discurso. Verdaderamente se trata de una *continuidad en la normatividad*, pues lo que se reconstruyen son *los mismos presupuestos normativos* que posee la argumentación explícita *en* las acciones con sentido de los hombres.

Esta reconstrucción puede lograrse sólo si, para decirlo en términos wittgenstenianos, el juego del lenguaje no es un juego como cualquier otro que podamos optar por jugar o no, como parece pensar Habermas. Este es el error clave que parecen cometer ciertos autores con algunas de sus objeciones. *Piensan que el lenguaje es simplemente un juego más entre muchos otros y al que se puede elegir libremente*. Piensan que la argumentación se encuentra en el mismo nivel que los otros juegos y que ninguno tiene prioridad sobre los otros.

Por eso, digamos, ese escéptico que no argumenta puede elegir *aparentemente* no argumentar y por ello las reglas del discurso poseen *supuestamente* una validez *hipotética*. Pero esto es claramente una ilusión producto de un déficit de reflexión. El lenguaje no es un juego de lenguaje particular y acotado por otros juegos, sino una dimensión *trascendental* que hace posible *el actuar con sentido* y *el pensar intersubjetivamente válido*. El lenguaje es un juego en el cual nos encontramos inmersos en tanto *actuamos* simplemente y atribuimos un *sentido* a nuestras *acciones*, es decir, en última instancia, en tanto nos comportamos como seres *racionales*.

Por ello, es un error pensar como hace Habermas que se puede actuar o siquiera pensar por fuera del lenguaje y atribuirle a éste, por lo tanto, el carácter de imperativos hipotéticos. Dice Apel:

> Dicho brevemente: *no se puede ir más allá del discurso* en un sentido trascendental, y por esta razón, sus reglas no pueden ser consideradas ni como meras *convenciones* ni como "imperativos hipotéticos" *en el sentido de Kant*, es decir, como reglas prudenciales fundamentables técnico-instrumentalmente o estratégicamente, al servicio de la realización de un fin contingente, motivado por el autointerés. Más bien, el cumplimiento del *principio de transsubjetividad* de las reglas de la formación argumentativa de consenso constituye un tipo *sui generis* de racionalidad que, en tanto siempre cumplidos por el pensamiento, no puede ser ya referido por el mismo pensamiento a las reglas si-entonces de la racionalidad estratégico-instrumental.[10]

Una vez que se haya desarrollado el carácter trascendental del discurso, es posible establecer no sólo que quienes impugnan la validez de las reglas *dentro* del discurso cometen una autocontradicción performativa, sino que sustraerse también a los presupuestos normativos que impone el actuar con sentido sólo puede hacerse a costa de excluirse de la comunidad de los seres que actúan racionalmente. Es de esta forma, a mi entender, como puede encontrarse una solución al problema de la transferencia de la normatividad de las reglas del discurso y producir una ampliación de la pragmática reconstructiva desde los presupuestos de la argumentación a las condiciones de posibilidad de la agencia.

La lingüisticidad de las acciones humanas sobre el trasfondo de la crítica trascendental del sentido

En el contexto de las discusiones en torno a la constitución del sentido Apel ha intentado no solo la esquematización de

[10] *Ibid.*, p. 420.

algo así como una "antropología del conocimiento"[11] donde se destaca la necesidad de un *a priori corporal* que es condición de posibilidad para dicha constitución. También es de gran relevancia el hecho de que la subjetividad y la realidad de los hombres están constituidas *simbólicamente.* El que alguien pueda atribuir un sentido, aun sin expresarlo, se debe a la existencia de un lenguaje que le precede, que está conformado por una comunidad histórica concreta y le permite identificar y atribuir a sus "flujos de conciencia" y también a sus acciones una significación determinada.

Pero, no sólo en lo referido a la constitución de un sentido *subjetivo*, es decir, interior a la conciencia, es necesario presuponer una mediación simbólica de los signos lingüísticos. También, y sobre todo, en la constitución de un sentido *objetivo* de las acciones que se desarrollan en el mundo de la vida es necesario presuponer la mediación simbólica de los signos del lenguaje. Este ha sido un rasgo notable que logró sacar a la luz la filosofía del último Wittgenstein.

Un movimiento similar es posible detectar en Habermas. Habermas se alinea claramente detrás de las adquisiciones del giro lingüístico para criticar una concepción del lenguaje heredada de la filosofía analítica y del positivismo lógico. En este sentido, Habermas retoma una concepción del lenguaje heredada de Heidegger, y en muchos puntos común con la de Gadamer, para resaltar la dimensión *intersubjetiva* del lenguaje y en consonancia con ello la capacidad del lenguaje de "abrir un mundo".[12] Pero de alguna manera Habermas, si bien rescata y hace suyos los aportes que en términos de constitución del sentido ha hecho la hermenéutica de Humboldt a Gadamer, quiere asimismo evitar otro conjunto de características que traen consigo estas filosofías y que eliminan precisamente las dimensiones sobre las cuales quiere hacer hincapié su propia propuesta.

Pero retomando a Apel y su proyecto de una antropología del conocimiento, que en verdad luego de los escritos inicia-

[11] K.O. Apel, *Transformation der Philosophie:* Apriori der Kommunikationsgemeinschaft, vol, 2. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1973, p. 96.
[12] *Cf.* C. Lafont, *op. cit.*

les de Apel en *Transformation der Philosophie* no ha vuelto a desarrollar,[13] Apel desarrolla la idea central a la hermenéutica de la constitución lingüística del mundo y a partir de allí la constitución intersubjetiva de todo sentido. Así, Apel dice con respecto al primer punto:

> Tenemos que comprender los datos del mundo mismo, en cuyo contexto aparece la conducta que queremos comprender, a partir de la comprensión intencional de la conducta que queremos comprender. El mundo ya no es la "existencia de las cosas, en cuanto constituyen una conexión según leyes (en el sentido de la ciencia natural)" (Kant), sino la "situación global" de un determinado "ser-en-el-mundo" (Heidegger), en la que podamos participar mediante la comprensión lingüística.[14]

Es decir, aquí para Apel podemos comprender la conducta desde una dimensión intencional e implicándonos en una determinada "situación global", que no es producto sino de nuestra situación de "ser-en-el-mundo", porque existe una *constitución común a priori de nuestra subjetividad y del mundo que es el lenguaje*. El lenguaje constituye para la pragmática trascendental una condición de posibilidad de la experiencia, de los objetos de la experiencia, del conocimiento y de la objetividad (sentido) de esos objetos. Se ve aquí replicada la estructura gnoseológica kantiana, reemplazando ahora el *a priori de la subjetividad de la conciencia por el a priori lingüístico de una comunidad de comunicación*.

Podríamos decir entonces que desde el punto de vista de las perspectivas de Apel y Habermas el lenguaje participa en el grado cero del conocimiento, en la constitución misma de los datos. Esto Apel se encarga de dejarlo bien en claro en varias oportunidades y sobre todo en aquellos pasajes en donde discutiendo con las epistemologías positivistas y en el marco de la discusión sobre el alcance de las ciencias her-

[13] *Cf.* K.-O. Apel, "Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis", en W-J. Cramm y G. Keil, eds., *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt*. Weilerswist, Velbrück Wissenschaft, 2008. pp. 105-128.

[14] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 2, p. 108.

menéuticas destaca el lugar del lenguaje, bajo la forma de una comunidad de comunicación, como presupuesto de todo conocimiento en la dimensión sujeto-objeto y como "metadimensión de la descripción de los datos del mundo".[15] Así, por ejemplo, cuando en el marco de los estudios sobre Peirce se refiere a la comunidad (de lenguaje) como una condición de posibilidad de una definición de la realidad,[16] o en el marco de las discusiones con Wittgenstein se describe al lenguaje como condición de posibilidad de algo en cuanto algo.[17]

Ahora bien, si se debe presuponer necesariamente una comunidad real de lenguaje en toda concepción y sentido de lo real esta presuposición es también naturalmente válida para la identificación del sentido de las acciones que transcurren como parte de la realidad.[18] Es decir, si tengo que presuponer una comunidad de comunicación para una atribución de sentido a todos los objetos de la realidad, la tengo que presuponer naturalmente para la atribución de un sentido a las acciones de los hombres que forman parte de esa realidad. No puedo otorgarle un sentido tampoco a una acción sin presuponer una comunidad intersubjetivamente estructurada a través del lenguaje. Esto había sido bien detectado por Wittgenstein, aunque no de una manera *trascendental*.

También es importante el hecho de que no sólo desde el punto de vista del observador, sino también *los actores mismos* que llevan adelante sus acciones en el mundo de la vida deben presuponer necesariamente una comunidad con la cual comparten un lenguaje común. No les es posible a los actores atribuir un sentido a sus acciones, es decir, saber propiamente que *actúan*, sin presuponer al mismo tiempo una comunidad de comunicación. Cuando un actor traza un plan para su acción, busca saber lo que ya hizo o lo que está haciendo en ese momento, es decir, intenta darle un *sentido* a sus acciones, debe contar con que ello es posi-

[15] *Ibid*. p. 114.
[16] *Cf.* K.O. Apel, *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Trad. de Ignacio Olmos y Gonzalo del Puerto y Gil. Madrid, Visor, 1997, pp. 52-53.
[17] *Cf.* K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 1, p. 328.
[18] *Cf.* K.O. Apel, *Semiótica filosófica*. Trad. y est. prelim. de Julio de Zan, Ricado Maliandi y Dorando J. Michelini. Buenos Aires, Almagesto, 1994, p. 297.

ble por una comunidad real de lenguaje que le facilita los medios (lingüísticos) para dicha identificación. Si no existiera una comunidad estructurada intersubjetivamente a través del lenguaje el actor no dispondría de los medios para identificar sus propias acciones, para otorgarle un sentido a lo que hace. Por ejemplo, un sujeto dice luego de cruzar unas vías con su auto: "fui completamente imprudente al cruzar las vías con la barrera baja". Ahora bien, dicho individuo pudo darle un sentido a su acción, es decir, pudo identificar su acción pues disponía de los medios lingüísticos de una comunidad de comunicación en la cual él fue socializado. Sin la disposición de ese lenguaje dicho sujeto no hubiera podido reconocer su acción, no hubiera sabido lo que hizo. Con esto se arriba a uno de los pensamientos centrales de la crítica trascendental del sentido. Cito a Apel: "La capacidad para pensar misma depende a priori de la "forma interna" o la "gramática profunda" del lenguaje, cuyo uso está "entretejido" (Wittgenstein) con las reglas del obrar con sentido y con las reglas de la comprensión del mundo, incluida la autocomprensión".[19]

Todo pensar y obrar con *sentido* presupone *necesariamente* una comunidad real (y una ideal) de comunicación. Es imposible para un actor *pensar* que está realizando una acción determinada, pero la lleva a cabo en la más absoluta soledad de la conciencia y sin la existencia de otros sujetos con los que comparte un lenguaje. Si esto último fuera verdad, el actor no dispondría de los medios para reflexionar sobre su propia acción ni atribuirle un sentido, es decir, *no sabría lo que hace*. Cuando un actor tiene la intención de realizar una acción, es decir, le atribuye un sentido a ella

[19] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 2, p. 315; *Vid,* K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 2, pp. 393, 398 y 400; K.-O. Apel, *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral;* K.-O. Apel, "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung?", en K.-O. Apel y Riccardo Pozzo, eds., *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*. Stuttgart / Bad Cannstatt, Frommann / Holzboog, 1990, p. 100; Audun Øfsti, "Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunf", en Andreas Dorschel, ed., *Traszendentalpragmatik*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1993, pp. 73 y 72.

debe contar en esa intencionalidad irremediablemente con la presencia de un lenguaje que le ha sido otorgado en función de su socialización en una comunidad lingüística real. Cuando alguien, por ejemplo, expresa su intención (aunque sea internamente) de realizar una llamada telefónica y dice "voy a llamar por teléfono" puede hacerlo obviamente pues dispone de un lenguaje "adquirido" en una comunidad de lenguaje. Pero no existe *otra forma* de dar un sentido que no sea a través de los signos lingüísticos. Cuando se expresa la intención de hacer algo y se le da un sentido a las acciones que se realizan debe presuponerse *necesariamente* la presencia del lenguaje. Esto lo confirma Apel cuando señala que "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*".[20]

Ahora bien, esta circunstancia puesta al descubierto por la crítica trascendental del sentido conduce al otro punto importante que debe exponerse aquí. Así como se dijo que un lenguaje puede ser identificado como tal sólo en el marco de una determinada comunidad de lenguaje, en el caso de una acción con sentido sucede exactamente lo mismo. Tal como lo explicita la crítica trascendental del sentido, una acción propiamente humana sólo puede ser identificada y llevada a cabo conscientemente en el contexto de una comunidad de lenguaje. Actuar con sentido sólo puede ser entendido como tal teniendo como referencia ciertas reglas, normas o prácticas previas por las cuales ese actuar se guía, ya sea haciendo estrictamente lo que ellas determinan, modificando parcialmente su sentido o apartándose completamente de ellas. Cuando alguien, en ciertas sociedades, eleva su mano a la altura de su hombro frente a un auto de color negro, amarillo o ambos y se sube por la puerta de atrás, sabemos que esa persona está pagando un servicio en un auto que no le pertenece para trasladarse a alguna parte, es decir, está tomando un taxi.

[20] K.-O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 2, p. 99.

Ahora bien, sabemos que *ese* es el sentido de esa acción pues conocemos las reglas mediante las cuales en ciertas sociedades se toma un taxi: el auto apto para este servicio debe estar identificado de determinada manera, debe estar vacío, debo hacerme ver con la mano extendida frente a él, etcétera. Si no supiéramos las reglas mediante las cuales se toma un taxi o si ni siquiera supiéramos de la existencia de taxis no podríamos comprender el sentido de esa conducta. Sería para nosotros tan sólo un conjunto de movimientos corporales sin sentido o con un sentido que desconocemos.

Bajo *este* punto de vista, *no hay diferencia* entre una conducta humana y un lenguaje. Ambos sólo pueden ser entendidos como tales y llevados a cabo sólo en función de pautas, reglas o normas específicas determinadas por una comunidad de lenguaje. Este hecho es el que permite diferenciar las acciones humanas (lingüísticas o no) de los acontecimientos naturales.[21] Las primeras aparecen como tales *sólo* en referencia a las reglas y a las normas de conducta de una comunidad de lenguaje. Es por esto que le cabe al lenguaje en la pragmática trascendental el papel de *a priori trascendental* de los fenómenos del mundo de la vida. Es decir, el lenguaje es un *a priori* que nos permite "tener" acciones humanas con sentido y nos permite diferenciarlas del resto de los acontecimientos naturales.

Es el hecho finalmente de que toda acción con sentido sólo sea posible por la existencia de un lenguaje lo que posibilita *entender* a las acciones *como* lenguaje. Naturalmente esta última afirmación no significa que las acciones sean *estrictamente* lenguaje. No se propone aquí una simple *identificación* de dos ámbitos que son evidentemente distintos. Aquí se busca desarrollar la idea de que tanto las acciones como el lenguaje, y más específicamente el discurso, *comparten estructuras similares que permiten entenderlos como lo que son*, es decir, acciones humanas y lenguaje. Es la constitución lingüística del mundo de las acciones huma-

[21] *Cf.* Wolfgang Kuhlmann, *Reflexive Letztbegrünndung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Friburgo, Alber, 1985, pp. 156-157 y 161.

nas lo que conduce a que no podamos entenderlas sino *con las mismas condiciones de posibilidad que un lenguaje*. Esto ha sido claramente afirmado por Apel: "La conducta misma tiene el carácter de un lenguaje y por lo tanto tiene que ser comprendida".[22] *Si no entendemos a las acciones con sentido con una estructura similar al lenguaje no podemos concebir siquiera la idea de una acción propiamente humana*. Debemos resignarnos a sumergir las acciones con sentido en el marco más amplio de los "acontecimientos naturales".

También para Habermas el lenguaje es un marco trascendental constitutivo de las estructuras del mundo de la vida. En numerosas oportunidades a lo largo de *Theorie des kommunikativen Handelns*, y sobre todo en aquellos pasajes sobre los que se extiende acerca de la constitución del mundo de la vida, Habermas resalta el papel del lenguaje como marco trascendental que constituye sus estructuras. Esta idea forma parte central del alineamiento habermasiano detrás de la tradición lingüística de Humboldt-Gadamer y que tiene en el centro de su consideración al lenguaje en su capacidad de apertura del mundo.[23]

Dice Habermas en *Theorie des kommunikativen Handelns*: "Si, como es habitual en la tradición que se remonta a Humboldt, suponemos una conexión interna entre las estructuras del mundo de la vida y las estructuras de la imagen lingüística del mundo, al lenguaje y a la tradición cultural les compete en cierto modo un papel trascendental frente a todo aquello que puede convertirse en componente de una situación".[24]

Es decir, nuevamente aquí como en Kant aparece un *a priori* como condición de posibilidad de los objetos de la experiencia, pero no es un *a priori* lógico trascendental de la conciencia como en Kant sino un *a priori* lingüístico. Aquí se ve claramente la continuación de la tradición trascendental kantiana, pero ahora ya dentro de la tradición del

[22] K.O. Apel, *Transformation der Philosophie*, vol. 2, p. 46.
[23] *Cf.* C. Lafont, *op. cit.*, p. 183
[24] J. Habermas, *Theorie der kommunikative Handelns*. vol. 2. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1981, p. 190.

giro lingüístico de la filosofía del siglo XX. El lenguaje es ahora en los planteos de Apel y Habermas el que funciona como condición de posibilidad de la experiencia y como condición de posibilidad de los objetos de la experiencia. Es decir, la función de "apertura" del mundo atribuida al lenguaje significa que todo fenómeno de la experiencia se me da *como tal* dentro de los marcos categoriales impuestos *a priori* por el lenguaje. El lenguaje permite que el hombre tenga un mundo con un conjunto de sucesos que lo constituyen y "abre" un mundo para el hombre. El que algo se me dé *como algo* en la experiencia sólo es posible porque el lenguaje así lo posibilita. El lenguaje hace posible que haya "estados de cosas" dentro del mundo y que éstos se manifiesten como experiencia.[25] Para aclarar la capacidad constitutiva del lenguaje en la configuración de estados de cosas, podría utilizarse el siguiente ejemplo: en un escritorio hay unos libros y también una computadora. Ahora bien, sólo cuando alguien dice (o piensa internamente) "los libros se encuentran junto a la computadora" se constituye el *estar* de los libros *junto* a la computadora como un estado de cosas determinado. Previo a su constitución en el lenguaje sólo eran dos objetos que no tenían ninguna relación entre sí. Sólo cuando alguien los relaciona en el lenguaje estos objetos configuran entre sí un estado de cosas específico.

Pero entonces, la crítica trascendental del sentido nos ha llevado a las siguientes conclusiones. Primero, para la identificación de un sentido en las acciones humanas, es decir, identificarlas propiamente como *acciones* y no como cualquier otro fenómeno natural, debo presuponer *necesariamente* la existencia de una comunidad real de comunicación. Sólo en el marco de esta comunidad se me permite otorgarle un sentido a la acción, siempre desde el punto de vista de un observador *participante*.

Segundo, también en otro nivel fundamental es posible detectar este tipo de identificación. No sólo desde el punto

[25] *Cf.* K.O. Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, p. 540.

de vista del observador participante, sino también desde la perspectiva del *actor mismo* esto se puede constatar. En la medida en que el actor no sólo actúa ciegamente, sino que comprende lo que hace y le atribuye un sentido a sus acciones debe presuponer necesariamente una comunidad lingüística. Sólo en el marco de un lenguaje real y socializado le es posible al actor *comprender lo que hace* e *identificar sus acciones* como de un tipo específico, por ejemplo, tomar un té o prender la computadora. Sin la intervención de un lenguaje real esto le sería imposible a un actor. Esta idea puede expresarse también de la siguiente manera: un *actor* es aquel que puede responder a las preguntas del tipo "¿qué está Ud. haciendo?" o "¿con qué objetivo realiza esa acción?", es decir, *actor* es aquel que es capaz de expresar lingüísticamente el sentido de sus acciones no lingüísticas. Pero esto puede hacerlo pues en la medida en que le atribuye un sentido a su acción, es decir, realiza conscientemente una acción específica y no otra, *presupone ya una comunidad real de comunicación*.

Tercero, la tesis de que acciones como tales sólo las hay en el marco de una comunidad de lenguaje ha llevado a la conclusión de que también las acciones tienen *el carácter* de un lenguaje, es decir, *comparten estructuras comunes que hacen posible entenderlos como tales*. Este pensamiento está en el centro del concepto desarrollado por la pragmática trascendental (y no sólo ella) de *experiencia comunicativa*.

Algunas conclusiones

En el apartado anterior se ha dejado en claro cómo se constituye todo sentido para la pragmática trascendental del lenguaje —que se presupone necesariamente cada vez que se atribuye un sentido a una expresión o a una acción— y cómo se constituye el sentido de las acciones, tanto desde el punto de vista del observador como desde el del actor. También se ha mencionado la idea de que las acciones humanas desde un punto de vista pragmático-trascendental deben

ser entendidas *como* un *lenguaje*. La tarea que resta para poder dar una respuesta más acabada a las cuestiones planteadas anteriormente es fundamentalmente la siguiente. Se debe desarrollar detalladamente cómo se concibe a una acción bajo la óptica de la pragmática trascendental del lenguaje. Es decir, se debe explicar no sólo cuál es el concepto de acción que es posible reconstruir a partir del planteo pragmático lingüístico, sino también, en una segunda instancia, especificar cuál es la *estructura interna* que se pone en juego cada vez que una acción con sentido se lleva a cabo. Esto es, lo que debe sacarse a la luz y sistematizarse es la compleja trama de relaciones entre el *actor* y el *entorno* (u otro actor) que permiten que una acción con sentido se realice. Esta tarea incluye como uno de sus puntos más importantes la reconstrucción de *las pretensiones de validez* que es necesario presuponer por parte del actor cada vez que emprende algún tipo de acción, y también por parte de quien intenta comprender dichas acciones. Así como en la pragmática formal en sentido estricto se realiza una reconstrucción de las pretensiones de validez en los *actos de habla*, debe hacerse lo mismo, en este caso, con *las acciones*. Cada vez que comprendemos una acción debemos presuponer que con ella se elevan determinadas pretensiones de validez de la misma manera que se lo hace en cada acto de habla según la pragmática trascendental del lenguaje.

De esta manera también podemos decir que quedan conformados dos ámbitos ya mencionados dentro de la pragmática trascendental. Estas dos regiones no han sido delimitadas por el propio Apel, aunque puede decirse que están sugeridas, y en algún punto presupuestas, en toda su filosofía. Ellas han sido diferenciadas por uno de sus discípulos.[26] Con esta distinción me refiero a la existencia de, por un lado, la pragmática trascendental en sentido *estricto*, enfocada esencialmente en una reconstrucción de los presu-

[26] Dietrich Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung der praktischen Wissenschaften und Philosophie*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1985. 484 pp.

puestos de la *argumentación* y, por otro, lo que se ha llamado pragmática trascendental "en sentido amplio" (*im weiten Sinn*)[27] centrada, podríamos decir, en reconstruir el saber que tenemos que presuponer necesariamente cuando simplemente actuamos, sin utilizar *prima facie* ningún tipo de lenguaje.

La reconstrucción de una estructura de pretensiones de validez en las acciones no explícitamente lingüísticas determina un paso decisivo en nuestro objetivo. El hecho de que existan pretensiones de validez implica asimismo que estas pretensiones pueden ser *reconstruidas* en un discurso *explícitamente* argumentativo. Pero no sólo estas pretensiones pueden ser explicitadas en el discurso sino también pueden ser enjuiciadas y defendidas en el nivel de la argumentación. No sólo pueden, deben serlo si a un actor cualquiera se lo indaga acerca de su acción y este pretende conservar algún grado de racionalidad para su actuar. Es decir, si a un actor cualquiera se lo confronta argumentativamente para que explicite las pretensiones presupuestas en su accionar (no discursivo) este debe dar cuenta argumentativamente y con razones de su accionar. Este puede ser el caso del escéptico no argumentante mencionado al comienzo o el de cualquier actor que reacciona con violencia para acallar o evadir a un adversario. Su acción puede ser considerada, si bien no un argumento explícito, sí un argumento potencial que se puede *actualizar* en un discurso acerca de las pretensiones que eleva con su acción. De allí la virtualidad del discurso que acompaña a toda acción con sentido, aun las que representan alguna forma de evasión violenta.

Lo fundamental de toda esta reconstrucción llevada a cabo en el apartado anterior, y que debe continuarse,[28] es que permite dar un fundamento a la coerción que ahora existe de llevar a cabo una defensa y/o crítica de las pretensiones de validez elevadas por *el actor con su acción*, ahora a un nivel de tipo argumentativo. La coerción tiene su fun-

[27] *Ibid.*, p. 309.
[28] Leandro Paolicchi, *Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas*. Buenos Aires, Prometeo, 2013. 382 pp.

damento en que quien la rechaza (de una manera no discursiva) se excluye a sí mismo de la comunidad de argumentantes que le permite, no sólo la identificación de su acción como tal, sino también *su propia constitución como actor*, es decir, como *autor* de sus acciones y como persona. En última instancia podríamos decir, se excluye a sí mismo de la comunidad de los seres *que actúan racionalmente*.

Una de las tesis principales que se presenta en este trabajo es que desde un punto de vista *estrictamente pragmático trascendental* debe sostenerse una continuidad en la estructura entre los actos de habla y los actos no lingüísticos. Podemos hablar aquí de una *isomorfía* entre los actos de habla y las acciones no lingüísticas. Sostener una diferencia tajante en este punto equivale a ubicarse por *fuera* del paradigma del lenguaje consolidado en la filosofía del siglo XX y recaer en el paradigma del solipsismo metódico de la modernidad, con el conjunto de aporías que le son características.

BIBLIOGRAFÍA

@

APEL, K-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, Bd. I-II, Suhrkamp: Frankfurt am Main.

——————————| (1983), "Lässt ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden? Zum Problem der ratioanlität sociales Kommunikation und Interaktion" en *Archivio di Filosofia*, Anno LI, N. 1-3, pp. 275 - 434.

——————————| (1988), *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.

——————————| (1990), "Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluß?" en APEL, Karl-Otto (Hg.) in Verbindung mit Riccardo Pozzo, *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, pp. 67-123.

——————————| (1994), *Semiótica Filosófica*, Buenos Aires: Almagesto.

——————————| (1997), *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor: Madrid.

——————————| (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.

——————————| (2008), "Ort oder Ortlosigkeit der Vernunft? Leibapriori versus Reflexionsapriori der Erkenntnis", en W-J. Cramm / G. Keil (Hrsg.), *Der Ort der Vernunft in einer natürlichen Welt*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.

BÖHLER, D. (1985): *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion: Neubegründung*

der praktischen Wissenschaften und Philosophie. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

HABERMAS, J. (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. I-II. Suhrkamp: Frankfurt am Main.

——————————— (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.

KUHLMANN, W. (1985), *Reflexive Letztbegrünndung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Freiburg: Alber.

LAFONT, C. (1993), *La razón como lenguaje. Una revisión del "giro lingüístico" en la filosofía del lenguaje alemana*, Madrid: Visor.

ØFSTI, A. (1993), "Das Sprachspiel-Idiom und die Einheit der Vernunft. Bemerkungen zu Apels Wittgensteinkritik" en Dorschel, Andreas: *Traszendentalpragmatik*, Suhrkamp: Frankfurt am Main, pp. 62-92.

PAOLICCHI, L. (2013), *Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas*. Buenos Aires: Prometeo.

W. Kuhlmann: pragmática trascendental, reflexión estricta, ética universal. Relevancia actual y crítica

Mario Rojas Hernández
Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Introducción

En el ámbito filosófico son problemas concretos, teóricos y prácticos, el escepticismo o nihilismo (teórico y prácticos), el relativismo moral; en el económico y político está la situación de crisis económica actual en el marco de la globalización capitalista neoliberal, las luchas por el poder, la reducción de la política a la *Realpolitik*, el capitalismo global y la falta de aceptación y realización universales de los derechos humanos; en el ámbito científico-técnico la crisis del concepto de racionalidad científica y los peligros de la aplicación científico-técnica (industria armamentista, clonación, transgénicos, Facebook, etcétera); en el ámbito mundial-cultural los nuevos conflictos entre culturas, la migración, el resurgimiento de los fundamentalismos, etcétera. Verlos *como problemas* representa ya una determinada actitud y posición —principalmente moral o ética— frente a lo que sucede en el mundo. Son problemas frente a los cuales *se nos* plantea la pregunta ¿qué debo hacer?, o mejor, ¿qué debemos hacer?, ¿con base en qué normas o principios éticos?, ¿y por qué hacer algo al respecto?, ¿qué es lo más *racional* pensar y hacer ante o contra todo ello?, ¿en qué consiste nuestra racionalidad? Al señalar estos proble-

mas no se trata de fomentar una visión catastrófica del presente —ya estamos suficientemente preocupados por ello— sino de dirigir seriamente la reflexión hacia ellos, pues parece seguir siendo necesario repetir que la reflexión filosófica tiene que abordarlos y ocuparse de ellos. Pensar qué debemos hacer *frente a esos problemas* no es un asunto puramente personal ni algo simplemente interesante en lo que los intelectuales pueden ocuparse. *Son problemas reales*. Pienso que sólo frente a ellos el pensar filosófico adquiere su auténtico *pathos*.

La pragmática trascendental es un enfoque que asume preguntas como las planteadas —ante una diversidad de situaciones y conflictos como los apuntados— *como problemas reales* que exigen una *respuesta filosófica* y ha tratado de aportar respuestas tanto en el ámbito teórico como en el práctico. La preocupación de Apel y Kuhlmann en torno a la búsqueda de una fundamentación última filosófica, y en particular, de una justificación racional última de normas morales, y así, de una ética planetaria, y la manera en que han desarrollado este enfoque es algo auténticamente filosófico y fascinante. Yo estoy de acuerdo con ellos en que este es realmente el motivo fundamental de la filosofía, lo que mueve al pensar. A diferencia de muchas posiciones filosóficas que se concentran ya sea sólo en lo teórico o sólo en lo práctico, y en una sola línea de reflexión (hermenéutica, analítica, posmoderna, heideggeriana, hegeliana, nietzscheana, etcétera) y hasta sólo en un autor, la pragmática trascendental ha penetrado en ambos ámbitos desde la discusión con muy diversas corrientes filosóficas del siglo XX y de los inicios del XXI. Hay que señalar que su fuerte se ha concentrado desde hace tiempo en la propuesta de una ética universal. Ahora bien, Wolfgang Kuhlmann (nacido en 1939) es el principal alumno de Apel, y principal desarrollador y sistematizador de la pragmática trascendental. Se trata en ambos autores del mismo proyecto filosófico, y creo que se puede sostener que la principal diferencia entre ambos es que Kuhlmann ha tratado de dar una forma más precisa a la reflexión trascendental, de afilar los argumen-

tos contra el escepticismo y el relativismo, de desarrollar la dimensión lingüístico-comunicativa presentando importantes argumentos en contra de la posibilidad de un lenguaje privado, ha hecho una defensa rigurosa del sujeto, ha abordado problemas propios de ciertos ámbitos prácticos (medicina, ética de la economía, proyecto genoma, democracia)[1] y ha efectuado una crítica importante del naturalismo.[2] Ideas centrales de su teoría, desarrollando los aportes de Apel, son las de la crítica reflexiva, constructiva, de la razón, ilustración reflexiva de la razón por medio de sí misma, autocontrol de la razón, fundamentación definitiva de la filosofía, fundamentación última reflexiva, reconstrucción normativa del posible progreso en filosofía; también las ideas de crítica filosófica del conocimiento, conocimiento confiable, validez segura, precaución, seguridad (*Sicherheit*), certeza (*Gewissheit*) en el proceder científico y filosófico; y la que quiero reconstruir en este artículo, la de "reflexión estricta", que se vincula de modo inmanente con todas las anteriores y es el núcleo para conceptualizarlas adecuadamente.[3] En este capítulo quiero por eso primero poner de relieve la relevancia filosófica de algunos aspectos teórico-sistemáticos de la pragmática trascendental desarrollados por Kuhlmann. Después reconstruyo el aporte fundamental de Kuhlmann sobre la constitución eminentemente *reflexiva* de nuestra racionalidad, de la razón como tal. En seguida entro, con base en lo anterior y muy brevemente, al problema de la fundamentación de la ética. Por

[1] *Cf.* Wolfgang Kuhlmann, *Beiträge zur Diskursethik*, Wurzburgo, Königschausen & Neumann, 2007, 180 pp.

[2] Cf. Wolfgang Kuhlmann, "Der Ort del Vernunft in der natürlichen Welt. Naturalismus und Transzendeltalpragmatik", en *Wolf-Jürgen Cramm*, y Geert Keil, Eds., *Der ort der Vernunft in der natürlichen Welt. Logische und anthropologische Ortbestimmungen*, Göttingen, Velbrück Wissenschaft, 2008, pp. 129-145; *cf.* también "Vernunft und Evolution. Eine Etude in Apriorismus", en *Unhintergehbarkeit*. Wurzburgo, Königschausen & Neumann, 2009, pp. 195-218.

[3] *Cf.* W. Kuhlmann, "Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?", en W. Kuhlmann, *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Wurzburgo, Königschausen & Neumann, 1992, pp. 9-37; "Kant und die Transzendentalpragmatik. Transzendentale Deduktion und reflexive Letztbegründng", en *Ibid.,* pp. 38-63; "Tod des Subjekts? Eine transzendetalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts", en *Ibid.,* pp. 147-187.

último, presento brevemente unas breves reflexiones críticas en torno a lo expuesto por Kuhlmann en el apartado sobre la fundamentación última filosófica, y desde mi propia posición planteo diferencias fundamentales con respecto a la pragmática trascendental en lo referente a la fundamentación de la ética. En realidad, me limito en este trabajo a resaltar elementos fundamentales de la reflexión filosófica de Kuhlmann —más en cuanto que prácticamente no hay nada de él traducido al español— que defiendo son irrenunciables para la reflexión teórica y práctica actual, y en primer lugar para la formación filosófica de todo interesado.

La fundamentación última filosófica (teórica y práctica)

1. El motivo fundamental de la pragmática trascendental es, sostiene Kuhlmann, el de una crítica radical de la razón. Ella "se ve a sí en una situación en la que en primer lugar *no hay nada como tal* que en realidad merezca confianza. Lo que tenemos en cuanto a convicciones de contenido y sobre lo que disponemos, son en todo caso suposiciones racionales, pero falibles. Saber es, por el contrario, algo hacia lo que estamos meramente en camino".[4] A partir de esta cita se pueden explicitar los dos momentos fundamentales de su posición: el de la fundamentación racional última (teórica y práctica) y el de las formas de conocimiento y los procesos de investigación que realizan la filosofía y la ciencia. Son tres preguntas las que dirigen la reflexión de Kuhlmann: 1. ¿Cómo es posible la *seguridad* como tal? (Se refiere a seguridad, certeza, en el saber, el conocimiento); 2. ¿Cómo puede ser la *seguridad* establecida, que sea relevante para el problema fundamental referente a la crítica

[4] W. Kuhlmann, "Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik", en Marcus Willaschek, ed., *Feld — Zeit — Kritik: die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion*. Múnich, Lit, 1997, pp. 10-49. (Munsteraner Philosophische Schriften, 1).

de la razón?; 3. ¿Puede tal seguridad posibilitar un estar-en-camino con sentido, en la filosofía y en la ciencia?[5]

a) La primera pregunta es respondida por medio de la fundamentación última filosófica estrictamente reflexiva. La seguridad absoluta no puede ser alcanzada a través de deducción formal-deductiva. "Si es posible, entonces la buscada seguridad puede ser descubierta o puesta de manifiesto como algo que ya siempre estaba ahí, pero que fue pasada por alto o mal interpretada".[6] Ahora bien, algo que cumple las condiciones de i) ser seguro en contra de posibles objeciones, y ii) ser descubrible como algo *ya siempre* dado, eso son las *condiciones de posibilidad del dudar y de la crítica con sentido*. Quien duda o critica, sea en el ámbito teórico o en el práctico —referente al actuar moral humano— tiene necesariamente que presuponer y reconocer algo para criticar y dudar *con sentido*. Lo así presupuesto, es ser seguro ante cualquier duda y crítica, porque quien lo quiera poner en cuestión o impugnar *de modo argumentativo* ya lo presupondría, de modo que su posición se destruiría por ende a sí misma, pues se enredaría así en una contradicción performativa. Los presupuestos del dudar y de la crítica con sentido son por tanto *irremontables*; irremontables para todo *argumentar con sentido*.[7] De manera que con la pragmática trascendental se trata de reflexión estricta sobre los presupuestos necesarios —en tanto no más criticables con sentido— de la argumentación, sobre los presupuestos irremontables de la propia actividad reflexiva, investigadora, con sentido, y precisamente por eso, sobre la propia pretensión de validez (de sentido, verdad, corrección normativa, veracidad) entablada con cada una de nuestras afirmaciones. Así, quien plantea la pregunta por la validez de tesis teóricas o de las normas y juicios morales, quien pone en duda la posibilidad de, o de plano niega, rechaza,

[5] *Cf. Ibid.,* p. 37.
[6] *Idem.*
[7] *Cf. Ibid.*, p. 38; W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*. Friburgo / Múnich, Alber, 1985, Cap. 5.

la validez universal de contenidos teóricos y normativos, argumenta *ya siempre* —se encuentra en un discurso argumentativo— y con ello presupone necesariamente algo sin lo cual su argumentación no sería posible, sería sin sentido. De esta manera se llega a algo que está más allá del alcance cualquier duda o impugnación. Se alcanza así por tanto seguridad *absoluta* —no contingente, no relativa. Como presupuestos de la argumentación absolutamente seguros poseen validez, por ejemplo, el principio de no contradicción (semántica, y performativa), el principio de que hay afirmaciones verdaderas, las afirmaciones sobre cuatro pretensiones de validez, etcétera.

b) La respuesta de Kuhlmann a la segunda pregunta se refiere a la relevancia de lo ganado mediante la argumentación trascendental anterior para la empresa filosófica de la crítica radical del conocimiento. Se destacó primero el procedimiento que condujo al saber del argumentante sobre los presupuestos necesarios de su propia actividad. "Con estos contenidos se debe uno dar por satisfecho".[8] Ahora bien, lo así fundamentado es relevante en el sentido de que a este saber pertenece también el saber sobre posibles fines del esfuerzo teórico (verdad, corrección), sobre criterios de éxito (evidencia, coherencia, consenso), sobre el procedimiento para lograr fines (crítica, capacidad de corregir, fundamentación). Es además suficiente porque quien pone en duda y critica afirmaciones moviliza una gran cantidad de complejas competencias, de manera que aparece así un amplio corpus de saber.[9]

c) Para la respuesta a la tercera pregunta, Kuhlmann presenta su proyecto de arquitectónica en dos fases: Filosofía I (FI) y Filosofía II (FII). La seguridad alcanzada mediante la fundamentación última posibilita de hecho un *estar-en-camino con sentido,* ella proporciona la seguridad requerida para emprender la crítica de la razón. A la crítica de la razón con sentido o *estar-en-camino con sentido*, Kuhlmann

[8] W. Kuhlmann, "Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik", p. 39.
[9] *Cf. Ibid.*, p. 40.

la entiende como una empresa sistemática compleja que consta de muchas partes que deben cuadrar unas con otras; se trata con ello, por eso, de un *proceso holístico y falibilista de investigación filosófica sistemática*.[10] Con esta distinción, Kuhlmann quiere dar cuenta del problema de la conexión entre fundamentación última y crítica de la razón en cuanto investigación sistemática.[11] La FI se relaciona por eso con la parte fundamentada de modo último, infalible, y la FII con la parte no fundamentada de modo último, es decir, la parte holística y falibilista. Esta última consiste en empresas reconstructivas, explicaciones funcionales, etcétera, y está prevista para la investigación progresiva sistemática. El punto decisivo en todo esto es, por un lado, que FI es vista como *inicio* de FII, la cual debe acomodarse a aquella, lo cual significa que FII puede y debe ser corregida desde FI. Por otro lado, FI puede valer, en cuanto ella destaca los fines, estándares y procedimiento de los esfuerzos teóricos, como meta-disciplina *normativa* para FII.[12] La FI es la disciplina apropiada para los procedimientos y criterios.[13] Ahora bien: "En cuanto que Filosofía I es sólo el comienzo del proyecto de investigación sistemático, representado por Filosofía II, la filosofía es al mismo tiempo proceso de investigación y en esta medida sólo un estar-en-camino".[14] El asunto es que todo esto expresa claramente la reserva de falibilidad que Kuhlmann mantiene con respecto a todos los procesos de investigación de largo plazo; todo lo que no pertenezca a FI es falible. Sólo podemos aspirar a seguridad absoluta en un ámbito muy restringido del saber, en todo lo demás, en filosofía y ciencia, nos encontramos siempre sólo en camino; en éstas no tenemos nada seguro, no estamos ya en posesión de la verdad.[15] La ver-

[10] *Cf. Ibid.,* pp. 40-41.
[11] *Cf. Ibid.,* p. 41.
[12] *Cf. Ibid.*, pp. 41-42.
[13] *Cf.* W. Kuhlmann, "Systemaspekte der Transzendentalpragmatik", en Hans-Dieter Klein, ed., *Letztbegründung als System?* Bonn, Bouvier Verlag, 1994. p. 55.
[14] W. Kuhlmann, "Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik", p. 42.
[15] *Cf.* W. Kuhlmann, "Systemaspekte der Transzendentalpragmatik", p. 56.

dad definitiva se nos mostrará así sólo *in the long run*. En este punto los desarrollos de Kuhlmann concuerdan con el enfoque general de la racionalidad comunicativa de Apel y Habermas, pues para ellos se trata primero de lograr —con sus respectivas diferencias— seguridad en cuanto a los presupuestos del procedimiento de resolución de pretensiones de validez y, en segundo lugar, de la resolución efectiva de las mismas en específicos discursos teóricos o prácticos —dependiendo del problema o de la pretensión entablada— mediante el logro de un *consenso* de todos los participantes y afectados.

2. a) Estoy por completo de acuerdo en que lo que está en juego en esta discusión son los conceptos de racionalidad y moralidad *auténticas*. Se trata de determinar si el pensar humano *realmente* puede llegar a un (cierto) conocimiento seguro o verdadero, si realmente tiene acceso a la realidad, si disponemos de criterios o parámetros que nos permitan afirmar que realmente conocemos esto o aquello, que la realidad es de tal y tal modo, o que lo moralmente correcto es tal y tal, y lo justo es esto y no esto otro. Este sigue siendo el problema filosófico fundamental. La filosofía no puede renunciar a plantear las preguntas pertinentes, concernientes a la *validez objetiva* —teórica y práctica— a la pregunta por la fundamentación de nuestras pretensiones de validez —a lo que siguen renunciando aún hoy (2020), o lo que siguen simplemente rechazando, a pesar de los aportes aquí defendidos, muchas de las diversas corrientes filosóficas actuales. Es algo que se impone —racionalmente— por la naturaleza misma del problema y de la reflexión filosófica, que se enfrenta seriamente al mismo. Esto es además necesario tomando en consideración los conflictos prácticos reales entre los seres humanos, los cuales exigen una solución que, si tenemos un mínimo sentido del mundo, debe ser de tal modo que la podamos llamar *racional* en tanto que concierne y considera a todos los seres humanos. Por desgracia, quizá la mayoría de las corrientes actuales sigue sosteniendo (en filosofía, en filosofía de la ciencia, en cien-

cias sociales) posiciones relativistas o de plano escépticas, o simplemente unilaterales, y hasta dogmáticas, tanto en lo teórico como en lo práctico. Se puede afirmar que este sigue conformando en mucho el espíritu de la época. La respuesta a la pregunta por la posibilidad y necesidad de fundamentos últimos, de justificar de modo racional —i.e. argumentativamente— nuestras pretensiones de validez, es —en la mayoría de los casos por principio— negativa, y esto a su vez, como se puede constatar en muchísimos casos, con completa ignorancia del problema como tal, de la discusión habida desde el siglo pasado, de las obras importantes, de los aportes (argumentos) efectuados.[16] Entonces ¿está ya liquidada la cuestión? El punto es que si realmente fuera consistente mantener las posturas relativistas y escépticas *realmente todo daría igual* (tanto teórica como prácticamente). No importa qué tantas cosas podamos pensar y construir, ni que tan atractivas, interesantes, creativas, novedosas, provocadoras, reconfortantes, estimulantes —en el sentido que sea, y como es muy común escuchar en coloquios o simposios— puedan ser; si no se dispone de criterios seguros ni de argumentación en verdad seria, responsable, estricta, no se puede hablar en el sentido más propio de *conocimiento*, de *saber*, ni de acción *correcta moralmente* ni de crítica relevante, objetivamente válida.

b) Quizá se pueda cuestionar, ¿pero por qué siempre buscar, apuntar, conocimiento cierto, seguro, verdadero, y a normas que sean válidas para todos (¡qué aburrido!)? ¿por qué querer saber? ¿por qué poner esto como objetivo funda-

[16] Y con completo desconocimiento, mala comprensión y confusión sobre su significado, cómo se efectúa, y a qué apunta la argumentación de fundamentación última, y sobre conceptos como "fundamentación", "universalismo", "ética universal". Kuhlmann ha tratado de eliminar estos errores: W. Kuhlmann, "Bemerkungen zum Problem der Letzbegründung", en Andreas Dorschel, ed., *Transzendetalpragmatik*. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1993. pp. 212-237; W. Kuhlmann, "Sind reflexive Argumente nur unfaire Tricks?", en W. Kuhlman, *Unhintergehbarkeit*. Wurzburgo, Königschausen & Neumann, 2009. pp. 135-148. Véase mi crítica estas confusiones: M. Rojas, "Crítica de las graves y erróneas interpretaciones en torno al problema, al concepto, la tarea y el contenido de la 'fundamentación racional' de la ética y la 'ética racional universal'", en *Revista Anatéllei*, núm. 19. Córdoba, Argentina, 2008. pp. 47-68.

mental de la reflexión filosófica? Ésta se puede dirigir muy bien a muchas otras cosas, como ya es el caso en el mundo actual. Ahora bien, estas preguntas no pueden ser entendidas como representaciones de una respuesta negativa o positiva; es una pregunta que pide una respuesta. El planteamiento mismo de la pregunta muestra ya que al pensar humano le es inmanente la inquietud por llegar a algo. Plantear la pregunta es moverse ya dentro del ámbito de lo racional, ella es ya momento del concepto de la racionalidad humana y de la reflexión filosófica. El preguntar es esencial al pensar. Por ello mismo no sería racional prohibir o impedir —ideológicamente— hacer estas preguntas e intentar darles una respuesta. Preguntar apunta a saber, a conocer, pues la pregunta misma exige una respuesta, con la cual quien pregunta pretende quedarse satisfecho, sea que se responda negativa o positivamente. Ahora bien, la posible respuesta a la pregunta representa ya —y sólo puede ser entendida como— un determinado saber; aún en el caso de una respuesta negativa, eso sería —se poseería— ya un *determinado conocimiento*. La reflexión filosófica tiene que plantear las preguntas radicales y dirigirse por lo tanto al logro de conocimiento, primeramente, de *ciertos conocimientos fundamentales*. Por eso y para eso se pregunta; ese es el sentido del preguntar filosófico. De quien pregunte sin pretender llevar el pensar hasta las respuestas últimas, sin pretender querer saber y obtener realmente conocimiento al responder a la pregunta planteada, se puede afirmar que entonces no pregunta en sentido estricto y no tiene intención filosófica o científica. Y asumir o partir de que ciertas preguntas, *dada la época en que vivimos*, no pueden —ni deben— ser más planteadas, es simplemente un prejuicio criptometafísico que en nada contribuye a la solución del problema y más bien lo borra, lo oculta de entrada, con lo cual rebaja, degrada al pensar, y a la acción humana, pues todo ello tiene necesariamente que ver con, y tiene consecuencias para, la interacción humana.

Irremontabilidad del discurso argumentativo

En este contexto se conecta intrínsecamente con lo anterior este aspecto clave de la pragmática trascendental de Apel y Kuhlmann, el cual ha sido muy mal entendido por muchos de sus críticos (y también por algunos de sus defensores). El punto es que el *discurso argumentativo*, la *argumentación*, el *pensar* qua *argumentación*, no es relevante solamente para la filosofía y la ciencia ni se aplica sólo a ellas ni tiene que ver sólo con ellas, entendidas éstas solamente como ciertas actividades o prácticas muy específicas, unas más entre muchas otras actividades, circunscritas y particulares, restringidas a ciertas tareas y fines; es decir, el discurso argumentativo no es una praxis especial, particular, propia sólo del filósofo, la filosofía o la ciencia; y su efectuación tampoco se limita sólo a aquellos con quienes fácticamente se discute en una situación o contextos determinados. En estos sentidos es como de forma errónea lo conciben diversos críticos y opositores de la pragmática trascendental.

Con Apel, Kuhlmann argumenta que el discurso argumentativo es válido para, o constitutivo de toda habla, toda expresión lingüística, todo discurso, todo pensar-argumentar con sentido que entable pretensiones de validez, plantee seriamente la pregunta por la validez del conocimiento —teórico y práctico (de las normas morales)— exprese algo determinado a favor o en contra de la posibilidad de validez objetiva (sea en lo teórico o en lo práctico), intente seriamente encontrar respuestas a las preguntas teóricas y prácticas fundamentales; o sea, a fin de cuentas, vale para todo discurso que esté realmente interesado en respuestas concretas sobre, e intente seriamente llegar a, la verdad teórica o práctica. Es, por ende, válido para todo discurso que ponga en cuestión y pretenda refutar la existencia de proposiciones verdaderas o normas morales universales. Vale así para todo uso del lenguaje, todo pensar-argumentar que exprese algo determinado con sentido y pretensión de validez. De manera que cualquier persona o ser humano,

no sólo el científico o el filósofo formados, que articule, comunique y dé a entender algo con sentido, pregunte por la validez de determinada tesis teórica o de determinadas normas morales, o por el contrario, que critique e impugne seriamente la existencia de principios teóricos y prácticos de validez universal (en el caso de las normas morales, que critique e impugne su carácter vinculante o de obligatoriedad), y que con ello entable ella/él misma/o pretensiones de validez universal, *argumenta ya siempre y se ha colocado así por consiguiente* en el ámbito del discurso filosófico argumentativo, sólo en el cual es posible intentar, y lograr, dar respuesta a las cuestiones planteadas. Se tiene que comprender entonces, como muy bien lo pone Kuhlmann, que:

> [...] el que argumenta, [el] que trata de responder racionalmente una pregunta con razones, hace esto siempre como un miembro de, y en relación con, una comunidad de comunicación, y con ello ha reconocido ya siempre de modo irremontable reglas […] que se relacionan con el ser uno con otro de seres humanos actuantes. Y esto vale para cualquier tipo de argumentación o reflexión racional, independientemente del tipo de pregunta a discusión, sea teórica, práctica o técnica, independientemente del grado de explicitud de la argumentación, sea por lo tanto que la reflexión sea reconstruible como tal expresa y detalladamente o sólo ex post. Esto vale ulterior e independientemente de la calidad de las razones consideradas, por cuanto sólo el interés en la respuesta correcta es lo que guía y son entabladas seriamente pretensiones de validez, y vale naturalmente también independientemente de si se argumenta en presencia o en intercambio con determinados destinatarios o más bien en retraimiento fáctico, en la pura conversación del alma consigo misma. Brevemente: vale para todo lo que también pueda merecer el nombre de pensar.[17]

El discurso argumentativo es entonces el nivel reflexivo-crítico más elevado, el nivel de argumentación racional de la justificación de la validez, que pretende decir algo con

[17] W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, p. 146.

sentido sobre la validez o legitimidad de las pretensiones de validez, el sentido y la verdad de las proposiciones, la racionalidad de las razones, el conocimiento, la crítica objetiva válida o legítima, la racionalidad en general, que pretende someter todo esto a análisis y enjuiciamiento crítico y decidir sobre ello con base en razones. Justo por esto a él mismo (*i. e.*, a las proposiciones propia y típicamente filosóficas) le es lógicamente inmanente entablar pretensiones de validez universal sobre la verdad de sus propios enunciados, lo cual significa que tiene que ser *reflexivo respecto a sus propias pretensiones filosóficas de validez* (Apel). El discurso argumentativo, la argumentación como tal, es por consiguiente *irremontable* (*Unhintergehbar*) para cualquier pensar con pretensión de sentido y validez.

Reflexión estricta, autorreflexión filosófica

Ahora abordo el núcleo fundamental de la teoría filosófica de la "reflexividad" de Kuhlmann, que como se podrá apreciar, se vincula inmanentemente con todo lo anterior y representa una explicitación de lo que está implicado en todo lo anterior. La tarea y la meta principales de su propuesta la formula en los siguientes términos: "Con la filosofía trascendental se trata de tomar en serio el pensamiento esencial, para ella, de la *reflexividad*, el pensamiento por tanto, según el cual el filósofo no puede sólo mirar a la cosa, sino que también puede y debe echar un ojo a sí mismo, tomar nota de que en ello nosotros no avanzamos hacia nuestros objetos teóricos con manos vacías, como un mero ocular desarmado, sino por el contrario, muy cargados y bien armados, entre otras cosas con un saber-como (*know-how*) del argumentar, muy rico y diferenciado en sí. Se trata en ello de un saber-como que, por razones críticas del sentido, tiene que ser *saber real*, y no puede ser mera opinión".[18] De

[18] W. Kuhlmann, "Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?", pp. 30-31; *Cf.* W. Kuhlmann, "Kant und die Transzendentalpragmatik. Tranzen-

la mayor importancia es por eso para Kuhlmann la respuesta que se puede dar a la pregunta sobre cuál es la manera más apropiada para llevar a cabo el proyecto de la filosofía trascendental. Para él, la pragmática trascendental toma muy en serio la pregunta por la *forma* de la reflexión filosófica; se trata en ello de la razón como tal —como en Apel— de la preeminencia de la *consistencia interna del propio proceder filosófico*, lo cual sólo puede resultar por medio de una determinada forma de ejercer la reflexión filosófica.[19] De ahí que la filosofía trascendental:

I. No puede ser ejercida según el modelo llamado por Kuhlmann de la filosofía *teorética* (*theoretische*) (p.e. de una ciencia real, i.e., preciso yo, social o natural), es decir, donde "no hay ninguna reflexividad de algún modo importante para la imagen completa, y —porque el teórico es representado como por completo desarmado— donde no hay nada importante que ver para una reflexividad del teórico hacia sí mismo";[20] ella no se puede efectuar de modo correcto y relevante "desde la posición de un teórico que se acerca a su asunto olvidándose de sí mismo, que […] concibe además sus esfuerzos como parte de un proceso de investigación concebido de modo falibilista y holista, de largo plazo".[21] La filosofía no puede proceder sin más de esa manera, ella tiene que abordar la tesis "en torno a la apenas controlable condicionalidad de todos los esfuerzos teóricos mediante los lenguajes desarrollados históricamente y las formas de conceptuación dependientes de ello".[22] Kuhlmann distingue así dos concepciones ideal-típicas del conocimiento, de la reflexión, y de la relación del conocimiento; *intentio recta* e *intentio obliqua* hacia el conocimiento.[23]

dentale Deduktion und reflexive Letztbegründng", en *Kant und die Transzendentalpragmatik*, pp. 54-55.

[19] *Cf.* W. Kuhlmann, "Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik", pp. 42 y 48.

[20] W. Kuhlmann, "Kant und die Transzendentalpragmatik. Tranzendentale Deduktion und reflexive Letztbegründng", p. 55.

[21] W. Kuhlmann, "Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik", p. 44.

[22] *Idem*.

[23] *Cf.* W. Kuhlmann, "Rationalität und Reflexion", en W. Kuhlman, *Unhintergehbarkeit*, p. 118; W. Kuhlmann, "Unhintergehbarkeit und 'kurze Diskurse'", en *Ibid*, pp. 36-37.

II. Se trata de esto: la filosofía trascendental no puede ser investigación *teorética* de la *razón* y sus presupuestos, es decir, distanciante, que la considera desde afuera, sino propiamente un "autoaseguramiento reflexivo"; ella no puede en absoluto ser efectuada como un considerar las cosas desde fuera, donde el teórico *prescinde de su propia praxis subjetiva*;[24] el teórico debe poner en juego los estándares empleados por él mismo actualmente, es decir, en el acto actual mismo de pensar, reflexionar, analizar, o sea, al argumentar. Se trata de la reflexión sobre lo que él/ella ya siempre presupone para poder realizar —llevar a cabo— su actividad teórica.

Kuhlmann se refiere a esta manera teorética de proceder como la concepción del conocimiento *intentio recta*, justo por ser no reflexiva; el conocimiento es entendido aquí según el modelo del ver, es el modelo de la teoría, del espejo, de la representación. "A la idea fundamental de la representación pertenece de modo manifiesto el que la instancia que representa algo y aquella que es representada son, para empezar, distintas, es decir, la instancia representadora (lenguaje, oraciones, etcétera.) es entendida como dirigida lejos de sí —como el ojo— desviada de sí de modo irreflexivo".[25] Y al mismo tiempo, la *reflexión* perteneciente a este modelo, es decir, aquella por medio de la cual sabemos de este comportamiento cognoscente, es simple y sencillamente la de "la *repetición* del conocimiento irreflexivo intentione recta, sólo a otro nivel y con otro objeto, o sea, el conocer (y a saber, *intentione recta*)".[26] La reflexión es entonces entendida aquí según el modelo del ver irreflexivo auto-olvidante,[27] es decir, el conocer es igualmente representado desde fuera, como un objeto quieto, inerte, allá lejos de la actividad reflexiva que lo observa, mira, considera, de modo que la actividad que lleva a cabo esto no se ve, no se capta, a sí misma.

[24] *Cf.* W. Kuhlmann, "Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik", p. 45.
[25] W. Kuhlmann, "Rationalität und Reflexion", p. 118.
[26] *Idem.*
[27] *Cf. Idem*

El segundo tipo es el conocimiento *intentio obliqua*, es decir que "el conocimiento de x es desde el principio ambas cosas: conocimiento de x *plus* conocimiento/saber —más o menos destacado— del esfuerzo de conocimiento en torno a x, de las perspectivas, intereses, lenguaje, presupuestos, desde los que x es alumbrado".[28] El conocimiento está aquí de inicio presente para sí mismo, dado para sí, se dirige siempre también a sí mismo. Se trata del saber de la acción efectuada, de las capacidades y los rendimientos del cognoscente. Aquí "hablar sobre x y hablar sobre el hablar sobre x van indisolublemente juntos".[29] Y lo decisivo y principal es que lo primero es posible sólo con base en lo segundo; este es el punto clave, precisa Kuhlmann, de la doble estructura performativo-proposicional del habla humana.[30] De manera que el conocimiento no es una mirada o "visión que se olvida de sí, sino también siempre esfuerzo activo sobre la praxis subjetiva adecuada, en torno al fructífero acceso subjetivo a la cosa".[31] Por eso la reflexión es estrictamente *reflexiva*. Es la conciencia que acompaña de modo constitutivo siempre a los rendimientos actuales de la actividad racional, y su tarea es justo controlar y justificar esas acciones y rendimientos actuales, no es un conocimiento reflexivo suplementario que se agrega después —desde la perspectiva o posición del observador, al modo y en la forma del primer modelo—. La idea de la "reflexión estricta" se opone así a la idea de la acostumbrada "reflexión teorética".[32]

Una puntualización muy relevante de Kuhlmann es que el actuar es algo que el actor debe poder hacer, saber hacer, sobre lo que él/ella debe poder entender: "debe tener saber del actuar y usarlo, si es que el actuar como tal debe ser posible y entonces 'resultar'. Este saber es saber del actor sobre su actuar actual, saber que hace de su actuar (p.e. actuar

[28] *Ibid.,* p. 119.
[29] *Idem.*
[30] *Cf. Ibid.,* p. 123.
[31] *Ibid.*, p. 119.
[32] *Cf.* W. Kuhlmann, "Unhintergehbarkeit und 'kurze Diskurse'", p. 35.

lingüístico) primero que todo, actuar atribuible, imputable".[33] Kuhlmann argumenta que antes de que uno tenga que ver en, o a través del conocimiento intentione recta, con la realidad mediante enunciados verdaderos, "se debe haber arreglado y considerado ya mucho, intentione obliqua, en la reflexión, en el saber de la acción, si es que el todo no debe fracasar por completo de modo elemental".[34] Este saber es constitutivo justo del actuar actual, del actuar que en cada caso se está llevando a cabo, y la doble estructura del habla humana permite explicitar lo que está aquí involucrado y su significado, su relevancia.[35]

Teóricos que han procedido de la primera manera son, de acuerdo con la argumentación de Kuhlmann, entre otros: Kant, el primer Wittgenstein; y los que han procedido en el sentido de la segunda forma, y correcta de acuerdo con él, son Hegel, Heidegger (sin olvidar aquí la crítica dura y contundente de Kuhlmann a este autor), la pragmática universal (Habermas) y la pragmática trascendental (Apel).[36]

Por todo lo anterior, Kuhlmann sostiene que la razón tiene que ser investigada de modo reflexivo; esta es la idea de la *reflexión estricta*. Esto tiene que ver con la circunstancia de que en el centro de la filosofía (moderna) de la subjetividad se encuentra la crítica del conocimiento. La moderna crítica del conocimiento está caracterizada por una *doble relación* en el sentido de que "la razón" aparece aquí en dos lugares: en el del objeto a ser investigado y en el de sujeto que la investiga. Y en ello se trata en sentido fundamental del aseguramiento de las condiciones de posibilidad y los límites de la razón; la reflexividad ahí involucrada y consti-

[33] W. Kuhlmann, "Rationalität und Reflexion", p. 128.
[34] *Idem*.
[35] No puedo entrar aquí en una reconstrucción aunque sea más o menos breve de esta teoría pragmática de Kuhlmann en torno al "actuar". Ella es núcleo de su teorización; remito a su obra: W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*.
[36] Véase el breve, pero muy importante análisis crítico que Kuhlmann lleva a cabo de Wittgenstein, Kant y Heidegger, en: W. Kuhlmann, "Rationalität und Reflexion", pp. 120-124.

tutiva es por eso de "gran significado para la valoración de las posibilidades y límites de la filosofía".[37]

De manera que en este enfoque es decisivo lo siguiente: el objeto de investigación (la razón) juega aquí un doble rol, es decir, ella es el objeto investigado y a la vez la instancia que lleva a cabo la investigación. Es así que el *saber* del objeto investigado (la razón) ocurre dos veces: la primera vez como creencias que han sido adquiridas, que deben ser probadas, corregidas; la segunda vez como creencias (del conocer, criticar) que deben ser presupuestas para llevar a cabo lo primero, es decir, como "saber de la acción" (*Handlungswissen*) por parte del teórico, como saber sobre su propio hacer.[38]

Puesto de forma más precisa y concreta se trata de tematizar reflexivamente, i.e. reflexionar sobre lo que nosotros en tanto argumentantes (investigadores) —ya no sólo en tanto hablantes en general— ya siempre (del lado del saber de la acción que efectuamos) presuponemos necesariamente en el sentido de que tales presupuestos son los que dan sentido justo a nuestro argumentar, a nuestro investigar, y posibilitan hablar de la validez racional del mismo. Justo por eso esto representa la *autorreflexión* de la razón misma, el auto-aseguramiento sobre sus propios y últimos presupuestos que son lo que le dan sentido y le otorgan validez.

III. A fin de cuentas, continúa Kuhlmann, no hay una metadisciplina para la filosofía, sino que ésta es su propia metadisciplina. Ella no puede delegar las preguntas sobre la metodología y la autorreflexión a ninguna otra disciplina; ella no puede ignorar ni dejar así sin más análisis y crítica, inconsistencias, incoherencias, precisiones, diferenciaciones. Ella tiene que abordarlas, simple y sencillamente porque aquí la razón es al mismo tiempo el objeto investigado y la instancia investigadora, porque ella se investiga aquí a sí misma. La *forma* adecuada por tanto para alcanzar y concretar una teoría filosófica de la razón es por ende

[37] *Ibid.*, p. 117.
[38] W. Kuhlmann, "Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik", p. 46.

la de una crítica radical, constituida reflexivamente, de la razón.[39]

Quiero llamar la atención sobre el hecho de que lo expuesto en esta parte lo presenta y defiende Kuhlmann justo como aquello que en la inmensa mayoría de los casos es olvidado por la filosofía actual o en absoluto es considerado. Kuhlmann pone siempre el acento en la profundamente arraigada "inclinación de la filosofía a concebir todo conocer —de modo paradójico, el del mismo conocimiento de la reflexión— en ciertos aspectos según el modelo del ver distanciante, objetivante, esencialmente irreflexivo y que prescinde de sí mismo (theorein, theoria)".[40] La fuerte exigencia que plantea es que en "el siglo XX no puede ser más disculpado en la filosofía algo así como auto-olvido carente de reflexión".[41] Por supuesto que lo mismo se tiene que defender para el siglo XXI. Y critica siempre "el error fundamental de las posiciones expuestas" (de los críticos de la razón) que consiste en "la absolutización irreflexiva de la reflexión teorética (como la única posibilidad que viene al caso)".[42]

Con base en la teorización de Kuhlmann considero que frente a posiciones escépticas, relativistas, frente a enfoques defensores de estructuras e instancias anónimas, frente posiciones sociológicas y politológicas con presunta neutralidad valorativa, frente a posiciones descriptivo-cientificistas-positivistas, no se puede más que seguir insistiendo en la necesidad de la reflexión estricta sobre las propias pretensiones de conocimiento y validez entabladas con cualquier tipo de tesis o discurso teórico o práctico, cualquiera que sea el contenido u objeto de análisis o crítica, a fin de lograr *auto-consistencia*. Es en verdad de lamentar que muy diversos enfoques filosóficos y de teoría social no entienden esto, *o no quieran entenderlo y asumirlo*, y, por ende, no se captan ni asumen las consecuencias que se si-

[39] *Ibid.*, p. 48.
[40] W. Kuhlmann, "Tod des Subjekts? Eine transzendetalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts", p. 153.
[41] *Ibid.*, p. 166.
[42] *Ibid.*, p. 176.

guen de no entender esto, quizá simplemente porque quieren seguir elaborando propuestas desde los muy diferentes puntos de vista, para permanecer en el lenguaje formativo de la humanidad (Rorty), o en discursos meramente reconfortantes para el círculo de agremiados. Pero el gran problema es si el pensamiento humano puede seguir permitiéndose contradicciones sin siquiera ver problema en ello ni alarmarse por las consecuencias de ello para la existencia concreta de los humanos en el planeta. Debe ser un motivo real de alarma el que, a pesar de todo el desarrollo de las ciencias del espíritu y de las ciencias naturales, se siga incurriendo y aceptando, por ejemplo, caer en contradicciones como si nada. Un pensar que se contradice a sí mismo no es para nada racional. Esa es la primera y fundamental condición lógica de la racionalidad. Si se contradice, *lo racional* es más bien abandonar una tal tesis o un tal pensamiento. Y esto parece ser, como podemos ver, lo más difícil para innumerables enfoques en las distintas disciplinas científico-sociales, y claro, en la filosofía misma.

Fundamentación última de la ética

En relación con el ámbito práctico —de la interacción moral humana— la pragmática trascendental de Kuhlmann intenta también mediante reflexión trascendental —continuando con y desarrollando el aporte de Apel— demostrar que hay realmente un principio ético universal (i.e. de validez universal). "El problema de la fundamentación es el problema más importante de la disciplina central de la filosofía práctica, de la ética normativa".[43] Se trata de alcanzar, frente al escéptico o relativista moral, *seguridad* en el terreno de las normas que guían nuestros juicios morales y nuestras acciones, y que nos deben permitir solucionar *racionalmente* los conflictos humanos; por ello es necesario

[43] W. Kuhlmann, "Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?", p. 176.

fundamentar normas morales últimas. "La fundamentación del principio moral es una empresa de todo-o-nada, en el que los meros posibles contraejemplos u objeciones deben ser desarmados".[44] Por medio de reflexión trascendental se pretende demostrar que a la argumentación en su sentido más propio subyacen ciertos *contenidos normativos fundamentales* y que ella es misma posible sólo porque existen éstos como sus *presupuestos irremontables*. De manera que el escéptico o relativista moral, en tanto argumentantes, no los pueden poner en cuestión de un modo que tenga sentido, pues al intentar hacer eso caerían en autocontradicción performativa, en cuanto su argumentar presupondría necesariamente tales principios normativos como su condición de posibilidad de sentido y validez; ellos son por lo tanto irremontables en sentido trascendental para todo argumentar con sentido. Este es el núcleo del argumento de fundamentación última de la ética. Ahora bien, el *principio moral (deber) —práctico-discursivo— fundamental* ya siempre presupuesto por toda argumentación con sentido es —para la pragmática trascendental de Kuhlmann y Apel— el *deber de argumentar racionalmente, y así, de resolver los conflictos mediante argumentación racional —y no mediante la intimidación, la fuerza o la violencia— el deber de argumentar para resolver justo de modo argumentativo pretensiones de validez en disputa,* y así de lograr un consenso en torno a pretensiones de validez controvertidas.[45]

De la mayor importancia es en este contexto tener claro las condiciones indicadas por Kuhlmann para la comprensión del problema moral. En primer lugar, no se trata de la fundamentación de cualquier juicio moral, cuyo fundamento fuera a su vez otro juicio que ya se hubiera demostrado

[44] W. Kuhlmann, "Zum Problem der Moralbegründung", en Wolfram Hogrebe, ed., *Subjektivität*. Múnich, Wilhelm Fink, 1998, p. 118.
[45] *Cf.* W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Cap. 5; W. Kuhlmann, *Sprachtphilosophie-Hermeneutik-Ethik*. Wurzburgo, Königschausen & Neumann, 1992, cap. 6; W. Kuhlmann, "Bemerkungen zum Problem der Letzbegründung", p. 236; W. Kuhlmann, "Zum Problem der Moralbegründung", p. 122.

como válido. Esto no soluciona el problema en absoluto. Se trata más bien de la fundamentación de un *principio* moral mediante reflexión trascendental, o sea, de descubrirlo, explicitarlo, como *ya siempre reconocido* en tanto presupuesto del argumentar.[46] La segunda condición es que se exige intersubjetividad sin excepciones, es decir, vinculabilidad universal: una norma demostrada como moralmente legítima es válida o vinculante para todos los sujetos, que deben reconocerla y seguirla, ninguno puede excluirse de ello. La tercera es que la fundamentación de la validez del principio moral es tarea de la ética normativa. Y la cuarta es que a partir de esta fundamentación debe resultar la comprensión en el destinatario mismo de que el principio en *realidad es válido*, es decir, el reconocimiento de su vinculabilidad, de que está mandado con razón, que *debemos en realidad* hacer esto y esto; se trata por tanto de que "nos comportemos positivamente hacia el mandato en tanto tocados por la exigencia, de que aprobemos la prescripción, que digamos sí, admitamos el mandato, nos pongamos tras él".[47]

El problema central en que Kuhlmann se ha concentrado es el de refutar al escéptico moral, en defender la reflexión ética frente éste. A partir de ahí enfrenta también a quienes ofrecen una fundamentación normativa basada en premisas empíricas, enfrenta también a la pragmática universal y la ética discursiva de Habermas,[48] y lleva a cabo diversos análisis críticos en ciertos ámbitos de la filosofía práctica (como ya señalé antes). Kuhlmann no ha entrado, hasta donde yo sé, a la discusión sobre la aplicación de la ética discursiva (parte B de la ética discursiva en la propuesta original de Apel), por ello no discute el principio de

[46] W. Kuhlmann, "Zum Problem der Moralbegründung", p. 115.
[47] *Ibid.,* pp. 119-120.
[48] W. Kuhlmann, "Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?", pp. 176-207; W. Kuhlmann, "Bemerkungen zum Problem der Letzbegründung"; W. Kuhlmann, "Zum Problem der Moralbegründung"; M. Rojas, "Theoretische systematische Aspekte der Transzendentalpragmatik bei Kuhlmann und die Moralbegründung", en Wulf Kellerwessel *et al.*, ed., *Diskurs und Reflexion. Wolfgang Kuhlmann zum* 65. Geburtstag. Wurzburgo, Königschausen & Neumann, 2005, pp. 164-186.

universalización (U) de Habermas —que se centra en el consenso— y no entra a la disputa entre éste y Apel respecto a este punto. Si bien hay indicaciones referentes al problema de la *aplicación* en varios lugares de sus textos, no hay nada desarrollado.

Crítica

1. En torno al concepto y la meta de la fundamentación última filosófica y el desarrollo sistemático a partir de ésta, de acuerdo con lo que expuse de Kuhlmann, quiero presentar unas breves reflexiones que difieren de su posición. En primer lugar, se tiene que decir que el intento de desarrollar la filosofía de modo sistemático —en un tiempo de terrible a-sistematicidad— es auténticamente valioso —lo cual sólo se puede aquilatar al profundizar en los detalles de este enfoque. Considero muy relevante la propuesta de un vínculo sistemático entre fundamentación última y el todo del conocimiento (en filosofía y ciencia) a ser desarrollado. Sin embargo, el problema fundamental de esta arquitectónica se puede plantear así: ¿bastan los procedimientos y criterios *formales* —lo que es decisivo en este enfoque— destacados por Kuhlmann para el ulterior proceso seguro de investigación y para el ulterior desarrollo filosófico? ¿Pueden ellos en verdad posibilitar un progreso seguro en la investigación filosófica, es decir, ulteriores conocimientos válidos objetivamente? En la FI todo posible conocimiento *válido* es remitido propiamente a principios y procedimientos formales, y al consenso —si bien Kuhlmann no ha entrado en detalle a esto— como *criterios fundamentales de validez*. Pero si éstos no son en realidad los criterios pertinentes, ni los únicos, parece resquebrajarse todo. Y hay de hecho, sostengo, muy buenas razones que

nos muestran que el "consenso" no puede ser un criterio pertinente de validez objetiva.[49]

Según la argumentación de fundamentación última, hay principios fundamentales irremontables (teóricos y prácticos). Aquí se tiene que argumentar de manera concreta y mostrar exactamente cómo lo fundamentado de modo último, i.e. las categorías, los principios, estándares y criterios últimos, pueden posibilitar lógicamente subsiguientes avances seguros en procesos de investigación filosófica y científica, en desarrollos argumentativos, fundamentaciones, y, de este modo, ulteriores conocimientos objetivamente válidos. El problema principal es entonces ¿qué se puede *desarrollar, qué se sigue, lógicamente* desde ahí, i.e. desde lo fundamentado de modo último?, ¿cómo *se siguen lógicamente* de ahí ulteriores contenidos teóricos y prácticos fundamentados? Yo sostengo que el fundamento último tiene que estar implicado en los subsiguientes desarrollos y conocimientos, no puede permanecer como algo exterior o meramente al lado de ellos, tiene que ser criterio de corrección de los mismos, tiene que contener o ser por tanto más que los solos procedimientos y criterios formales, pues si no, nos quedamos con dos momentos distintos y separados, de modo tal que lo fundamentado de modo último no es *principio o fundamento último* alguno de nada y el desarrollo posterior se queda sin base de validez. Si el fundamento último debe poder garantizar el avance adecuado, tiene que ser precisamente la base del sistema y el principio que guíe el desarrollo en el sentido de que todos los otros contenidos del conocimiento se deriven de él. Lo cual significa entonces que todo lo demás es o tiene que ser *desarrollo del contenido propio* de lo que se ha puesto de manifiesto como fundamento último. Ahora bien, no creo que el solo procedimiento de discusión con sus criterios for-

[49] *Cf.* Albrecht Wellmer, *Ethik und Dialog*. Fráncfort de Meno, *Suhrkamp*, 1995, pp. 66ss.; Vittorio Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*. Múnich, Beck, 1990, pp. 197-200; Mario Rojas, *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*. Aquisgrán / Maguncia, Wissenschaftsverlag, 2002, pp. 301-312.

males y el consenso cumplan estas funciones. Se necesita de otros principios y criterios que permitan pensar y desarrollar la *justificación lógica de la validez* de contenidos filosóficos teóricos y prácticos, incluso también científicos —con la debida, correspondiente y relevante consideración de lo propio de los campos de problemas e investigación en las ciencias naturales.[50] Se trata por eso de centrarse en y examinar las *razones lógicas* que nos permitan aceptar algo como válido objetivamente, independientemente del consenso. A su vez, esto implica que la filosofía se atreva a entrar —claro, de modo sistemático— a otros ámbitos de conocimiento, a hacer aportes *sustantivos*, si no, todo se queda en una pura preparación de procedimientos para recién empezar a conocer, pues según esto no podemos conocer nada *como siendo realmente esto y esto* sin haber efectuado antes un discurso en donde se pongan a discusión todas las opciones y se consiga un consenso. Por desgracia, hasta ahora no ha tenido lugar un *consenso universal* sobre las cosas más importantes y urgentes.[51]

2. Entro ahora también brevemente a la cuestión de la fundamentación y el contenido de una ética racional de validez universal. Muchas de las precisiones y desarrollos efectuados por Kuhlmann en este ámbito, así como sus críticas a Habermas, pueden muy bien ser asumidos sin problema por la posición que defiendo (el idealismo objetivo).

[50] En relación con las ciencias sociales y humanas se tiene que considerar el gran aporte realizado por Apel y Habermas para romper con el cerco y bloqueo cientificista-positivista a la reflexión, investigación y crítica racional en este ámbito.

[51] Aquí introduzco algunos elementos fundamentales del enfoque del idealismo objetivo de tipo hegeliano. *Vid*. V. Hösle, *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, pp. 222-224; Dieter Wandschneider, "Letztbegründung und Logik", en H.-D. Klein, ed., *Letztbegründung als System?*, pp. 84-103; D, Wandschneider, *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*. Stuttgart, Klett-Cotta, 1995. 231 pp.; D, Wandschneider, "Letztbegründung und Dialektik", en Raúl Fornet-Betancourt, ed., *Diskurs und Leidenschaft. Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75. Geburtstag*. Aquisgrán, Augustinus-Buchhandlung, 1996. pp. 317-336. (Concordia Reihe Monographie); M. Rojas, *op. cit*., pp. 73-75 y 117-120; M. Rojas, "Hegel, la filosofía analítica y el problema de la fundamentación última filosófica", en José Antonio Pardo, coord., *Hegel, filosofía analítica y liberalismo*. México, Universidad Iberoamericana, 2016. pp. 199-238; en el ámbito de la ética he tratado de mostrar esto mismo en: M. Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*. México, Ítaca, 2011. 472 pp.

La gran diferencia con ella consiste en el carácter de las normas o los principios normativos resultado de la reflexión trascendental. Yo he criticado siempre de la pragmática trascendental (y universal) su formalismo, procedimentalismo y consensualismo; aquí es donde he visto siempre sus límites (tanto para el ámbito teórico como para el práctico).[52] He argumentado que a través de argumentación trascendental no se llega ni sólo ni fundamentalmente a principios o presupuestos sólo formal-procedimentales, sino sustantivos, a contenidos fundamentales últimos en sentido estricto. Expongo ahora muy brevemente sólo algunos puntos de orientación general para señalar entonces las diferencias principales:

1. Una ética racional universalista afirma la existencia de normas morales válidas universalmente. La argumentación de fundamentación normativa última tiene que demostrar la validez objetiva —la universalidad— de ciertas normas morales, i.e. su carácter de vinculabilidad, o que ellas son obligatorias de modo objetivo para todos los seres humanos. Se trata de la justificación de la validez objetiva del deber de determinados principios morales o de una ley moral fundamental. Éstos son también normas morales para la acción, para la orientación y regulación de la interacción de los seres humanos; en ellas están contenidos y expresan *derechos y deberes* concretos, con contenido determinado, del ser unos con otros de los seres humanos. En este sentido, la validez objetiva del deber de normas morales universales se refiere a las *determinaciones normativas necesarias del ser uno con otro, i.e. de la intersubjetividad*. La obligación de actuar de tal y tal modo es la de actuar de tal y tal modo con y hacia los otros seres humanos, la obligación de verlos de determinado y por ende de comportarse hacia ellos de determinado modo. En esto no hay diferencia

[52] *Cf.* M. Rojas, *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, pp. 291-315; M. Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*, caps. 10, 11 y 12; M. Rojas, "Hegel, la filosofía analítica y el problema de la fundamentación última filosófica".

con la pragmática trascendental, excepto en el carácter de los deberes y derechos explicitados.

En tanto se trata de una ética universal, el único modo en que un contenido normativo o una norma moral puede expresar o representar un contenido *universal* es en el de prescribir, mandar o prohibir, una determinada manera de actuar como obligatoria *para todos* los seres humanos. Ahora bien, puesto que se trata de normas morales referentes a la interacción humana, esto se puede concretar y formular más precisamente en el sentido de que se debe considerar y tratar a todos los seres humanos *de igual modo*, lo cual a su vez sólo puede significar, *tratarlos y respetarlos como seres humanos con los mismos derechos*. De este modo se formula una ética que prescribe los mismos derechos y los mismos deberes para todo sujeto, por ende, una ética intersubjetiva de validez universal en tanto apunta a concretarse en determinaciones normativas fundamentales de la relación e interacción *entre sujetos*. Una norma fundamental o criterio ético supremo de este tipo sólo puede ser el imperativo categórico en el sentido de Kant en la forma material del respeto incondicional a la subjetividad de cada ser humano, i.e. *tratar y respetar a todos los seres humanos como sujetos* y no como objetos, como fines en sí mismo y no como medios para cualesquiera otros fines particulares, subjetivos o utilitarios, como *sujetos iguales* en tanto poseedores de los mismos derechos.

La argumentación de fundamentación última de este *deber fundamental* sólo puede consistir en una demostración trascendental de la validez objetiva del mismo en el sentido de poner de manifiesto su irremontabilidad como condición de posibilidad del sentido de toda argumentación y, por ende, también de la del relativismo o escepticismo moral que niega, rechaza, pone en cuestión —racionalmente— la existencia de normas morales universales.[53]

[53] En el mismo sentido, *Cf.* J. P. Miranda, *Racionalidad y Democracia*, Salamanca, Sígueme, cap. 1 y pp. 124ss.; M, Rojas, *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, pp. 316ss.; M. Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*; *cf.* también Franz Von Kuts-

2. Se trata fundamentalmente *del derecho de cada uno a ser Sujeto, i.e. a desarrollarse y realizarse como Sujeto*, más exactamente como *sujeto autónomo,* y a vivir como tal en relación intersubjetiva con otros sujetos. Es el derecho a desarrollar todo el potencial implicado en las determinaciones fundamentales del ser sujeto, y por ello mismo el *deber* de reconocer que todo sujeto posee ciertos derechos fundamentales que *deben ser* respetados y cumplidos de modo incondicional por todos los seres humanos. Este derecho se deriva por tanto del carácter de *sujeto* del argumentante. Sostengo así que reconocer, tratar y respetar a alguien *como sujeto*, significa reconocerlo como fin en sí mismo en el sentido de Kant. El desarrollo del contenido de este principio moral fundamental (o imperativo categórico) en tanto deber absoluto, es el desarrollo de derechos y deberes correspondientes a cada uno en tanto sujeto en la relación intersubjetiva. Son por tanto determinados *derechos* fundamentales los que constituyen el contenido del imperativo categórico que a su vez representan *deberes* a ser cumplidos por todos y para todos los seres humanos en tanto *sujetos*. Yo sostengo que a partir de la argumentación de fundamentación objetivo-trascendental es posible y necesario desarrollar derechos fundamentales individuales de todo sujeto, derechos con contenido, y por ello igualmente deberes con contenido del ser uno con otros de los sujetos. Derechos y deberes fundamentales que poseen validez universal independientemente de cualquier consenso.[54]

3. Ahora bien, el asunto clave y decisivo con la fundamentación última de la ética pragmático trascendental es que mediante reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez normativa de la argumentación se llega

chera, *Grundlagen der Ethik*. Berlín, De Gruyter Studienbuch, 1998, pp. 255, 26 y 273.

[54] *Cf.* M, Rojas, *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, pp. 337 ss.; M. Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*, cap. 9.15; J. P. Miranda, *Racionalidad y Democracia*, pp. 28 ss.; F. Kutchera, *Grundlagen der Ethik*. Berlín, De Gruyter Studienbuch, pp. 255, 263, 269 y 277.

a (se descubren) determinados principios normativos *solamente de carácter formal*, o sea, no de contenido, y *procedimentales* —i.e. que permiten, hacen posible, llevar a cabo el discurso argumentativo, o algún discurso específico. El concepto de "igualdad de derechos" de los participantes en el discurso significa aquí el reconocimiento de ciertos derechos y deberes *formales*, como los siguientes: el deber de tratar las pretensiones de (todos) los otros como propias, el derecho a replicar, el derecho igual a participar en la argumentación, en el discurso argumentativo (y en los discursos prácticos concretos), el derecho a problematizar cualquier afirmación y cualquier pretensión de validez, a introducir cualquier afirmación en el discurso, a expresar las propias actitudes, deseos, necesidades, a hacer propuestas; el que ningún hablante debe ser impedido por cualesquiera coacciones dentro y fuera del discurso a captar esos derechos.[55] Estos constituyen, además de ciertas idealizaciones, el procedimiento de discusión formal para resolver pretensiones de validez en disputa. Se trata de normas constitutivas de una discusión racional igualitaria.

Preciso que no niego la validez de estos derechos y deberes; ellos sí son descubiertos mediante reflexión trascendental, y son presupuestos irremontables de la argumentación. Mi punto es que no son los únicos ni los más fundamentales a los que se accede mediante argumentación trascendental. Pues no encuentro razón para reconocer a todo otro *sujeto* sólo como compañero de discurso en el sentido señalado. La diferencia fundamental con respecto a la ética discursiva la presento así: son dos cosas distintas reconocer y respetar a todos los otros, a todo otro destinatario de mi argumentación, de mis pretensiones de validez, *como compañeros de discurso* que considerarlos *como sujetos en sentido enfático, fuerte*. Si bien todo argumentante está remitido, *a priori*, a la di-

[55] *Cf.* J. Habermas, *Moralbewu*ßtsein und komunikatives Handeln. Fráncfort de Meno, Suhrkamp, 1983, p. 99; J. Habermas, *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*. Stuttgart, Reclam, 2001, p. 45; W. Kuhlmann, "Ethik der Kommunikation. Lassen sich ethische Normen rational begründen?, en *Forum für interdisziplinäre Forschung*, no. 1. Detellbach, 1993. pp. 9-29.

mensión de la validez normativa y así al discurso, a la argumentación como tal, en tanto entabla (entablamos) pretensiones de validez, con lo cual entabla a la vez relación a cualquier otro posible destinatario racional de su argumentación, que debe ser visto entonces como compañero igual, de ahí no se sigue que uno, cualquier argumentante, sólo se relaciona con esta dimensión del argumentar, y así, con el carácter de todos los otros sólo como argumentadores en el sentido de que son seres que están en el discurso y poseen solamente los derechos formales arriba apuntados; no se sigue que esta sea la única dimensión que puede ser considerada de los derechos y deberes que se pueden descubrir por reflexión trascendental. El punto para mí es que son *sujetos* argumentadores, cuya constitución justo *como sujetos* también se explicita por argumentación trascendental, con base en lo cual se puede entonces aducir a la vez que esa su constitución como sujetos contiene, encierra, mucho más que sólo su capacidad de argumentar y los derechos y deberes formales señalados. Y que de ahí se sigue entonces que se puede concretar y desarrollar todo un conjunto sistemático de derechos y deberes con contenido (a la vida, a determinados derechos económicos y sociales, a desarrollarse como sujeto autónomo, etcétera, por ejemplo), o sea, no formal-procedimentales. De ahí que los derechos del sujeto no se agoten en derechos iguales formal-procedimentales de participación en, y para la organización de, los discursos prácticos específicos.[56]

[56] Esto es lo que he tratado de justificar y desarrollar en M. Rojas, *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*, caps. 12, 13 y 15.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto (1973), *Transformation der Philosophie*, Bd. 2, Frankfurt a.M. (Trad. al español: (1985), *La transformación de la filosofía*, tomo II, Taurus, Madrid.)

——— (1975), "El problema de la fundamentación última a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", en *Diánoia*, año XX, núm. 21, México, UNAM, pp. 140-173.

——— (1991) (Orig. 1987), "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación/ última", en del mismo autor *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós, Barcelona, pp. 37-145.

——— (1998), "Normative Begründung der ‚kritischen Theorie' durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit?", en del mismo autor *Auseinandersetzungen*, Frankfurt a.M., 649-699.

——— (1999a), (Orig. 1984) "El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad", del mismo autor *Estudios éticos*, Fontamara, México, pp. 11-28.

——— (1999b), (Orig. 1980) "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética", en del mismo autor *Estudios éticos*, Fontamara, México, pp. 105-173.

——— (2002), "¿Es posible actualmente un paradigma postmetafísico de filosofía primera?", en Apel, *Semiótica trascendental y filosofía primera*, Madrid, Síntesis, pp. 22-49.

——— (2011), *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Frankfurt am.

Birnbacher, Dieter (2007), *Analytische Einführung in die Ethik*, Walter de Gruyter, Berlin.

Glock, Hans-Johann (2008), *What is analytical philosophy?*, Cambridge University Press, U.S.A.

Habermas, Jürgen (1983), *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a.m.

——————————| (1991), *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., 1991.

——————————| (1993) (Orig. 1976), "¿Qué significa pragmática universal?", en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, México, REI, pp. 299-368.

——————————| (1999), "Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen", in ders.: *Wahrheit und Rechtfertigung*, Frankfurt a.M., 271-318.

——————————| (2001), *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Stuttgart.

HÖSLE, V. (1990), *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie*, Beck, München.

KUHLMANN, Wolfgang (1985), *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber, Freiburg-München.

——————————| (1992A), *Sprachphilosophie - Hermeneutik - Ethik*, K&N, Würzburg.

——————————| (1992B), *Kant und die Transzendentalpragmatik*, K&N, Würzburg.

——————————| (1992a) (Orig. 1987), "Was spricht heute für eine Philosophie des kantischen Typs?", en *Kuhlmann*, 1992B, pp. 9-37.

——————————| (1992b) (Orig. 1988), "Kant und die Transzendentalpragmatik. Tranzendentale Deduktion und reflexive Letztbegründng", en *Kuhlmann*, 1992B, pp. 38-63.

——————————| (1992c) (Orig. 1987), "Tod des Subjekts? Eine transzendentalpragmatische Verteidigung des Vernunftsubjekts", en *Kuhlmann*, 1992B, pp. 147-187.

——————————| (1993a), "Ethik der Kommunikation. Lassen sich ethische Normen rational begründen?", en *Forum für interdisziplinäre Forschung* 11, 9-29.

——————————| (1993b), "Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung", en Andreas Dorschel u.a. (Hg.) *Transzendentalpragmatik*, Frankfurt a.M., 212-237. (Ahora en *Kuhlmann*, 2009, pp. 97- 116).

——————————| (1994), "Systemaspekte der Transzendentalpragmatik", en Hans-Dieter Klein (Hg.), *Letztbegründung als System?*, Bonn, 44-57.

———————————| (1997), "Kant, Rohs und die Transzendentalpragmatik", en Marcus Willaschek (Hg.) *Feld - Zeit - Kritik: die feldtheoretische Transzendentalphilosophie von Peter Rohs in der Diskussion*, Münster, 10-49. (Cito de esta edición). (Ahora en *Kuhlmann*, 2009, pp. 149- 193).

———————————| (1998), "Zum Problem der Moralbegründung", en Wolfram Hogrebe (Hg.), *Subjektivität*, 5-23. (Ahora en *Kuhlmann*, 2007, pp. 44-64).

———————————| (2007), *Beiträge zur Diskursethik*, K&N, Würzburg.

———————————| (2007a), (Orig. 2001) "Begrundungsprobleme der Diskursethik", en *Kuhlmann*, 2007, pp. 9-43.

———————————| (2007b), (Orig. 2002) "Begründung", en *Kuhlmann*, 2007, pp. 65-74.

———————————| (2009), *Unhintergehbarkeit*, K&N, Würzburg.

———————————| (2009a), "Unhintergehbarkeit und 'kurze Diskurse'. Zum Streit über reflexive Letztbegründung", en *Kuhlmann*, 2009, pp. 9-95.

———————————| (2009b), (Orig. 1995) "Rationalität und Reflexion", en *Kuhlmann*, 2009, pp. 117-134.

———————————| (2009c), "Sind reflexive Argumente nur unfaire Tricks?", en *Kuhlmann*, 2009, pp. 135-148.

KUTSCHERA, Franz von (1998), *Grundlagen der Ethik*, Berlin/New York.

MIRANDA, José Porfirio (1983), *Apelo a la razón*, Premiá Editora, México.

———————————| (1996), *Racionalidad y democracia*, Sígueme, Salamanca.

NAGEL, Thomas (1997), *The last word*, Oxford University Press, U.S.A.

NIQUET, Marcel (1999), *Nichthintergehbarkeit und Diskurs*, Duncker&Humblot, Berlin.

OSSA, Miriam (2007), *Voraussetzungen voraussetzungsloser Erkenntnis?*, Mentis, Paderborn.

QUANTE, Michael (2008), *Einführung in die allgemeine Ethik*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt.

ROJAS, Mario (2002), *Der Begriff des Logischen und die Notwendigkeit universell-substantieller Vernunft*, Wissenschaftsverlag, Aachen/Mainz.

———————————| (2005), "Theoretische systematische Aspekte der Transzendentalpragmatik bei Kuhlmann und die Moralbegründung", en Kellerwessel, W., W-J. Cram, D. Krause, H-K. Kupfer (Hrsg.) *Diskurs und Reflexion*. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag, K&N, Würzburg, pp. 164- 186.

———————————| (2008), "Crítica de graves y erróneas interpretaciones en torno al problema, el concepto, la tarea y el contenido de la 'fundamentación racional' de la ética y la 'ética racional universal'", en *Revista Anatéllei*, núm. 19 (2008), Córdoba, Argentina, pp. 47-68.

———————————| (2011), *La razón ético-objetiva y los problemas morales del presente*, Itaca, México.

———————————| (2015) "La necesidad teórica y práctica de ética racional universal y fundamentación última de la ética para la filosofía latinoamericana", en *Revista El laberinto de arena*, vol. 3, no. 5, Primavera/Verano 2015, pp. 5-26

———————————| (2016a) "Crítica ético-racional objetiva del positivismo del poder", en *Revista Pelícano*, vol. 2, Agosto 2016, Córdoba Argentina, pp. 40-59.

———————————| (2016b), "Subjetividad. El concepto idealista objetivo de Hegel", en Pedro Enrique García Ruíz/ Rosa Esther López García (Coords.) *Teorías de la subjetividad*, UNAM, México, pp. 63-85.

———————————| (2016c), "Hegel, la filosofía analítica y el problema de la fundamentación última filosófica", en J. Antonio Pardo (Coord.) *Hegel, filosofía analítica y liberalismo*, Universidad Iberoamericana, México, pp.199-238.

SCHRÖDER, W. (2005), *Moralischer Nihilismus*. Stuttgart: Reclam.

VELASCO, Juan Carlos (2013), *Habermas*, Alianza Editorial, Madrid.

WANDSCHNEIDER, Dieter (1994), "Letztbegründung und Logik", en D. Klein (Ed.), *Letztbegründung als System*, Bouvier, Bonn, pp. 84-103.

———————————| (1995), *Grundzüge einer Theorie der Dialektik*, Klett-Cotta, Stuttgart.

———————————| (1996), "Letztbegründung und Dialektik", in R. Fornet-Betancourt (Hg.) *Diskurs und Leidenschaft.* Festschrift für Karl-Otto Apel zum 75.Geburtstag, Aachen, 1996, 317-336.

———————————| (2005), "Letztbegründung unter der Bedingung endlichen Wissens. Eine Hegel'sche Perspektive", en Kellerwessel,

W., W-J. Cram, D. Krause, H-K. Kupfer (Eds.) *Diskurs und Reflexion*. Wolfgang Kuhlmann zum 65. Geburtstag, K&N, Würzburg, 2005, pp. 353-372.

WELLMER, Albrecht (1999), *Ethik und Dialog*, Frankfurt a. M.

WITTGENSTEIN, Ludwig (1995), *Tractatus logico-philosophicus*, Suhrkamp, Frankfurt a.M.

ÍNDICE

@

Agradecimientos
7

Introducción
Jorge Zúñiga M.
9

Karl-Otto Apel: un ejercicio de fundamentación
Jorge A. Reyes Escobar
13

La ética del discurso: la propuesta de Karl-Otto Apel
Gustavo Leyva
51

Materiales para discutir preponderantemente
los ciclos veritativos de la argumentación:
debates a partir de Jürgen Habermas
Carlos Pereda
97

Ética del Discurso y Ética de la Liberación:
un diálogo Norte-Sur
Enrique Dussel
121

Veracidad como autorresponsabilidad hacia
la co-responsabilidad: una revisión de la veracidad
desde un punto de vista pragmático-trascendental
Dorothea Apel
141

Lenguaje, Ontología social y agencia:
las limitaciones del discurso como clave
para una ampliación de las pragmáticas
reconstructivas
Leandro Paolicchi
173

W. Kuhlmann: pragmática trascendental,
reflexión estricta, ética universal.
Relevancia actual y crítica
Mario Rojas Hernández
197

Ética del discurso fue realizado por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, se terminó de producir en mayo de 2021 por Karina Vega Rodríguez (Go-Books Ediciones). Tiene un formato de publicación electrónica enriquecida, exclusivo de la colección @Schola así como salida a impresión por demanda. Se utilizó en la composición la familia tipográfica completa Century Schoolbook en diferentes puntajes y adaptaciones. La totalidad del contenido de la presente publicación es responsabilidad del autor, y en su caso, corresponsabilidad de los coautores y del coordinador o coordinadores de la misma. El cuidado de la edición estuvo a cargo de Go-Books Ediciones.

Imagen en guardas y cubierta

Manuel Pidal Ángeles. *Línea 2* (2020).

Aerosol y cemento sobre tela 150 x 100 cm. CDMX, México.

Jürgen Habermas y Karl-Otto Apel, dos de los profesores destacados durante la propagación de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, convinieron en un programa filosófico en común: la ética del discurso. Ésta es el complemento que una teoría de la acción comunicativa y una pragmática trascendental del conocimiento y de la interpretación necesitaban para evadir una serie de problemáticas que pueden desprenderse de una teoría de la acción política y de una teoría del conocimiento sin normatividad que las guíe, tales como el dogmatismo, el solipsismo, el autoritarismo, la falta de acuerdo en las decisiones públicas, entre muchos otros. La ética del discurso apunta en ese sentido, ofreciendo elementos normativos necesarios fundados en el lenguaje, la comunicación y la intersubjetividad. Los autores reunidos en esta obra nos ofrecen las enseñanzas y las problematizaciones que se desprenden de la ética del discurso y sus temáticas relacionadas, teniendo la mira puesta en mostrar los alcances y límites de ella para la solución de problemas teóricos y prácticos.

@Schola

9 786073 045728