

APROXIMACIÓN A LA «ÉTICA DEL DISCURSO» DE APEL Y HABERMAS, COMO ÉTICA RACIONAL ANTE LA CRISIS DE LA RAZÓN

RICARDO RIVAS GARCÍA*

Resumen

Después de un convulsionado siglo XX, y de los numerosos diagnósticos acerca de la disolución de la Modernidad, de su proyecto ilustrado y del fracaso del sentido emancipador de la Historia, se toma como hipótesis en el presente trabajo el planteamiento de Jürgen Habermas sobre la «inconclusión» del proyecto ilustrado. Se abordará la tentativa de Karl-Otto Apel acerca de la tarea fundadora de la filosofía y, finalmente, se presentará la propuesta de ambos: una teoría de la racionalidad desde la razón dialógica o comunicativa, que desemboca en una ética de la comunicación o del discurso.

Palabras clave: Crisis de la razón, teoría de la racionalidad, hermenéutica crítica, ética dialógica.

Abstract

Following a tumultuous Twentieth Century and numerous diagnoses regarding the dissolution of modernity, the project laid out by the Illustration, and the failure of the sense of emancipation of history, this paper supports Jürgen Habermas hypothesis on the «incompletion» of the goals established by the Illustration project. The paper presents Karl-Otto Apel's attempt to show philosophy's fundamental tasks and both author's proposals regarding a rational theory based on dialogic or communicative reasoning, which leads to an ethics of communication and discourse.

Key words: crisis of reasoning, rationality theory, critical hermeneutics, dialogic ethics.

* Profesor del Tecnológico de Monterrey, Campus Ciudad México; Profesor de la UIC

1. Planteamiento del problema

A decir de Habermas, la única manera de recomponer el curso de la historia es recuperando los ideales de la Ilustración y el «contenido normativo de la Modernidad»¹. Este proyecto no ha fracasado, sino que no se ha concluido, razón por la cual es posible retomarlo y llevarlo hacia delante, sin descuidar la crítica a la que ha sido sometido, y por la que se nos ha hecho ver los problemas engendrados por sus excesos.

Puede plantearse la pregunta de por qué seguir apelando a la razón después de sufrir todos esos horrores que caracterizan nuestra reciente historia. Como es sabido, con Nietzsche, Heidegger y Wittgenstein, guardando los matices debidos, se dejó atrás la época antimetafísica, representada por las mordaces críticas del empirismo humeano y la filosofía kantiana. Parecía que con Nietzsche y Heidegger, el pensar teórico conceptual debía ceder su lugar al pensar poético, a la metáfora y al lenguaje lúdico. Mientras que Wittgenstein, en la época del *Tractatus*, hacía asentar el lenguaje «con sentido» en los hechos del mundo; o en la época de las *Investigaciones filosóficas*, reconocía el carácter convencional y/o pragmático de los juegos de lenguaje. Estos tres «filósofos del fin de la filosofía» abren el horizonte del pensamiento a otras perspectivas y representan con claridad la época postmetafísica de la filosofía.

Sin embargo, aunque las críticas de estos autores y las también hechas por la Teoría Crítica de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt, significaron un duro golpe a las pretensiones de la razón «monológica» y autosuficiente, consideramos pertinente hacer la siguiente pregunta: ¿en esta época postmetafísica tiene aún cabida la razón? Planteamos la pregunta en otros términos, ¿superar esa racionalidad nos conducirá a un nuevo panorama de racionalidad o a otras perspectivas de irracionalidad? De ser afirmativa esta segunda opción, la filosofía simplemente pierde su razón de ser, puesto que no puede existir un pensamiento filosófico que sea «irracional» por definición. El pensamiento crítico o fundamentador perdería su lugar ante el pensamiento que poetiza, como ya lo habían anunciado Nietzsche y Heidegger².

La disyuntiva que se presenta para el pensamiento contemporáneo es ¿racionalidad o irracionalidad? Desde nuestra óptica, tan peligrosos son el exceso de racionalidad como el irracionalismo-o quizá más el segundo-, porque éste significa la

¹ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993, p. 421.

² Cf., M. Heidegger, «¿Qué quiere decir pensar?» en *Conferencias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994.

renuncia a la necesidad de verdad y validez, por lo menos en el terreno del mundo de la vida y de la ética. Cómo es sabido, en la posmodernidad la vida se vuelca hacia la estética y ésta sustituye a la ética; la contemplación perpleja, atónita y patidifusa, sustituye a la responsabilidad solidaria y al compromiso. A este respecto dirá Habermas:

En lugar de seguir el camino trazado por Nietzsche de una crítica totalizadora y autorreferencial de la razón, bien sea a través de Heidegger hasta Derrida, o a través de Bataille hasta Foucault, y tirándolo todo por la borda, es mucho más prometedor intentar lograr esta finalidad a través del análisis del potencial operativo de la racionalidad que se encuentra *ya* contenido en la práctica cotidiana de la comunicación³.

Por ello, si queremos seguir siendo racionales, sin caer en los excesos del racionalismo moderno, y siguiendo el planteamiento habermasiano, debemos partir de una crítica «racional e ilustrada» a la racionalidad ilustrada de la Modernidad, siguiendo la propia dinámica de la Modernidad como «auto cercioramiento». Debido a que la Edad Moderna significó una ruptura con el pasado y con la tradición, no puede tomar sus criterios de orientación de modelos de otras épocas, «*tiene que extraer su normatividad de sí misma... no tiene otra salida que echar mano de sí misma*»⁴. Y estas palabras de Habermas las parafraseamos aquí: no se puede llevar a cabo una crítica sobre la razón, o sobre cualquier cosa, al margen de la razón misma. Como dice Habermas, las críticas a la razón que ya se han venido dando han tenido un efecto beneficioso para la filosofía, porque la han desanimado de las pretensiones desmesuradas, pero a la vez, «la han confirmado en su papel de guardiana de la racionalidad»⁵.

Puesto que la crítica a la racionalidad ha sido hecha desde distintos frentes, vayamos hacia delante y reflexiones sobre si es posible darle cumplimiento al proyecto ilustrado y bajo qué condiciones.

2. Una teoría de la racionalidad en el marco del pensamiento postmetafísico

³ J. Habermas, «Cuestiones y contracuestiones» en A. Giddens *et al.*, *Habermas y la Modernidad*, Madrid, Cátedra, 1988, p. 312.

⁴ J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 19.

⁵ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990, p. 18. Véase también la conferencia: «La filosofía como vigilante» en J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1991, pp. 9-29.

Para Habermas la filosofía, y con ella la cultura occidental, se encuentra aún en la Modernidad, época que sigue en decurso. La Modernidad está caracterizada por cuatro motivos: a) pensamiento postmetafísico, b) giro lingüístico, c) carácter situado de la razón y, d) inversión del primado de la teoría por la *praxis* –o superación del logocentrismo-, mismos que orientan su tránsito⁶. De ellos, los tres últimos pueden perfectamente identificarse y asociarse mutuamente en el pensamiento contemporáneo, que por *de foul* se define como postmetafísico: razón situada y giro lingüístico como superación del antagonismo entre sujeto y objeto, y superación de la oposición entre teoría y *praxis*. Veamos brevemente como se cruzan en la propuesta apeliano-habermasiana estos cuatro motivos.

Habermas cree necesario culminar el tránsito de la Historia y de la Filosofía hacia un pensamiento postmetafísico más de carácter ético⁷, desde una nueva teoría de la racionalidad –como teoría de la acción comunicativa o como ética de la racionalidad dialógica-, en donde se tome en cuenta: a) las exigencias procedimentales de la racionalidad, que cuestionan todo saber unitario totalizante y cualquier presunto privilegio cognitivo de la filosofía; b) las aportaciones de las ciencias histórico-hermenéuticas, que hacen hincapié en el carácter situado de la razón finita, así como de la hermenéutica de la sospecha que ha desenmascarado los condicionamientos e intereses en juego que inciden en tal situación; c) el cambio de paradigma lingüístico del «acuerdo» impuesto como necesario tras constatar los límites insuperables del paradigma de la conciencia; y d) el reconocimiento de la interdependencia entre teoría y *praxis*⁸.

Desde este punto de vista es importante resaltar que la filosofía postmetafísica si bien no renuncia a la verdad, entendida más bien como búsqueda de condiciones de validez y posibilidad, si reconoce que no existe un acceso privilegiado a ella. Se toma distancia del concepto de razón pensada desde la perspectiva objetivista y presencialista, en tanto que ésta aseguraba la inteligibilidad de la realidad y en orden a ella la

⁶ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 16.

⁷ Este privilegiar a la *praxis* sobre la teoría, parte del concepto marxiano que se enuncia en la onceava *Tesis sobre Feuerbach*. (Cf., J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 17). No obstante, la postura que asume Habermas es de interacción entre ambas dimensiones: «...el primado clásico de la teoría sobre la práctica no logra resistir la evidencia de unas interdependencias entre ambas, que se tornan cada día más patentes. La inserción de las operaciones teóricas en sus contextos prácticos de nacimiento y aplicación, hace cobrar conciencia de los contextos cotidianos de la acción y la comunicación». (*Pensamiento postmetafísico*, p. 44).

⁸ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 40-59.

inteligibilidad de nuestras proposiciones y juicios. También se toma distancia de la perspectiva subjetivista -filosofía de la conciencia o metafísica de la subjetividad- que partía de la subjetividad pura y sus estructuras como fundamento y soporte de la inteligibilidad del mundo.

El pensamiento postmetafísico habermasiano y apeliano reivindican a la razón pero acotan su margen de operatividad y sus alcances mismos sin renunciar a pretensiones de universalidad y validez, no objetiva sino intersubjetiva⁹.

Habermas hace un recuento de los factores que intervienen en la redefinición de ésta como «razón situada», que nos permiten vincular los motivos del pensamiento postmetafísico. En él se toman en cuenta las aportaciones críticas de la filosofía de la vida, el historicismo, la fenomenología y la hermenéutica de la facticidad¹⁰. Sin embargo dichas aportaciones han conducido al pensamiento a verse en medio de ciertas aporías¹¹. Para Habermas, estas aporías, derivadas de los intentos de descentrar a la razón, provenientes especialmente de la fenomenología y agudizadas por la hermenéutica de la facticidad y la de-strucción (o deconstrucción) de la metafísica, sólo pueden desaparecer si se da un cambio de paradigma: el paradigma del entendimiento o de la acción comunicativa:

Los sujetos capaces de lenguaje y de acción que sobre el trasfondo de un mundo de la vida común se entienden entre sí sobre algo en el mundo, se han (*sic*) acerca del medio que representa su lengua tanto de forma autónoma como de forma dependiente: pueden servirse para sus propios fines del sistema de reglas gramaticales que es el que empieza haciendo posible su práctica, ambos momentos son originarios. Por una parte los sujetos se encuentran ya siempre en un mundo lingüísticamente abierto y estructurado y se nutren de los plexos de sentido que la gramática les adelanta. En este aspecto el lenguaje se hace valer frente a los sujetos hablantes como algo previo y objetivo, como una estructura de condiciones de posibilidad que en todo deja su impronta... por otro lado, el mundo de la vida lingüísticamente abierto y estructurado no tiene otro punto de apoyo que la práctica de los procesos de entendimiento en una comunidad de lenguaje. Y en tales procesos la formación lingüística de consenso, a través de la que se entretienen las interacciones en el espacio y en el tiempo, permanece dependiente de tomas de postura autónomas de afirmación o

⁹ Cf., N. Smilg Vidal, «La reivindicación de la racionalidad en K.-O. Apel» *Diálogo Filosófico* no. 18 (1990), pp. 322-334.

¹⁰ Cf., J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, pp. 51-52.

¹¹ Aporías para el ámbito de la comunicación, tales como el relativismo extremo, el individualismo, o lo que llama Lyotard, la «inconmensurabilidad de los juegos lingüísticos» y de las formas de vida.

negación por parte de los participantes en la comunicación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica¹².

Se trata de pasar del paradigma de la conciencia al del entendimiento. Éste paradigma del entendimiento, que tiene que ser recíproco para no reproducir nuevamente la arbitrariedad del monólogo racionalista, es una práctica intramundana orientada siempre por pretensiones de validez, cuando no sólo se quiere expresar una idea sino que se busca que ésta sea entendida o comprendida. Estas pretensiones se manifiestan de cuatro modos, a saber: a) verdad para el contenido proposicional; b) corrección para el contenido realizativo; c) veracidad en la intención; d) sentido o inteligibilidad, y muestran que todo discurso que busca decirse con sentido esté sometido a una continua prueba de acreditación en el mundo de la vida, lo cual constituye una de las condiciones de la comunicación. El mundo de la vida es entendido en una doble vertiente, a saber: como recurso del que se nutre la acción comunicativa y como producto de esa misma acción.

Pero, a decir de Habermas, sólo el giro lingüístico de la filosofía, con todo y lo desafiante que es para la razón, ha ofrecido los insumos conceptuales con los cuales se puede plantear este nuevo paradigma del entendimiento, de la racionalidad comunicativa y dialógica, situada lingüísticamente. El vuelco que dio la filosofía hacia el lenguaje en el siglo XX comenzó distinguiendo las proposiciones con sentido de aquellas que no lo tienen, estableciendo como punto de referencia último y criterio la referencia a los hechos del mundo. Esto supuso la existencia de estructuras isomórficas entre pensamiento, lenguaje y mundo. Aunque el pensamiento y el lenguaje fueran entendidos como sistema, no obstante la realidad se imponía al sistema simbólico, de tal modo que un buen sistema simbólico, aquel que presente proposiciones con sentido, sería el que refleje correctamente la realidad. De acuerdo a esto, sólo las proposiciones protocolares de la ciencia podían merecer el honor de ser proposiciones con sentido¹³.

Sin embargo, gracias a las rectificaciones de Wittgenstein en sus *Investigaciones lógicas*, sin pasar por alto los aportes de la fenomenología y la hermenéutica de la facticidad, es puesto en entredicho tal isomorfismo. Según estas rectificaciones, no existe ninguna razón natural para que el lenguaje se constituya de una forma determinada: se

¹² J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 54.

¹³ Cf., A. Ayer, *El positivismo lógico*, México, F.C.E., 1981.

constituye a través del uso. El uso del lenguaje no está determinado por el azar, sino por un conjunto de reglas o principios no naturales sino convencionales o pragmáticos.

Este ir y venir de ideas ha contribuido al afianzamiento del escepticismo, del relativismo, del perspectivismo. Al no haber principios universales ontológicos, epistemológicos, éticos ni lingüísticos, se presenta el reto para esta razón situada, racionalidad comunicativa, de no renunciar a las pretensiones universalistas y de validez. Hoy en día, la versión reciente de escepticismo, -representado por Richard Rorty- «restringe todas las pretensiones de verdad al radio de alcance de juegos de lenguaje locales y reglas de discurso que fácticamente se han logrado imponer, que asimila todo estándar de racionalidad a usos y costumbres, a convenciones sólo válidas en el lugar en que se esté»¹⁴. Para Habermas, esta posición conduce al irracionalismo *per se*.

Por tanto, reivindicando a la razón, la filosofía debe volver la mirada hacia atrás, hacia la espesura del mundo de la vida, donde la razón opera ya en la práctica cotidiana de la comunicación. En esta práctica hay pretensiones de verdad proposicional, de rectitud normativa y de verdad subjetiva, que se entrelazan dentro de un horizonte mundano concreto y lingüísticamente alumbrado. Estas pretensiones de validez, que son susceptibles de crítica, trascienden los contextos y hablan de una racionalidad comunicativa, que articulada en dimensiones distintas, ofrece criterios para entenderse, establecer acuerdos o consensos y para enjuiciar las comunicaciones falseadas o distorsionantes del mundo de la vida.

Es aquí donde consideramos pertinente desarrollar los planteamientos de Apel, quien encuentra en esta racionalidad comunicativa condiciones de posibilidad y de validez intersubjetiva y que pueden considerarse como estructuras *a priori* –no en sentido kantiano-, como criterios de validación. Para Apel la «Ética del discurso» es una propuesta de racionalidad hermenéutica y dialógica, que sin embargo, no rehuye a la tarea de fundamentación última de la filosofía, sino que asume el desafío justamente desde el giro lingüístico de la filosofía. Lo que llama la atención del pensamiento apeliano es que

¹⁴ J. Habermas, *Pensamiento postmetafísico*, p. 60. Remitimos a la obra de R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1995. Véanse también: Rorty, *Contingencia, Ironía y solidaridad*, Barcelona, Paidós 1991 y *Consecuencias del Pragmatismo*, Madrid, Tecnos 1996. Conviene precisar que Rorty representa otra vertiente del giro pragmático-hermenéutico, «neopragmatismo» o hermenéutica «no normativa». La vertiente «normativa» tanto del pragmatismo como de la hermenéutica está justamente representada tanto por Apel como por Habermas.

sigue viendo la necesidad de una fundamentación última o trascendental de la filosofía, en una época que se ha dado en llamar «postmetafísica».

A decir de Pérez Tapias, Apel se resiste a renunciar a esta tarea de fundamentación, por lo que propone una *Transformación de la Filosofía*, como teoría de la racionalidad, «desde el paradigma dialógico del lenguaje, desde el cual se asegure el punto de apoyo normativo, entre otras cosas, para la afirmación de ese *sentido emancipador de la historia* que, *postulado* desde un teleologismo ético, ha de permitir seguir pensando la modernidad como proyecto inconcluso»¹⁵.

Consciente que la filosofía poco ha podido contribuir a la transformación de la sociedad, reconoce a su vez que esta «impotencia» de la filosofía es reconfortante en cuanto que permite su propia transformación. Apel apuesta por la fuerza de esa misma filosofía, conservada a pesar de y gracias a su «importancia» como discurso libre de la carga de la acción, cuya imposible plena «realización» salvaguarda precisamente sus dimensiones crítica y utópica¹⁶. La apuesta conlleva en su caso la preservación de la especificidad de la filosofía como discurso argumentativo que reflexivamente aborda lo «irrebasable» ya presupuesto en el propio ejercicio de la racionalidad dialógica. Justamente salvando esa especificidad, que implica llevar adelante las tareas propias de fundamentación, es como la filosofía puede cumplir la necesaria función de mediación entre teoría -incluidas las ciencias particulares- y *praxis*, en aras de la más efectiva emancipación de los hombres, como ideal de una «Ilustración inacabada»¹⁷.

Para que la filosofía recupere ese interés emancipatorio, Apel lleva a cabo la transformación hermenéutico-pragmática de la misma. Y la filosofía que busca transformar es la filosofía kantiana, la filosofía trascendental de la conciencia, por una pragmática trascendental del lenguaje; pues, como dice Adela Cortina: «el punto de partida de la reflexión no será ya los juicios sintéticos *a priori* de la física y las

¹⁵ J. A. Pérez Tapias, *Filosofía y crítica de la cultura*, Madrid, Trotta, 1995, p. 117.

¹⁶ Cf., Apel, «introducción: La transformación de la filosofía», en *La transformación de la filosofía* Tomo I, Madrid, Taurus, 1985, p. 9. [El segundo tomo en castellano fue editado en el mismo año, por lo cual diferenciaremos únicamente con el número en romano; en adelante se citará T.F., seguido del tomo y página].

¹⁷ Apel, a diferencia de Habermas, marxista este último, no busca que la filosofía transforme la realidad, sino que la realidad sea transformada filosóficamente, no en sentido platónico en donde todos los seres humanos realicemos la *polis* ideal en la medida en que seamos filósofos, sino en cuanto que esta realidad sea transformada racional y críticamente, con la base que pueda ofrecer esta filosofía «transformada». Cf., A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1988.

matemáticas o los imperativos como proposiciones prácticas sintéticas *a priori*, sino el hecho irrefutable del lenguaje, expresivo de la intersubjetividad humana»¹⁸. Esta transformación semiótica-pragmática-hermenéutica de la filosofía permite situar la propuesta apeliana en el marco del pensamiento postmetafísico sin rehuir a la tarea de fundamentación, la *quaestio iuris* con la que queda comprometida la racionalidad moderna¹⁹.

3. La Transformación de la Filosofía: La Semiótica Trascendental de Apel como filosofía primera

El subtítulo que encabeza este apartado tiene como referencia la controversia sobre la fundamentación última. Para Apel, transformar la filosofía trascendental kantiana no significa renunciar a la fundamentación trascendental, sino a los presupuestos de los que parte aquella, para buscar otros, que sean capaces de resistir la crítica contemporánea a todo intento de fundamentación trascendental.

Como es sabido, en Aristóteles la filosofía primera versaba sobre principios y causas de las cosas, «lo que es en tanto que algo es»²⁰. La autoridad de Aristóteles, en materia de filosofía primera y fundamentación última, no se cuestionó hasta que aparece la publicación del *Discurso del método* de Descartes, con quien la filosofía primera cobró una nueva connotación, a saber: el punto de partida para todo posible saber son las ideas claras y distintas, que por supuesto, se encuentran en el *ego cogito*, en la conciencia. A partir de aquí la filosofía retomó como paradigma la conciencia para establecer las condiciones de posibilidad de todo saber. Kant es quien da la puntilla a este paradigma cuando establece no sólo esas condiciones de posibilidad sino los límites y alcances del saber. La pregunta metafísica de la antigüedad *¿an sit ens?* (¿el ente es?), presupone para los modernos una pregunta previa: *¿gnosco?* (¿conozco?), y de ésta pregunta dependía la de los antiguos. Así, el paradigma de la conciencia fue elevado a la categoría de criterio de verdad. La filosofía de los siglos XIX y XX es el resumen de las críticas más severas a

¹⁸ A. Cortina, «Introducción» en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Paidós/ICE-UAB, Barcelona 1991, pp. 19-20.

¹⁹ Cf., K.-O. Apel, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant» en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 147ss.

²⁰ *Met*, IV 2 1003a 20ss.

este paradigma, que en la Modernidad -representada en la Ilustración- agudizó lo que Heidegger llamó «olvido del ser».

Ahora bien, considerando la afirmación de Ch. S. Peirce, el pensamiento es de naturaleza lingüística y, en consecuencia, son signos lingüísticos no sólo las palabras sino también los pensamientos, la filosofía en el siglo XX, dará un vuelco del problema epistemológico, o «logológico» al problema lingüístico, que se puede simplificar en la pregunta: ¿cómo es que nuestras palabras nos conectan con el mundo? Dicho de otro modo, no preguntamos por las condiciones de posibilidad, tanto de lo que es ni tampoco de nuestro conocer, sino por las condiciones que hacen posible el lenguaje «con sentido», o sea aquel que nos comunica con el mundo y que aceptamos como válido. Desde este planteamiento, el giro lingüístico no escapa a la pregunta por la trascendentalidad, entendida ésta como la búsqueda de dichas condiciones de posibilidad, o la búsqueda de lo incondicionado, que sea a su vez condición para lo demás. El giro lingüístico, si bien se torna antimetafísico o postmetafísico, mantiene compromisos de justificación trascendental y apriorística, lo que permite considerar a la filosofía del lenguaje –y no la del conocimiento o la del ser- como filosofía primera.

Es Apel quien tiene el mérito de aportar una determinación lingüística y semiótica de la trascendentalidad, para construir un marco racional de argumentación intersubjetiva. No hay una reducción trascendental que nos conduzca hacia un *a priori* fundamentador. Sin embargo, en todo proceso de comunicación, en todo acto de habla, se suponen ciertas reglas que permiten el entendimiento. Estas reglas van constituir ese *a priori* buscado por Apel, pero no es un *a priori* lógico formal. Es un nuevo marco racional lingüístico: semiótico –en su doble dimensión: pragmático y hermenéutico- trascendental, con el que pretenderá abordar la problemática de la fundamentación última, sobre las condiciones subjetivo-intersubjetivas del conocimiento, del entendimiento mutuo y de la formación del consenso²¹.

Ahora bien, para Apel la fundamentación de la validez del conocimiento, entendimiento y consenso, tiene que apoyarse sobre las posibles evidencias de conciencia

²¹ Sin embargo, esta empresa fundamentadora no ha estado exenta de críticas y reacciones adversas. Es el caso la célebre disputa de Apel contra el racionalismo crítico postpopperiano representado por Hans Albert. Cf., H. Albert, *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur, 1973. y K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, especialmente el apartado: «Falibilismo, Teoría consensual de la verdad y Fundamentación última», pp. 37-145.

de los sujetos cognoscentes competentes y sobre las reglas *a priori*²² intersubjetivas de un discurso argumentativo, en cuyo contexto las evidencias tienen que lograr validez intersubjetiva. Esto quiere decir que estas evidencias no son tomadas acríticamente o como verdades incuestionables, sino que siempre estarán sujetas a nuevas comprobaciones por parte de la comunidad dialogante. Esto permite a Apel seguir manteniendo vigente el falibilismo pero en la que considera su versión original, la de Peirce.

La fundamentación se garantiza por el entretrejimiento *a priori* (pragmático trascendental) entre evidencias paradigmáticas (cognoscitivas) y reglas del uso del lenguaje. Estas condiciones se deben reconocer siempre que en un juego lingüístico de argumentación se pretenda decir algo con sentido o validez²³.

En este sentido, Habermas dirá que esto constituye una prueba pragmático-trascendental, que básicamente consiste en reconstruir los presupuestos universales y necesarios, en identificar los presupuestos pragmáticos, sin los cuales no puede funcionar el proceso de argumentación. Pues todo el que participa en la *praxis* de la argumentación tiene que haber aceptado esas condiciones, que por tanto son normativas, para que haya entendimiento. De otro modo no es posible la comunicación. Por ello, estas condiciones son inexcusables. Si el discurso argumentativo busca el entendimiento mutuo o el acuerdo, debemos presuponer esas condiciones de antemano en la *praxis*.

Apel trae a colación al segundo Wittgenstein con su crítica al lenguaje privado, para quien el juego lingüístico es una forma de vida que no puede jugarse

²² Resulta pertinente aclarar qué significa lo *a priori* en Apel: Desde el s. XVII, el término *a priori* se ha aplicado en la historia de la filosofía cuando se considera la manera como llegamos a saber la verdad de una proposición: son *a priori* aquellos enunciados cuya verdad se origina en la misma razón. *A priori* significa, por tanto, con anterioridad a la experiencia, o independientemente de ella, no en sentido psicológico, sino en sentido lógico y hasta metafísico: no es necesario recurrir a la experiencia para conocer que un enunciado es verdadero. Los enunciados cuya verdad se conoce independientemente de la experiencia, por sólo la razón, son al mismo tiempo enunciados necesariamente verdaderos (no pueden ser falsos y su opuesto es una autocontradicción). Lo necesario puede conocerse *a priori*. No se precisa recurrir a la experiencia para saber con certeza que «cuando alguien es A, entonces no es B», basta con conocer sólo el significado de los términos. Lo *a priori*, en Apel, se entiende como aquellos presupuestos, no lógicos ni metafísicos, sino preteóricos, pertenecientes al ámbito de nuestra facticidad constituyente y por tanto irrecusables. Lo *a priori* es fáctico, más aun, pragmático. No obstante, en tanto irrenunciables, tienen un carácter trascendental, puesto que son condiciones de posibilidad de cualquier cosa que se derive de, o se apoye en, ello.

²³ En esto Apel encuentra supuestos de fundamentación última para la ética, que enlazan teoría y praxis. Cf., K.-O. Apel, «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia» en T.F., II, p. 341ss.

solipsistamente, por lo que será imprescindible la concertación lingüística o dialógica. Dada la imposibilidad del lenguaje privado, estamos condenados *a priori* al acuerdo intersubjetivo²⁴: «No se puede lograr una conciencia cognoscitiva sobre algo *en tanto que* algo, o sobre *sí mismo* como persona... sin participar ya, junto con la “producción intencional”, en un proceso lingüístico interpersonal de acuerdo intersubjetivo»²⁵. La evidencia de los acuerdos sólo puede ser considerada como verdad en el marco del consenso interpersonal. La filosofía primera transformada hermenéuticamente parte «del *a priori* de una *comunidad real de comunicación*, que para nosotros, es prácticamente idéntica al *género humano* o a la sociedad». Y como cada individuo debe poder darse cuenta con «evidencia» de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación «-y la filosofía no puede renunciar a esta exigencia- entonces debemos presuponer claramente que, en cierto modo, cada uno debe poder anticipar en la autocomprensión que realiza mediante el pensamiento el punto de vista de una *comunidad ideal de comunicación* que todavía tiene que construirse en la comunidad real»²⁶.

Para Apel, mediante la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión se puede alcanzar el punto arquimédico para la fundamentación última filosófica: las condiciones «*a priori de la argumentación*»²⁷.

4. La Semiótica Trascendental como teoría de la racionalidad

Apel mantiene un compromiso con la tarea fundadora de la filosofía, y para resistir a las críticas propone el paradigma semiótico trascendental²⁸. Pero el compromiso es con una convicción de reivindicación del *logos*, que se deja ver en tres vertientes, a saber: a) orden de fundamentación, en contra de los proyectos deconstructores de la filosofía que sitúan el pensamiento en un *Ab-grund* (ausencia de fundamento); b) orden cósmico-lógico-ético, frente al caos epistémico ético y político (ausencia de verdad); y, c)

²⁴ Cf., K.-O. Apel, «Introducción: La transformación de la filosofía» en T.F., I, p. 55. Esta será considerada por Apel como «estructura anticipativa del comprender» y como «*a priori* del acuerdo intersubjetivo» o «*a priori* de la comunidad *real de comunicación*».

²⁵ T.F., I, p. 56.

²⁶ T.F., I, pp. 56-57.

²⁷ T.F., I, p. 58.

²⁸ Cf., «Metafísica de la comunicación (Apel y Habermas)» en J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, p. 252ss.

orden teleológico-lógico y ético, frente al juego, a la metáfora y a la estatización de la vida. Los dos primeros órdenes se resuelven en el tercero, donde se puede recuperar el sentido del ser y del *logos* en la *praxis* comunicativa, argumentativa y lingüística²⁹.

La semiótica trascendental parte de la tesis de que la función sígnica o semiosis tiene una estructura triádica, es decir, necesita de la cooperación de tres instancias, a saber: el signo, el objeto significado y el intérprete del signo. Esta división tripartita de la semiótica se debe tanto a Ch. S. Peirce como a Ch. Morris³⁰. Estos elementos de la función sígnica serán considerados por Apel desde la reflexión trascendental³¹. La relación triádica del signo constituye un elemento básico mínimo de todo conocimiento intersubjetivamente válido, debido a que su referencia objetiva tiene que estar mediada por el significado (considerado también intersubjetivamente válido o aceptado) del signo lingüístico. Además todo argumento es interpretable desde esta estructura triádica, y los argumentos constituyen la condición de posibilidad de los pensamientos intersubjetivamente válidos. De aquí se ve que el punto de partida de la semiótica trascendental es esta estructura semiótica del conocimiento y de la argumentación. Dado que nuestro saber de objetos está siempre mediado por la relación sígnica, ésta no puede ser tematizada filosóficamente como un objeto semántico, sino como una «condición de posibilidad» de la descripción e interpretación de algo. Y cuando se argumenta, se presupone esta función trascendental sígnica.

Pero también en la comunicación la función trascendental recae en los argumentantes, en la medida en que se hacen saber las pretensiones de verdad y validez, conectadas a proposiciones, argumentos, sistemas lingüísticos, que pueden ser confirmados, refutados o discutidos por todo miembro de la comunidad ilimitada de argumentación. En este caso se asume el rol de sujeto trascendental del conocimiento por el hecho de que se pueden hacer explícitas las pretensiones de validez mediante expresiones performativas. Esto implica un saber semiótico trascendental, que puede ser concebido como la transformación proposicional del saber reflexivo, el cual se expresa

²⁹ En el capítulo dedicado a la ética del discurso, J. Conill hace una revisión del nuevo paradigma planteado por Apel en *Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Prima Philosophia*. seguiremos el análisis de Conill; Cf., *El crepúsculo de la metafísica*, pp. 264-306.

³⁰ Cf., Ch. Morris, *Fundamentos de la teoría de los signos*, UNAM, México 1958, 36; sobre Peirce véase: C. Sini, *Semiótica y Filosofía*, Hachette, Buenos Aires 1985; pp. 13-81.

³¹ Cf., T.F. I, p. 133ss.

mediante las partes performativas y auto referenciales de los actos del habla. Lo anterior exige un paradigma de filosofía que deje de estar orientado por la función de la representación de las proposiciones y se oriente por la doble estructura proposicional preformativa del lenguaje humano. Este paradigma lo constituye la semiótica trascendental. En él el saber reflexivo adquiere la forma de proposiciones auto-referenciales y con pretensión universal de verdad y validez³².

Como ya hemos mencionado, esta Semiótica Trascendental toma como punto de partida la relación sígnica o semiosis -la cual es triádica o tridimensional: signo, significado e intérprete-, este punto de partida es asumido desde la reflexión trascendental, la cual concibe tal estructura triádica como condición de posibilidad de todo conocimiento y argumento. «*Tridimensionalidad semiótica y trascendentalidad* son los rasgos básicos... que hacen posible un nuevo marco de discurso filosófico teórico, universal y constructivo»³³. La semiótica trascendental considera al ente como posible objeto de la interpretación del mundo mediada por signos; considera la relación sígnica total, integral, en sus tres dimensiones: «estudia la trascendentalidad en su tridimensionalidad semiótica»³⁴. Desde este punto de vista, todo conocimiento que pretenda ser intersubjetivamente válido, todo argumento, ha de contar con esta estructura triádica. No hay conocimiento intersubjetivamente válido, ni argumento, que no tenga esta estructura semiótica como condición trascendental de posibilidad. Un diálogo que renuncie al acuerdo intersubjetivo, no busca pretensiones universales de verdad y validez, será un monólogo, que recae en dogmatismo -del tipo positivista, cientificista, o irracionalista- y olvida las virtualidades de la razón crítica teórica y práctica. Por ello el lenguaje, que siempre es lenguaje en común, según el juego lingüístico del acuerdo, no puede prescindir de exigencias críticas y normativas en la racionalidad comunicativa.

La tridimensionalidad de la estructura semiótica tiene el rango de condición intersubjetiva que hace posible las convenciones, el lenguaje y la comunicación. Es, en este sentido, para Apel una condición trascendental. Es designada como Semiótica Trascendental en tanto *logos* filosófico que descubre esa tridimensionalidad semiótica como condición sin la cual no es posible el sentido, la verdad, la validez y el discurso

³² J. Conill, *El Crepúsculo de la metafísica*, p. 267.

³³ J. Conill, *El Crepúsculo de la metafísica*, p. 268.

³⁴ J. Conill, *El Crepúsculo de la metafísica*, p. 269.

argumentativo. La semiótica trascendental, entendida como filosofía primera, buscará reivindicar la validez universal propia del *logos* intersubjetivo de la reflexión y su pertenencia al ser, para superar tanto el olvido del ser como el olvido (renuncia) del *logos*, ya que este último dejaría al ser humano arrojado al destino y exonerado de la responsabilidad emancipadora de la historia.

5. Estructura de la Semiótica Trascendental

La estructura de la semiótica trascendental presentada por Apel puede dividirse en dos partes, que nos recuerdan a Kant: pragmática trascendental y hermenéutica trascendental. Aunque Apel no se toma el cuidado de hacer explícita esta doble estructura de la semiótica trascendental, permite descubrirla por el relieve que da a estos dos polos; la pragmática, que ostenta la primacía dentro de la semiótica y que exige la tematización del sujeto³⁵; y la hermenéutica, que supera el objetivismo y posibilita el tratamiento del sujeto en cuanto tal³⁶.

A) Dimensión Pragmática. Por lo que se refiere a la pragmática, es de todos conocido su origen en Ch. S. Peirce, cuya máxima célebre dice: «Considera qué efectos, que presumiblemente pueden implicar consecuencias prácticas, concebimos que comporte el objeto de nuestra concepción. En tal caso, nuestra concepción de dichos efectos es el todo de nuestra concepción del objeto»³⁷. Esta máxima es la estructura formal del proceso de investigación científica -«si intentas conseguir X, realiza operaciones Z»- que Peirce buscará aplicar al ámbito de la experiencia práctica y sus conceptos, según la pretensión de universalidad y de búsqueda de condiciones *a priori* trascendentales que propuso Kant. Sin embargo en Peirce las condiciones *a priori* están referidas al futuro, esto es, a las consecuencias o efectos de la experiencia práctica. En otras palabras, Peirce busca determinar, entre las diversas formas en que puede traducirse en la práctica una proposición, cuál es la que debe considerarse su significado verdadero. De aquí se ve que el significado de una idea es el propósito racional de la acción que diseña

³⁵ Cf., J. Conill, «Wittgenstein y Apel sobre la crítica del sentido: ¿De la lógica a la antropología?» en *Pensamiento* vol. 48 (189), ene-mar 1992, pp. 3-31.

³⁶ J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, p. 286.

³⁷ Peirce, «How to Make Our Ideas Clear» *popular Science Monthly*, citado por G. Bello, «El pragmatismo americano» en V. Camps, *Historia de la ética*, (vol. 3), Crítica, Barcelona, 1989, pp. 38-86.

«identificándose el propósito racional, por su parte, con las “consecuencias verosímiles sobre la conducta vital”»³⁸.

Este método pragmático de Peirce busca alcanzar validez universal en su aplicación a toda situación experimental posible. Con ello, aunque es su intención superar a Kant, no logra separarse de la filosofía trascendental. Sin embargo, a diferencia de Kant, Peirce buscará los esquemas y formas no *a priori*, sino en la estructura semiótico comunicacional de la comunidad científica, y éstas no son estructuras lógico trascendentales, anteriores a toda experiencia, sino posteriores a la constitución socio-institucional, histórica, de la comunidad de experimentación e investigación y en todo caso hablamos de estructuras sociales³⁹.

Apel ha acentuado la tensión entre Kant y Peirce en un doble movimiento: a) uno de ida -de Kant a Peirce-: desde el trascendentalismo kantiano a su transformación semiótico-pragmática con el fin de superar el solipsismo moral a través del recurso a la intersubjetividad semiótica que implica un sujeto real de la interpretación de los signos, a saber la comunidad ilimitada de investigación; b) el otro movimiento es de regreso -de Peirce a Kant-: con el objetivo de transformar el *ethos* científico del desinterés propio de los investigadores individuales en función de la causa común de la verdad, en un *ethos* genuinamente moral propio de una comunidad ya no de investigación sino de mutuo conocimiento y respeto morales⁴⁰. A este respecto afirma Apel que la comunidad de los argumentantes va más allá de la de los científicos, aunque ésta presupone aquella: «El *a priori* de la argumentación contiene la exigencia de *justificar*, no sólo todas las “afirmaciones” científicas, sino también todas las *exigencias* humanas»⁴¹.

El paso que da Peirce respecto de Kant, lo hace notar Apel: el sujeto de la experiencia moral e intérprete de los signos es la comunidad de investigación. Sin embargo para Apel esa comunidad no se restringe a la investigación científica sino que se extiende a la comunidad de reconocimiento mutuo generalizado, esto es, cualquier comunidad real de comunicación. Este es un primer paso en la transformación de la filosofía trascendental kantiana en el marco del giro lingüístico, con el objeto de restaurar

³⁸ G. Bello, «El pragmatismo americano», p. 39.

³⁹ G. Bello, «El pragmatismo americano», p. 40.

⁴⁰ T.F., II, p. 181.

⁴¹ T.F., II, p. 403.

la trascendentalidad en el contexto de una comunidad ilimitada de investigación. Apel, como hemos dicho ya, va más allá de esta comunidad ilimitada de investigación y supone una comunidad ideal de comunicación.

Más allá de Peirce, la transformación de la filosofía propone la transmutación del desinterés de los investigadores de sus problemas individuales al adoptar la causa comunitaria de la búsqueda de la verdad «a lo largo del camino», en la imparcialidad o disposición a la argumentación intersubjetiva, mediante la cual los participantes en la comunidad de comunicación están dispuestos a convertir sus pretensiones más singulares y caprichosas en pretensiones comunes mediante argumentación: «...la “subjetividad”, propia de la imposición egoísta de intereses, debe sacrificarse en aras de la “transubjetividad” de la defensa argumentativa de intereses»⁴². No se trata de violentar o suprimir la autonomía individual, se trata de trascenderla, superando el solipsismo, pues Apel considera una exigencia el no sacrificar sin necesidad ningún interés finito e individual de los seres humanos:

El sentido de la argumentación moral podría expresarse adecuadamente en un principio, que no es precisamente nuevo: todas las *necesidades* de los hombres, que puedan armonizarse con las necesidades de los demás por vía argumentativa, en tanto que *exigencias* virtuales, tienen que ser de la incumbencia de la comunidad de comunicación⁴³.

Así, la transformación de la comunidad de investigación de Peirce en comunidad de argumentación moral, llevada a cabo por Apel, puede derivar en dos máximas para la ética que prescriben un marco normativo: a) la conservación de la comunidad *real* de comunicación y b) su transformación en comunidad *ideal*:

A partir de esta exigencia... contenida en toda argumentación pueden deducirse *dos principios regulativos fundamentales*... En primer lugar con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la *supervivencia* del género humano como comunidad *real* de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo

⁴² T.F. II, pp. 403-404.

⁴³ T.F., II, p. 404.

confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento⁴⁴.

Este punto lo ampliaremos en el último aparatado.

B) Dimensión Hermenéutica. Apel reconoce la deuda con Heidegger y Gadamer, a quienes debemos el haber roto el cerco cientificista y liberar al pensamiento para que se abra a la experiencia hermenéutica, a la comprensión como acontecer del sentido (histórico, dialógico, interpersonal, artístico, ontológico...)⁴⁵.

La comprensión no es un método, sino la estructura abierta del ser-en-el-mundo⁴⁶ que permite superar la dicotomía cartesiana entre sujeto - objeto y toda filosofía de la conciencia. El descubrimiento de la estructura del ser-con (*mit-sein*) implica superar el error más profundo: el solipsismo metódico. El ser humano no está sólo, sino con otros (aunque se sienta solo y abandonado). Vive con (convive). Tiene una relación originaria, radical, con los demás: la intersubjetividad originaria. El solipsismo impregna todos los logicismos y ontosemánticas, que tienden a creer que uno solo es autosuficiente para conocer, argumentar y actuar con sentido. El individualismo metódico no se percata debidamente de la dimensión comunicativa entre los sujetos para esclarecer el sentido y preguntarse por la verdad y validez del conocimiento y la acción.

La hermenéutica -en Heidegger y Gadamer- pone de manifiesto la estructura de la precomprensión caracterizada lingüística e históricamente; el círculo hermenéutico permite superar la aporía entre apriorismo y empirismo, ya que en él se tienen en cuenta los elementos *a priori* convertidos hermenéuticamente en prejuicios que han de ponerse a prueba y acreditarse en la apertura de la experiencia. Al desvelarse la estructura del pre-ser-se del ser ahí en el modo de la *cura* o de la preocupación referida al futuro, se pone en cuestión la idea del conocimiento desinteresado de algo en tanto que algo. Pues cuando captamos algo y lo entendemos o comprendemos, estamos interesados ya, por cuanto

⁴⁴ T.F., II, p. 409. Conviene apuntar que aunque Apel parta explícitamente del *factum* de la argumentación por su irrefutabilidad y porque en él se explicitan las pretensiones de racionalidad latentes en las acciones con sentido, el verdadero punto de partida es cualquier acción y expresión humana con sentido, en la medida en que puedan verbalizarse, porque pueden considerarse argumentos virtuales.

⁴⁵ T.F., I, pp. 24-26. Véase: H. G. Gadamer, «Heidegger y el final de la filosofía» en Gadamer, *Acotaciones hermenéuticas*, Trotta, Madrid 2002, pp. 239-256.

⁴⁶ H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca 1988, p. 12.

tenemos un ser previo por el que nos precedemos a nosotros mismos en le pre-ser-se del ser ahí preocupado por su determinación respecto al futuro⁴⁷.

La síntesis hermenéutica (donación de sentido y constitución del sentido, para la comprensión) es propia de un ser-en-el-mundo, en el que tienen su raíz más factores que también intervienen en la constitución del sentido. La comprensión como un *modo de ser-en-el-mundo* se presupone para constituir los datos de la experiencia y el qué del conocimiento. La fenomenología hermenéutica concibe la comprensión en su raíz ontológica como modo de ser-en-el-mundo, previo a cualquier explicación y complementario, del que depende la constitución del sentido como problemática específica⁴⁸.

Otra aportación esencial de la hermenéutica es la atención que presta al acuerdo intersubjetivo acerca del mundo objetivo y al acto hermenéutico de la relación sujeto-sujeto establecida necesariamente en el acuerdo, cuando creemos al otro capaz de verdad y decisión normativamente correcta. Hace ver que el sujeto efectúa en relación con otros sujetos lo que Apel denomina «acciones del acuerdo», que explicitamos comunicativamente en los actos del habla. Prestar atención al acuerdo intersubjetivo implica superar la abstracción objetivista de la dimensión pragmática. Desde este redescubrimiento de la dimensión pragmática la filosofía puede replantear el problema del sujeto del conocimiento y de la acción, los horizontes del sentido y el problema de la verdad, así como la complementariedad entre comprensión y explicación, teniendo en cuenta las acciones de los sujetos encaminadas al acuerdo intersubjetivo⁴⁹. Esta hermenéutica no renuncia a la tarea crítica de la filosofía.

La hermenéutica crítico-trascendental⁵⁰ que propone Apel, recoge elementos de la hermenéutica de Heidegger y Gadamer, pero los compagina con un criticismo trascendental (kantiano) que exige relevancia normativa. De tal modo que la hermenéutica sea metodológicamente relevante. Esto significa no renunciar a la *quaestio iuris*, a la pregunta por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento y la acción. Por ello, la redefinición trascendental de la hermenéutica permite discernir la

⁴⁷ T.F., I, pp. 36-37. Véase: M. Heidegger, *Ser y Tiempo*, § 32, pp. 171-172.

⁴⁸ Cf., R. Rivas, «Replanteamiento crítico de la ciencia a partir de la hermenéutica» en *Efemérides mexicana*, vol. 23, no. 67, (2005), pp. 59-79.

⁴⁹ T. F., I, p. 265ss.

⁵⁰ Apel la llama «Filosofía trascendental transformada hermenéuticamente». (T.F., I, p. 56).

comprensión verdadera y válida recurriendo a la reflexión crítica del logos intersubjetivo que no queda sumido en el ser sino que tiene la capacidad excéntrica de preguntarse por principios y criterios de validez intersubjetiva⁵¹.

Para Apel, Wittgenstein por un lado, y Heidegger y sus seguidores por el otro, han aportado una contribución importante al problema de la constitución del sentido, pero han dejado de lado el problema de la verdad y validez; han negado la distinción entre una *quaestio iuris* y una *quaestio facti*. A decir de Apel, si queremos una hermenéutica crítica que incorpore la pregunta por la validez y la verdad, no podemos seguir exclusivamente el camino heideggeriano y gadameriano, quienes se sitúan en «el acontecer histórico del sentido», lo cual compromete a la hermenéutica crítica con el relativismo historicista⁵². Debemos volver a Kant, aunque transformando su filosofía trascendental mediante la ampliación hermenéutica, y no separar la problemática de la constitución y la de la justificación o fundamentación, la del sentido y la de la verdad o validez. Desde este enfoque hermenéutico, es necesario plantear la pregunta metodológicamente relevante por la validez de la comprensión para responder a la pregunta por la posibilidad de la comprensión. Es preciso ofrecer un criterio que permita distinguir la comprensión adecuada de la inadecuada; especificar un criterio del posible progreso en la comprensión. De otra manera no podemos determinar por qué una comprensión es mejor que otra o por qué y cómo es que vamos avanzando en ella. Apel nos hace ver que el mismo Gadamer supone un progreso en la comprensión: cuando concede superioridad al concepto hegeliano de «comprensión», frente al de Schleiermacher y Dilthey⁵³. Y tal criterio, como hemos mencionado arriba, es la «estructura anticipativa del comprender».

Lo que ve Apel es que la hermenéutica contemporánea debe dar un giro y asumir que no puede prescindir de criterios normativos. Si el *topos* central de la hermenéutica es, para Gadamer, «comprender mejor a un autor de lo que él se comprende a sí mismo» ello indica que debe existir un criterio referencial para la comprensión. Así la hermenéutica puede conservar críticamente la herencia de la Ilustración y se tornará una hermenéutica normativa, que será crítica en la medida en que no apele a la tradición o esté puesta al

⁵¹ T. F. I, p. 33ss. Véase L. Sáez Rueda, «Reilustración Dialógica» en Sáez Rueda, *Movimientos filosóficos actuales*, Trotta, Madrid 2003, pp. 378-382.

⁵² T. F., I, p. 155.

⁵³ T. F., I, p. 43. Véase: H. G. Gadamer, *Verdad y Método*, pp. 366 y 367.

servicio de un dogma⁵⁴. Sólo así podrá considerarse una auténtica hermenéutica filosófica.

Esta hermenéutica crítico-trascendental es posible si está guiada por un principio regulativo del proceso cognoscitivo en la comprensión. Se requiere una comprensión superadora que esté orientada desde el *a priori* del acuerdo argumentativo en la pre-estructura hermenéutico-trascendental. El *topos* central de la hermenéutica se tendrá que interpretar como un principio normativo relevante y, entonces, significará que toda comprensión, en la medida en que es acertada, comprende al autor del sentido que se ha de comprender, mejor de lo que éste se comprende a sí mismo. Esto se infiere del carácter reflexivamente superado de la comprensión, a juicio de Apel. En este sentido, perdura la exigencia de superación en la comprensión. La prueba de que ello ha sido posible es la crítica a las ideologías. Dicha crítica es un ejercicio hermenéutico y al mismo tiempo crítico con relevancia normativa y con intenciones superadoras en la comprensión. Apel quiere mostrar que la mediación dialéctica del acuerdo intersubjetivo inmediato por su suspensión temporal y parcial en aras de la crítica a las ideologías es legítima desde el enfoque hermenéutico trascendental. Esta crítica a las ideologías supone un progreso frente a dos alternativas: la violencia (confrontación bélica) y la manipulación de una parte de la sociedad por otra mediante la supresión tecnocrática y cientificista de la comunicación. Puede significar realmente un progreso desde el punto de vista de la hermenéutica trascendental, sólo suponiendo que podamos y debemos esperar legítimamente de la historia un progreso en el acuerdo entre los seres humanos y en la autocomprensión de los mismos. Y ¿cómo mostrar que podemos esperar con razón de la historia un progreso en el acuerdo intersubjetivo?

Muchos han visto en el presupuesto de un progreso histórico en el acuerdo humano una nueva creencia que no es más que una «secularización» del cristianismo. Apel señala que la secularización no es sin más una categoría del desenmascaramiento propio de la crítica de las ideologías, sino una categoría que rescata hermenéuticamente el «aparecer» de la verdad. Por lo tanto podríamos recurrir en la línea de la interpretación judeo-cristiana de la historia, tanto a la concepción hegeliana del «progreso en la conciencia de la libertad» como a la idea popperiana de progreso desde las sociedades

⁵⁴ Apel considera a la hermenéutica de Gadamer con un fuerte carácter conservador precisamente porque «rehabilita a la autoridad»: T.F., I, pp. 45-46.

cerradas a la sociedad abierta en las democracias modernas. En esta tradición va implícita una concepción del progreso ilimitado en el acuerdo humano y una idea de «comunidad de interpretación» ilimitada, todavía por construir. Pero la idea misma de la ilimitada «comunidad de interpretación» y la concepción del progreso ilimitado en el acuerdo humano hunde sus raíces en la idea socrática del diálogo y en la representación cristiana de la comunidad como congregación real-ideal de los llamados a la unión con Dios, a realizar a través de la historia⁵⁵.

Apel cree poder deducir la posibilidad real y sobre todo la necesidad lógico trascendental y ética del progreso histórico en el acuerdo intersubjetivo a partir de la «pre-estructura» hermenéutico trascendental de la comprensión mediante un postulado de la «crítica trascendental del sentido». Se trata de la «pre-estructura» hermenéutica de una filosofía trascendental que no parte de la hipótesis de un «sujeto» o «conciencia en general» como garante de la validez intersubjetiva del conocimiento, sino que parte del siguiente supuesto: dado que «uno solo y una sola vez» no puede seguir una regla –como sostuvo Wittgenstein- estamos obligados al acuerdo intersubjetivo.

En esta concepción, que implica una teoría consensual del acuerdo lingüístico acerca del sentido, de la evidencia y de la verdad, radica la superación del solipsismo metódico que ha desorientado a la teoría del conocimiento, puesto que no se puede conocer algo en tanto que algo si no se participa ya (en la pre-estructura) en un proceso lingüístico interpersonal. En este sentido, la filosofía trascendental, transformada hermenéuticamente, parte del *a priori* de una comunidad real de comunicación que para Apel es prácticamente idéntica al género humano o la sociedad (la comunidad indefinida de Peirce como sujeto de la verdad-consenso *in the long run*)⁵⁶. Pero como cada uno de los seres humanos se percatan de la necesidad de un acuerdo en la comunidad real de comunicación, entonces se debe presuponer que cada cual deba poder anticipar en la autocomprensión el punto de vista de una comunidad ideal de comunicación que todavía está por construirse en la comunidad real. Por lo tanto, el género humano como sujeto cuasi trascendental de la verdad recupera en el *a priori* del acuerdo su propia responsabilidad solidaria.

⁵⁵ Cf., T.F., I, p. 57.

⁵⁶ La expresión se refiere a la aproximación a la verdad de un modo asintótico o indefinido, siempre en camino y a lo largo de él.

El desarrollo de la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de la comprensión nos conduce a un punto de fundamentación filosófica última. Porque quien participa en la argumentación reconoce ya implícitamente como *a priori* de la argumentación la comunidad de comunicación. Este *a priori* ocupa un lugar destacado en la «pre-estructura» hermenéutico trascendental de la comprensión; y los restantes presupuestos, tanto materiales como existenciales, tienen que subordinarse al *a priori* de la argumentación, porque sólo presuponiéndolo es posible conocer y discutir los restantes en su significación. Incluso quien lo rechaza o lo declara ilusorio, lo está confirmando y presuponiendo, puesto que todavía argumenta u orienta su conducta hacia alguna comunidad de comunicación que encarne la ideal.

6. De la racionalidad dialógica a la ética de la comunicación

Habermas, en el marco de la Teoría crítica de la sociedad, mantiene el compromiso por hacer ver la función ideológica de la técnica en el capitalismo tardío. Hace una distinción entre acción técnica y acción instrumental que sirve para comprender el poder omnímodo de la técnica en manos de unos pocos y su intento de justificar el sistema capitalista recurriendo a un nuevo tipo de moralidad: el utilitarismo⁵⁷. La actitud positivista del cientificismo reinante es lo que posibilita el predominio de la dimensión técnica sobre la social. Según Habermas hay que proceder a su crítica. Por ello plantea su teoría sobre los intereses del conocimiento: no hay saber neutral; todo conocimiento se pone en marcha por un interés: en dominar los objetos, en comprender a otros sujetos, en emancipar al género humano. Desde aquí Habermas propone distinguir tres intereses del conocimiento: el interés técnico por dominar –motor de las ciencias empírico analíticas-, interés práctico por el entendimiento –propio de las ciencias histórico hermenéuticas-, y el interés emancipatorio –germen de las ciencias sociales críticas-. Éste último es el fundamental y el que debería guiar a los otros⁵⁸. En cierto modo, Habermas propone recuperar la capacidad utópica del ser humano con la que el capitalismo pretende acabar. Sería muy interesante incidir en la necesidad de revitalizar la capacidad utópica. Habermas entiende dicha capacidad utópica en clave marxista pero sin dejar de lado al individuo, puesto que éste tiende a disolverse en el todo de las relaciones sociales. La

⁵⁷ Cf., J. Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1984, p. 53ss.

⁵⁸ Cf., J. Habermas, *Conocimiento e interés*, p. 318ss.

solución estaría, por tanto, en recobrar la dimensión social para lo que sería necesario una legitimación que afecte a todos los hombres. Esta legitimación ya no la puede dar la Religión⁵⁹ por lo que hay que fundar una moral universal, sin religión, asentada en la acción comunicativa que presuponga una situación comunicativa ideal.

Pero regresando a los intereses cognoscitivos, ha sido necesario adoptar un método (indicación del carácter normativo de la crítica al conocimiento), que en la perspectiva apeliana es el de la filosofía trascendental transformada semióticamente, puesto que descubre en los planteamientos hermenéutico y científico dos intereses distintos, descartando así toda pretensión científica de unidad de método e interés⁶⁰. Para Apel, la unidad de la ciencia descansa únicamente en la «unidad de la pretensión de verdad y de su posible resolución en el discurso argumentativo»⁶¹.

Ante las reducciones positivista y neopositivista de la «lógica de la ciencia» o de la «metodología», Apel incorpora en su filosofía trascendental transformada la tradición antropológica que posibilita considerar las estructuras humanas fundamentales en su función cuasi-trascendental, aunque ampliándola con la teoría de los intereses del conocimiento. Esta orientación gnoseo-antropológica (o *antropología del conocimiento*) de la filosofía trascendental tendrá en cuenta el *a priori* de los intereses del conocimiento, pero también el *a priori* de la reflexión crítica acerca de la validez. Esto permite responder mejor a la pregunta por las condiciones de posibilidad de la comprensión puesto que podemos establecer principios regulativos para el posible progreso del conocimiento y permite la constitución del sentido de los enunciados científicos. Se abre aquí un programa de teoría del conocimiento y de la ciencia que establece principios regulativos para el progreso en la orientación en el mundo y en la reconstrucción de la historia. Porque todo conocimiento surgido del interés práctico debe ser mediado en el ámbito del discurso teórico, capaz de reflexión crítica sobre su validez.

Esto supone ampliar la teoría del conocimiento tradicional en la dirección de una antropología del conocimiento, que consiste en un enfoque que amplía la pregunta

⁵⁹ Cf., J. Habermas, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Madrid, Cátedra 1973.

⁶⁰ Es de notar que tal observación crítica es planteada contra la pretensión de Popper -en su obra *La lógica de la investigación científica*, (Madrid, Tecnos, 1962)-, quien consideraba que la distinción dicotómica entre «explicación» y «comprensión» (entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu) era estéril, puesto que las ciencias naturales y sociales debían mantener unidad metodológica.

⁶¹ A. Cortina, «La ética discursiva» en V. Camps (ed.), *Historia de la ética* (vol. 3), p. 539.

kantiana por las «condiciones de posibilidad del conocimiento» de tal modo que, no sólo se indiquen las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una «conciencia en general», sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos con sentido. Podemos integrar los conocimientos científicos en una antropología del conocimiento mediando dialécticamente la «explicación» y la «comprensión» bajo un principio regulativo que postula la superación de los momentos irracionales de nuestra existencia histórica. Este principio normativo es el acuerdo intersubjetivo de la comunidad de comunicación⁶².

Aquí es donde entra en juego el interés emancipatorio. Además del interés técnico y del interés práctico, como condiciones trascendentales de posibilidad de las diversas ciencias, la teoría de la ciencia, como teoría crítica está regida por el interés emancipatorio. De acuerdo con la teoría de los intereses del conocimiento de Habermas, la ciencia tiene una exigencia de promover la emancipación de la sociedad y de los individuos, lo cual a su vez exige responsabilidad social y compromiso político. El interés técnico podría concebirse como momento del interés cognoscitivo emancipatorio, pues el dominio sobre la naturaleza implica una virtual liberación del hombre y es condición de toda ulterior emancipación. Es virtual porque depende del desarrollo y progreso en el acuerdo intersubjetivo sobre los fines y valores. Si no se quiere renunciar a la función crítica emancipadora de la ciencia y la técnica, no podemos sustraer a la reflexión racional el acuerdo sobre fines, valores e intereses. Ante esto, no es sostenible ya un concepto de ciencia axiológicamente neutral.

Apel sostendrá que el presupuesto de una dimensión intersubjetiva del acuerdo, requerida por una razón dialógica, en la que han de observarse ciertas normas de ética mínima, permite fundar una teoría de la verdad –entendida como consenso- que se apoye sobre un criterio de validez tanto gnoseológico como ético⁶³. La condición de verdad de un enunciado consiste en el consentimiento potencial de todos los dialogantes potenciales, es decir, en la expectativa de alcanzar un consenso racional. El sentido de la verdad consiste en que siempre que entremos en un discurso pensamos que puede alcanzarse un acuerdo fundamentado, pero las condiciones de tal acuerdo racional no

⁶² T.F., II, p. 141.

⁶³ K.-O. Apel, «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última» en K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 37ss.

dependerán ya a su vez de un consenso sino de las propiedades formales de un discurso, las cuales son investigadas por la lógica del discurso, que suponen el bosquejo de una situación ideal de acuerdo, diseñada en condiciones de racionalidad, de modo que no venza sino la fuerza del mejor argumento.

Apel cree haber encontrado en el *a priori* de la comunidad ilimitada (ideal) de comunicación en la que se asienta el acuerdo «el criterio supremo de valoración para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo y las ciencias sociales críticas». El consenso alcanzado en una situación ideal es similar a una idea regulativa, en cuanto orienta los consensos fácticos y permite criticarlos, pero se distancia de ella desde el momento en que está ya anticipada contrafácticamente en cada acto de habla y constituye el punto supremo de la reflexión trascendental⁶⁴. La unidad trascendental no se da en el sujeto trascendental, sino en la unidad de la interpretación que se produce entre los sujetos, en un *nosotros* trascendental -como bien dice A. Cortina⁶⁵-, presupuesto tanto para el discurso práctico como para el teórico. La antropología del conocimiento conduce a un cognitivismo ético, enraizado en la filosofía del lenguaje (superando la filosofía de la conciencia), cuyos principios regulativos para esta ética –universalista, por cierto- son las mismas reglas básicas del discurso racional, que como se ha insistido constituyen el suelo irrebalsable y último de la comunicación. Estas reglas pueden formularse así: «un hablante sólo puede afirmar aquello en lo que verdaderamente cree»; «quien introduce un enunciado o norma que no es el objeto de la discusión debe dar una razón de ello»; «cualquier sujeto capaz de lenguaje y acción puede participar en los discursos»; «cualquiera puede problematizar cualquier afirmación»; «cualquiera puede introducir en el discurso cualquier afirmación»; «cualquiera puede expresar sus posiciones, deseos y necesidades»; «no puede impedirse a ningún hablante hacer valer sus derechos, establecidos en las reglas anteriores, mediante coacción interna o externa al discurso». ⁶⁶.

⁶⁴ K.-O. Apel, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant», en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, p. 157.

⁶⁵ A. Cortina, «La ética discursiva», p. 545. En este sentido, Cortina alude a un «socialismo filosófico», en el que desemboca la razón práctica como razón comunicativa, el cual engendra una actitud solidaria en tanto es consciente del comunitarismo del individuo, incapaz de autocomprenderse fuera del marco de la comunidad a la que pertenece. (Véase: A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca 1985, p. 20).

⁶⁶ A. Cortina, «La ética discursiva», pp. 575-576 (nota 10). Véase: R. Alexy, *Teoría de la argumentación jurídica. Teoría del discurso racional como teoría de la fundamentación jurídica*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

Estas reglas son los presupuestos trascendentales porque cualquier participante en un discurso las ha reconocido ya implícitamente. Esto da lugar a una ética universalista en cuanto que dichas reglas deberán ser universalmente asumidas por cualquiera que argumente. Para no caer en un círculo vicioso, el principio de universalización no es un presupuesto ético sino argumentativo (consensual), en el cual se funda esta ética. Apel lo pone en estos términos: «Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión»⁶⁷.

Podemos aducir que Apel está transformando el imperativo categórico kantiano también desde la perspectiva comunicativa, dándole un sentido dialógico desde la categoría de reconocimiento recíproco: todo ser dotado de competencia argumentativa es autónomo porque puede erigir pretensiones de validez con sus actos de habla defenderlas discursivamente. Reconocerle tal derecho significa reconocerle como persona, legitimada para participar efectivamente en los diálogos cuyos resultados le afecten, sin que exista justificación trascendental alguna para excluirle de los mismos o limitar sus intervenciones en comparación con otras personas⁶⁸. La racionalidad supuesta en la comunicación permite superar el «solipsismo metódico» y nos muestra que sobre las cuestiones morales se puede y debe argumentar, lo que permitirá, mediante la aplicación del principio del acuerdo intersubjetivo, distinguir entre lo correcto y lo incorrecto, y a su vez entre la validez y la mera vigencia, de las normas morales. Dado que la razón es inherente al lenguaje, tendrá primacía axiológica la acción y la racionalidad no podrá ser sino comunicativa.

Si la ética de la ciencia de Peirce atribuía al científico el afán por la verdad, para Apel este afán puede ir más allá de la ciencia y ser asumido como actitud humana y forma de vida. Para Peirce la vocación de verdad suponía cuatro actitudes: autorrenuncia, reconocimiento, compromiso y esperanza. Estas actitudes son aplicables a la ética del discurso apeliana: autorrenuncia frente a los propios intereses y convicciones que en virtud de su limitación no pueden imponerse como únicos; reconocimiento del derecho de los miembros de la comunidad real de comunicación de exponer sus argumentos con la

⁶⁷ T.F., II, p. 380.

⁶⁸ T.F., II, p. 381.

aneja obligación de justificarlos; compromiso en la búsqueda de la verdad, porque sólo a través de los dialogantes reales en una comunidad real, aunque falible, puede hallarse la verdad; esperanza en el consenso, que es crítica y garantía de los consensos fácticos, consenso solidario en una perspectiva teleológico-moral. Estos rasgos valen, entonces, como *ethos* de cualquier ser humano⁶⁹.

Por lo visto hasta aquí, la reconstrucción de la racionalidad como discursiva y dialógica, es la base de un proyecto ético, una ética del acuerdo intersubjetivo; más aún, se trata, en el largo plazo, de un proyecto futuro en el que pueda realizarse la comunidad ideal de comunicación, que recupera el principio de esperanza, de una esperanza no escatológica sino la esperanza de quien confía en la racionalidad humana y en la humana solidaridad⁷⁰. Este proyecto recupera los ideales de la Ilustración que no se cumplieron o que se traicionaron en nuestra reciente historia.

⁶⁹ T.F., II, p. 402ss.

⁷⁰ K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*, pp. 183-184.