

Teoría de la verdad y ética del discurso
Karl-Otto Apel

El presente volumen ofrece al lector dos textos recientes de K. O. Apel, inéditos en castellano. El primero de ellos es expresivo de su *quehacer teórico*, en la línea de una teoría consensual de la verdad y de una pragmática trascendental del lenguaje; el segundo, de su *quehacer ético* que, desde la pragmática trascendental, consiste en construir una ética dialógica, una ética discursiva de la responsabilidad. Se inscribe nuestro autor en estos dos ámbitos en una tradición socrática, que desvela el carácter *dialógico* de la razón humana, en virtud del cual precisar lo verdadero y lo correcto exige participar en serio en diálogos, quedando el solipsismo superado. Transitamos con ello del kantiano "yo pienso" al "nosotros argumentamos", que preside ahora conjuntamente el mundo teórico y el práctico. Desde tal clave, no sólo poseemos un marco para determinar la verdad de los enunciados, sino también para discernir la validez de las normas de acción. Lo cual nos permite fundamentar una ética, que se enfrenta con altura humana a los problemas políticos, económicos, ecológicos, jurídicos hodiernos, resultando especialmente rentable para construir *críticamente* una democracia política. La introducción ha corrido a cargo de Adela Cortina, catedrática de Filosofía Jurídica, Moral y Política en la Universidad de Valencia.

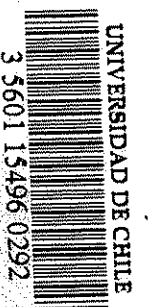
ISBN 84-7509-657-3



9 788475 096575

Teoría de la verdad y ética del discurso Karl-Otto Apel

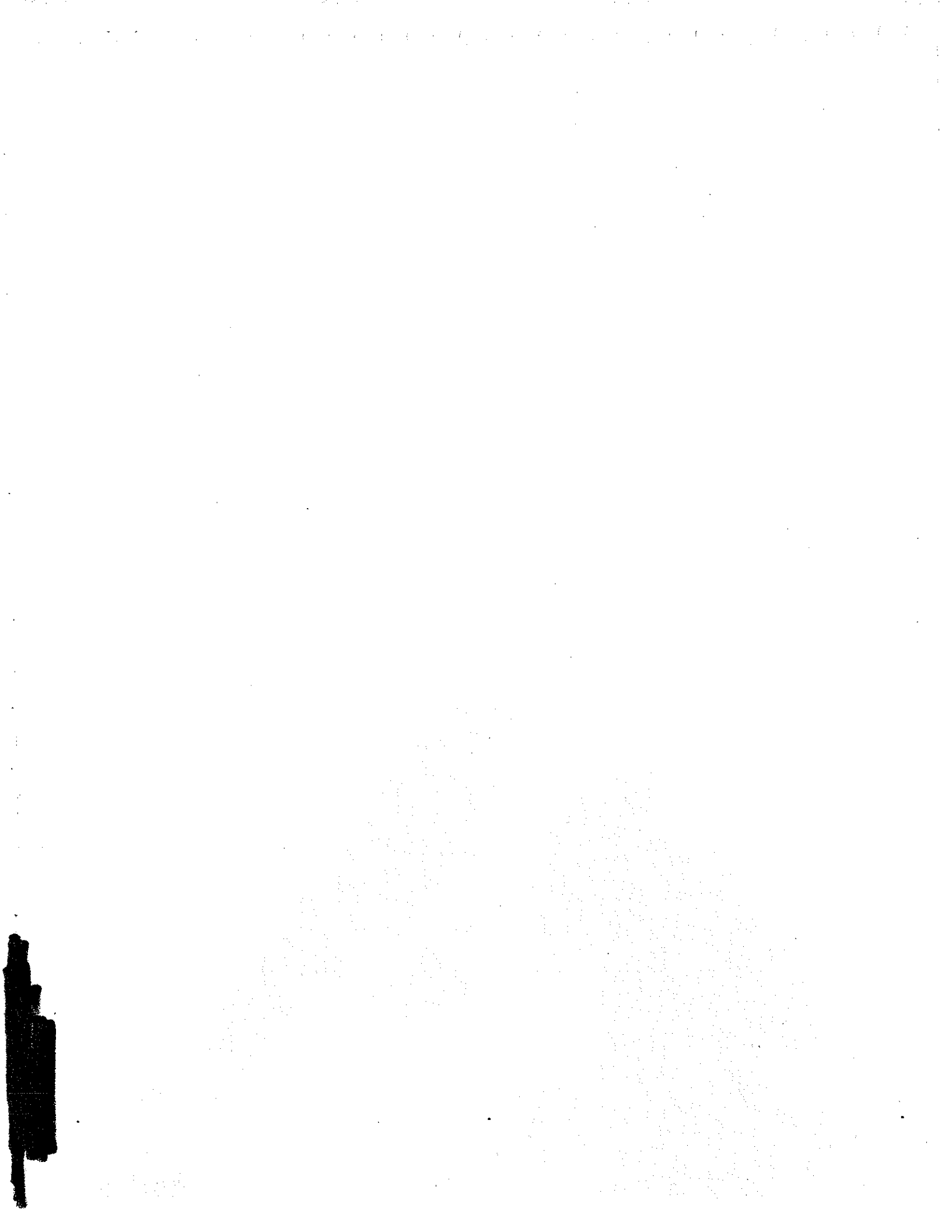
00264
Karl-Otto Apel
Teoría de la verdad
y ética del discurso
Introducción de Adela Cortina
Paidós / I.C.E. - U.A.B.



UNIVERSIDAD DE CHILE

Apel

Pensamiento Contemporáneo 15



PENSAMIENTO CONTEMPORANEO
Colección dirigida por Manuel Cruz

1. L. Wittgenstein, *Conferencia sobre ética*
2. J. Derrida, *La desconstrucción en las fronteras de la filosofía*
3. P.K. Feyerabend, *Límites de la ciencia*
4. J.F. Lyotard, *¿Por qué filosofar?*
5. A.C. Danto, *Historia y narración*
6. T.S. Kuhn, *¿Qué son las revoluciones científicas?*
7. M. Foucault, *Tecnologías del yo*
8. N. Luhmann, *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*
9. J. Rawls, *Sobre las libertades*
10. G. Vattimo, *La sociedad transparente*
11. R. Rorty, *El giro lingüístico*
12. G. Colli, *El libro de nuestra crisis*
13. K.-O. Apel, *Teoría de la verdad y ética del discurso*

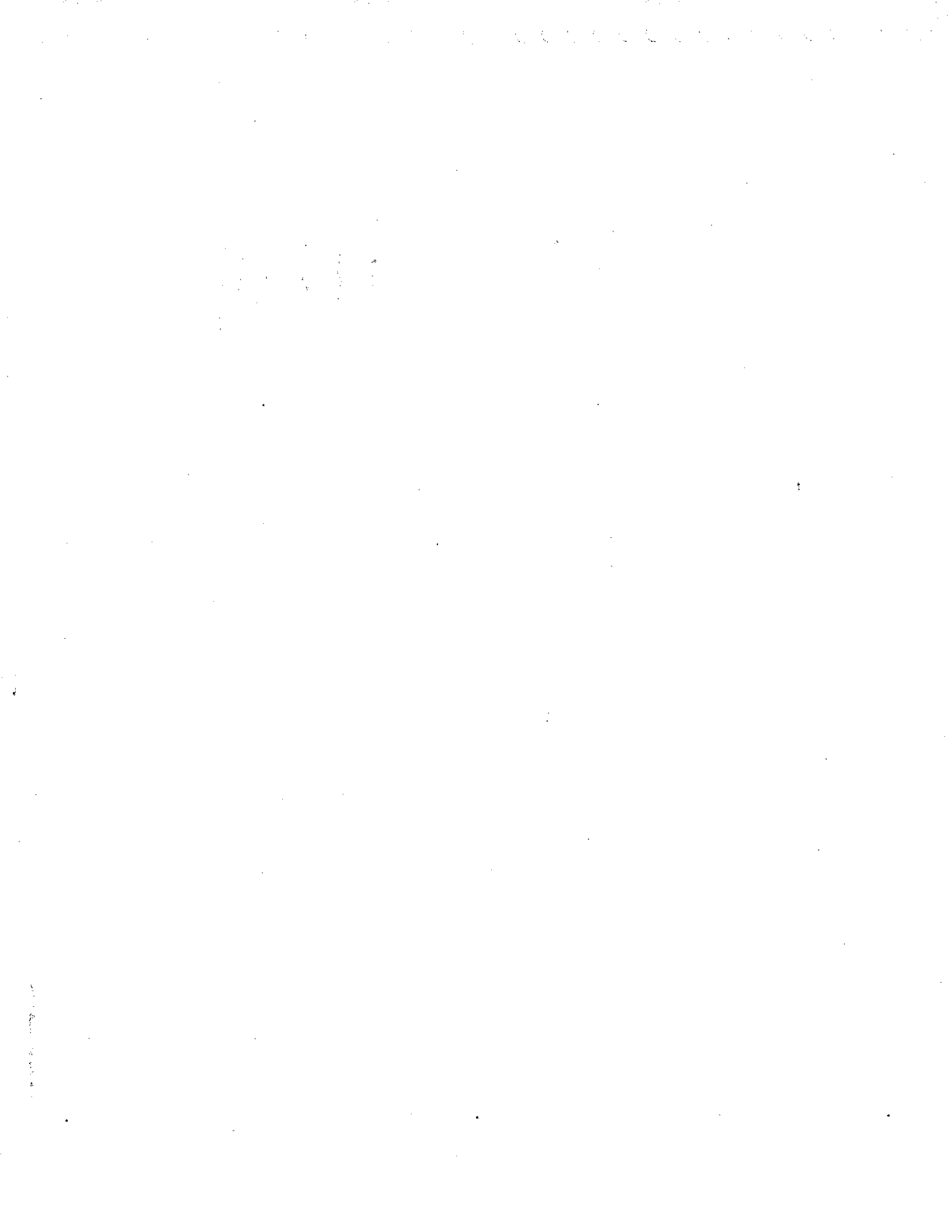
Karl-Otto Apel

Teoría de la verdad
y ética del discurso

Introducción de Adela Cortina



Ediciones Paidós
I.C.E. de la Universidad Autónoma de Barcelona
Barcelona - Buenos Aires - México



Título original: "Fallibilismus. Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung",

en *Philosophie und Begründung*
Publicado en alemán por Suhkamp, Frankfurt del Main y
Diskursethik als Verantwortungsethik: eine Postmetaphysische Transformation der Ethik Kants (inédito)

Traducción de Norberto Smilg

Cubierta de Mario Eskenazi y Pablo Martín

1.ª edición, 1991

Quedan rigurosamente prohibidas, sin la autorización escrita de los titulares del "Copyright", bajo las sanciones establecidas en las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la reprografía y el tratamiento informático, y la distribución de ejemplares de ella mediante alquiler o préstamo públicos.

© 1987 by Suhkamp, Frankfurt del Main
© Karl-Otto Apel
© de esta edición,
Ediciones Paidós Ibérica, S.A.,
Mariano Cubí, 92 - 08021 Barcelona, e
Instituto de Ciencias de la Educación,
de la Universidad Autónoma de Barcelona, 08193 Bellaterra

ISBN: 84-7509-657-3
Depósito Legal. B-5.493/1991

Impreso en Hurope, S.A.,
Recaredo, 2 - 08005 Barcelona

Impreso en España - Printed in Spain

SUMARIO

Introducción: Karl-Otto Apel. Verdad y responsabilidad. *Adela Cortina* 9

1. Un humanismo cuasitrenacentista 9
2. Hermenéutica crítica: que Auschwitz no se repita 14
3. Antropología del conocimiento como superación del positivismo 16
4. La transformación de la filosofía trascendental kantiana 19
5. Verdad y fundamentación última 22
6. Una ética dialógica de la responsabilidad 26

TEORIA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO

Fallibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última 37

- I. Exposición: ¿son compatibles los conceptos o posiciones que se mencionan en el título? 37
- II. La fundamentación del fallibilismo en Charles Peirce 39
- III. El fallibilismo y el problema de una teoría de la verdad criteriológicamente relevante 44
- IV. La teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso en tanto implicación metodológica de una teoría posibilista del conocimiento o de la ciencia 63
- V. Fundamentación última: compatible o incompatible con un principio del fallibilismo pleno de sentido 111
- VI. Fundamentación última: compatible o no con una teoría consensual de la verdad 137

La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant 147

I. La comprensión pragmático-transcendental de la ética del discurso 147

II. La ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia 159

KARL-OTTO APEL. VERDAD Y RESPONSABILIDAD



1. Un humanismo cuasirrenacentista

El 15 de marzo de 1922, en la ciudad alemana de Düsseldorf, nace Karl-Otto Apel, hoy profesor emérito de filosofía de la Universidad de Francfort. Su biografía intelectual viene jalonada por una vocación de historiador, nacida en los años del *Gymnasium*, por la decisiva experiencia de la segunda guerra mundial, por los estudios de historia, filosofía y germanística en la Universidad de Bonn y, más tarde, en los años de profesor universitario, por la paulatina elaboración de una propuesta filosófica, que de algún modo prolonga estas raíces y se encuadra en el marco de un humanismo cuasirrenacentista.

La vocación histórica, el interés por las lenguas, tanto clásicas como actuales, la preocupación filosófica, van conformando una personalidad marcada por el afán de saber para *comprender*, que cuaja bien pronto en un *pathos hermenéutico*. En la línea del humanismo renacentista todo interesa a Apel: la historia, las costumbres, los usos lingüísticos, las expresiones artísticas, las discusiones tecnológicas, los problemas políticos. Saber es un modo de formarse para comprender. Por eso las primeras reflexiones de nuestro autor toman el rumbo de la hermenéutica que le permite unir lenguaje, historia y filosofía, desde un punto de vista que cada vez será más pronunciadamente el filosófico, y además el filosófico enraizado en tradiciones continentales antes que anglosajonas. Hasta el punto de que para muchos de los que le conocemos, Apel encarna algo así como la idea platónica de filósofo: el hombre convencional, profesional y vitalmente, de que *la reflexión filosófica posee una especificidad* y que es menester mantenerla a

cualesquier precio, porque resulta una contribución *indispensable* para el saber y el obrar humanos.

Esa fidelidad insobornable a la especificidad de lo filosófico, en lo que se refiere al *método*, los *criterios de comprobación* y los *resultados* propios de la filosofía, es lo que le lleva a parecer poco flexible ante las conveniencias del momento, poco prudente y diplomático en tiempos de frialdad y relativismo, en los que suena excesivamente rotunda la pretensión de alcanzar una fundamentación última. Y, sin embargo, prosigue Apel manteniendo su posición, sin componendas, sin ceder a los ataques de los adversarios ni a los consejos de los amigos, como si repitiera aquella afirmación kantiana de *La metafísica de las costumbres*: «Pero como, objetivamente considerado, sólo puede haber una razón humana, tampoco puede haber muchas filosofías, es decir, sólo es posible un verdadero sistema de la misma según principios». ¹ Apel no intentará construir un sistema, pero sí una *propuesta filosófica propia*, organizada *arquitectónicamente*, desde la que intenta en publicaciones, conferencias, congresos, e incluso en las tertulias amistosas, hallar una respuesta específicamente filosófica para los problemas hodiernos.

Con el tiempo irá componiéndose tal propuesta de una *antropología del conocimiento*, una *hermenéutica* y una *pragmática trascendental*, una *semiótica* como filosofía primera, una *teoría de los tipos de racionalidad*, una *teoría consensual de la verdad* y una *ética discursiva*, que contempla, en su vertiente de aplicación, cuestiones políticas, económicas, ecológicas, deportivas y cuanto en la vida cotidiana demanda una respuesta normativa consensuable.

1. I. Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, 7 (Akademie-Textausgabe, VI, 207).

2. Apel expone su pensamiento preferentemente en artículos, que más tarde recoge en libros. En cuanto a estos últimos, la arquitectura descrita en el texto se contiene fundamentalmente en *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, 2 vols.; las cuestiones de fundamentación ética y de tipos de racionalidad en *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa, 1986; los problemas de ética aplicada en *Diskurs und Verant-*

En todo ello es deudor Apel.—podríamos decir— del conjunto de la filosofía occidental, porque rara es la tradición filosófica de occidente que no asume de algún modo nuestro autor. Pero sin duda ocupan un lugar de honor en su producción Kant, Heidegger y Wittgenstein, así como Peirce, G. H. Mead y Kohlberg; nombres a los que es menester añadir el de su amigo J. Habermas, con el que comparte buena parte de las propuestas *explícitamente*.

Este es el caso de la teoría consensual de la verdad, la pragmática formal y la ética discursiva; si bien es cierto que en la formulación de cada una de estas teorías existen divergencias entre ambos autores, que se han ido profundizando en los últimos tiempos.

En lo que respecta a la *teoría consensual de la verdad*, Apel defiende explícitamente—por ejemplo, en el primero de los artículos que presentamos en esta publicación— una teoría fenomenológica de la correspondencia, más exactamente, una teoría de la «evidencia de correspondencia» como parte indispensable de una teoría consensual de la verdad, de modo que se logre una mediación entre la evidencia referida a la conciencia y la intersubjetividad referida al lenguaje.

Por su parte, la *pragmática formal* toma en Habermas el nombre de pragmática universal, y en la filosofía de Apel el de pragmática trascendental, no sin razón. Habermas rehúsa utilizar en este título el adjetivo «trascendental» por temor a que los resultados de las ciencias sean hasta tal punto formalmente diversos de los de la filosofía que resulte imposible una colaboración entre ambos saberes, de suerte que llega a afirmar en ocasiones el carácter falible de los enunciados de su pragmática, en el sentido de que son hipótesis comprobables, al parecer, empíricamente. Apel, por su parte, señalará con su pragmática tras-

wortung, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, y la confrontación entre explicación y comprensión en *Die Erklären. Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979.

3. Véase también J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, Barcelona, Anthropos, 1988, págs. 332-338.

cidental la diferencia de *método*, de tipo de enunciados y de modo de comprobación entre la filosofía y las ciencias que, precisamente por ser diferentes pueden colaborar, cosa que no ocurriría si fueran idénticos.⁴

La filosofía utiliza el método trascendental, accede a enunciados universales, criticables y autocorregibles, pero no falibles, y recurre, como procedimiento de comprobación, a la *contradicción performativa* o *contradicción pragmática*, que supone una contradicción entre lo que se dice y lo que pragmáticamente se está suponiendo para que tenga sentido lo que se dice. Este procedimiento de comprobación, acuñado por Apel en estos términos y que constituye la clave de la pragmática formal, es también asumido por Habermas, aunque se mantiene en una posición ambigua, que Apel crítica agudamente. Habermas recurre a la contradicción performativa, pero también habla en ocasiones de comprobación empírica, mientras que Apel mantiene que el procedimiento de comprobación es la contradicción performativa y que su aplicación conduce a una fundamentación filosófica última, en la medida en que los presupuestos pragmáticos trascendentales de la argumentación son irrefutables, aunque autocorregibles.⁵

Por último, en lo que se refiere a la ética discursiva,⁶

4. K. O. Apel, «Normative Begründung der "Kritischen Theorie" durch Rekurs auf lebensweltliche Sittlichkeit? Ein transzendentalpragmatisch orientierter Versuch, mit Habermas gegen Habermas zu denken», en A. Honneth/Th. McCarthy/C. Offe/A. Wellmer, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1989, 15-65. Véase también A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, 1985, págs. 125 y sigs.; V. D. García-Marzá, *La ética discursiva*, Valencia, 1989.

5. Para la pragmática trascendental también W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Frankfurt/München, Alber, 1985; D. Böhler, *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewusstseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985; W. Kuhlmann/D. Böhler, *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982.

6. De exponer la ética discursiva y empezar a bosquejar sus límites me he ocupado en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, op. cit.*; *Ética mínima*, Madrid, Tecnos, 1986; «Ética discursiva»,

que ambos autores han elaborado conjuntamente, cabe recordar tres puntos de litigio fundamentales. En principio, Habermas señala la acción comunicativa como punto de partida en el proceso de fundamentación, mientras que Apel se pronuncia por la argumentación en torno a la posibilidad de fundamentación de lo moral;⁷ en segundo lugar, incide Apel en la necesidad de trabajar dos dimensiones como constitutivas de la ética —la dimensión de fundamentación (parte A) y la de aplicación (parte B)—,⁸ mientras Habermas reduce el papel de la ética a la fundamentación o justificación de normas; y, en tercer lugar, Habermas parece en los últimos tiempos buscar la racionalidad práctica en el mundo de la vida, aceptando un cierto retorno a la eticidad, que Apel repudia sin ambages.⁹

Son, pues, éstas diferencias de importancia entre estos dos autores que se cuentan hoy entre los más relevantes de la actualidad, diferencias que, según la propia confesión de uno y otro, dan fe del carácter eminentemente *filosófico* de Apel y de la tendencia *sociologizante* de Habermas, más propia de la Escuela de Frankfurt. En cualquier caso, la construcción del vasto edificio que hemos descrito tiene una historia, que empieza en el *pathos* hermenéutico cuasitrenacentista al que hemos aludido al comienzo.

En la línea de una *hermenéutica filosófica* empezará a esbozarse el pensamiento de nuestro autor, tras las huellas, entre otros, de Dilthey y Heidegger; de suerte que la reflexión apeliana sobre el lenguaje nunca se limitará al modelo del análisis anglosajón, aunque reconozca reiteradamente su deuda con Austin y Searle, sino que siempre conectará con el modelo fenomenológico-hermenéutico con-

en V. Camps (comp.), *Historia de la Ética*, Barcelona, Crítica, III, págs. 533-577.

7. W. Kuhlmann, «Acerca de la fundamentación de la ética del discurso», en K. O. Apel/A. Corina/J. De Zan/D. Michelini (comps.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, en prensa.

8. Apel introducirá subdivisiones en el artículo que en esta publicación presentamos.

9. K. O. Apel, «Normative Begründung der "Kritischen Theorie"»,

tinental, que arranca fundamentalmente de Humboldt. Sin embargo, la hermenéutica de Heidegger y también de Gadamer pronto se revelarán insuficientes.

Recuerdo en este sentido hace algunos años una visita al Museo del Prado. En un momento determinado se empareció Apel en un entusiasta discurso sobre la verdad del arte como *aletheia*, y la referencia a su, a la vez, admirado y denostado Heidegger resultó inevitable. Ciertamente la *Gelassenheit*, el desapasionamiento, la serenidad como actitud de espera pasiva son adecuados para comprender la verdad de la obra de arte que se descubre, pero no para las ciencias o la filosofía. Ciencia y filosofía necesitan con- tar con criterios para discernir el conocimiento válido, que no requirieren del hombre una actitud expectante de «dejar ser», sino una activa posición del *logos*. No sea cosa que la metafísica occidental haya olvidado el ser, por decirlo con Heidegger, y vaya ahora —en palabras de Apel— a olvidar también el *logos*. Y aquí el humanismo apeliano, que en su afán de saber para comprender hemos caracterizado como cuasitrenacentista, cobra ese tinte *ilustrado* *activo*, de quien no se contenta con la hermenéutica de Heidegger o Gadamer, sino que, consciente de la pregunta kantiana por la validez de los conocimientos, es en puridad hermenéutica crítica.

2. Hermenéutica crítica: que Auschwitz no se repita

No era el pueblo alemán que hizo la segunda guerra mundial un pueblo inculto, o más inculto que otros pueblos. Saturado de humillación, ebrio de su propia historia, creyéndose encarnación del espíritu del mundo, se lanzó a una contienda que, a sus ojos, no podía terminar sino en victoria. Nada había que razonar, nada que argumentar: bastaba para orientarse con ese sano sentir común del pueblo convenientemente interpretado, con las virtudes de la comunidad alemana.

Un pueblo que carece de la capacidad crítica que pro-

porciona la reflexión desde *principios universalistas*: un pueblo que no quiere argumentar de modo que sus argumentos sean también convincentes para los adversarios, ha perdido la iniciativa propia del *logos* para dirigir racionalmente la historia y está pasivamente a la espera de cualquier caudillo que sepa persuadirle. Hitler supo conectar con el «sano sentir» del pueblo que, orgulloso de su raza y de sus virtudes, parecía haber olvidado la capacidad de juicio moral universalista, expresada por Kant con mano maestra, para regresar a una eticidad prekantiana.¹⁰ Por eso era desaconsejable argumentar y fundamentar: basta con el sano sentir del pueblo.

La hermenéutica de Apel, por contra, opta —frente a Heidegger y Gadamer— por una línea crítica, que sitúa en el centro de la reflexión la pregunta clave de la filosofía kantiana: la pregunta por las condiciones de posibilidad de la validez del conocimiento, que es en definitiva la pregunta por el criterio de validez y por la fundamentación del conocimiento. Criterio y fundamento que, como es obvio, constituyen las claves de *cualquier* argumentación con sentido.

Fundamentación, universalismo, criterios y argumentación pretenden, pues, salvarnos precisamente del totalitarismo y del dogmatismo de lo irracional. Proporcionan al individuo el utillaje suficiente para tomar la *iniciativa*, para impedir ese expectante dejar ser a cualquier caudillo que conecte con la dimensión irracional del pueblo. Para impedir, en suma, que Auschwitz se repita.

Claro que esta reflexión de corte ético-político, así como figurada, va cobrando cuerpo poco a poco, porque si las primeras publicaciones de Apel datan de 1955, el primer trabajo explícitamente ético —«El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética»—

10. K. O. Apel, «¿Vuelta a la normalidad? ¿Podemos aprender algo especial de la catástrofe nacional? El problema del paso histórico (mundial) a la moral posconvencional desde la perspectiva específica alemana», en K. O. Apel/A. Cortina/J. De Zandt, *Michelini (comps.) op. cit.*

11. «El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamen-

ve la luz en 1973. Y es que el contacto con los francfortianos, concretamente con Marcuse y Habermas, espolea a Apel para dedicar explícitamente buena parte de su reflexión a cuestiones ético-políticas, siempre desde un compromiso claramente filosófico, que ve la contribución de la filosofía en la reflexión y la argumentación, no en la toma de postura ciega. De aquí surgirá con el tiempo esa ética discursiva o comunicativa, elaborada junto con Habermas, que hoy en día tiene una amplia difusión y cuenta con un buen número de colaboradores de diferentes países.

Sin embargo, esta elaboración específica en el ámbito de la razón práctica tiene sus raíces en los trabajos hermenéuticos y en una temprana *antropología del conocimiento*, que desgraciadamente nuestro autor ha dejado sólo en bosquejo, aunque constituye una de sus más interesantes aportaciones.¹² Ya en ella el interés hermenéutico en comprender, que es uno de los intereses antropológicos del conocimiento, abre esa dimensión de *intersubjetividad*, de relación entre sujetos —y no sólo entre sujeto y objeto— que exigirá como elemento *a priori* del saber el presupuesto de una comunidad de comunicación.

3. Antropología del conocimiento como superación del positivismo

La filosofía de Apel va naciendo de la guerra, de la polémica, que le entusiasma incluso en el ámbito personal. Y entre sus más enconados adversarios no hay duda de que se encuentran positivistas y neopositivistas, que tienen el mundo por un conjunto de cosas ligadas por leyes, como si la reflexión sobre las propias posibilidades de co-

tos de la ética. El problema de una fundamentación racional de la ética en la era de la ciencia», en *La transformación de la filosofía*, II, págs. 341-413.

12. Para la antropología del conocimiento de Apel véase J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, págs. 297-307.

nocer no fuera *conditio sine qua non* de la objetividad del conocimiento, por decirlo con Kant; como si no fuera necesaria —siguiendo a Heidegger— una suerte de analítica de la pre-estructura del comprender, en el caso de un ser como el *Dasein*, que no se enfrenta al mundo en una relación descomprometida y neutra sujeto-objeto, sino que es ya un «ser-en-el-mundo», para el que el mundo es una situación global, en la que puede participar mediante la comprensión lingüística del sentido y la acción; como si no hubiera tenido razón Scheler al afirmar, frente al positivismo de Comte, que las formas humanas de saber difieren según los impulsos cognoscitivos que llevan a ellas, de modo que siempre en la humanidad habrá una forma de saber técnica, una metafísica y un saber de salvación.¹³ Sean estos últimos los impulsos del saber, o sean más bien el técnico, el hermenéutico y el emancipatorio, como querrán Apel y Habermas, lo cierto es que, frente al positivismo, todo conocimiento viene presidido por un interés que es menester desentrañar.

En la línea de esta triple invitación, y en pugna con el neopositivismo, bosqueja Apel su antropología del conocimiento. Con ello amplía la tradición germánica de la antropología filosófica de Plessner y Scheler y también la heideggeriana que considera las estructuras humanas fundamentales en su función cuasi-trascendental, ampliándolas, en el caso del Apel, a una teoría de los intereses del conocimiento. A diferencia de los francfortianos, que oponen al neopositivismo una teoría crítica de la sociedad, y concretamente una teoría de la evolución social en el caso del Habermas de aquel tiempo,¹⁴ propone Apel una antropología del conocimiento.

Se presenta esta antropología como una ampliación de

13. M. Scheler, *Sociología del saber*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973, págs. 76-81. Véase también A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, págs. 89-92; *Crítica y utopía: la Escuela de Frankfurt*, Madrid, Cincel, 1985, págs. 115-119.

14. J. Habermas, *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1982, pág. 302.

la teoría del conocimiento tradicional, de tal modo que no sólo se descubran las condiciones para una representación del mundo unitaria y objetivamente válida para una «ciencia en general», sino todas las condiciones que posibilitan planteamientos con sentido. De ahí que no sólo tenga en cuenta el conjunto de categorías del *a priori* de la ciencia, sino también del *a priori* corporal del lenguaje, del *a priori* cognoscitivo práctico y los intereses del conocimiento; es decir, todas aquellas condiciones de posibilidad y validez del conocimiento, por las que se hace efectiva la mediación de la conciencia por la praxis.

Precisamente la doctrina de los intereses del conocimiento irá preparando el terreno de una hermenéutica, una pragmática, una semiótica y una ética críticas, en la medida en que el interés hermenéutico en el mutuo entendimiento y acuerdo se revela como *conditio sine qua non* también del ejercicio de los intereses técnico y emancipatorio en las ciencias de la naturaleza y en la crítica de la ideología; puesto que el mutuo entendimiento exige el presupuesto de una comunidad ilimitada de comunicación. Apel cree encontrar en el *a priori* de la comunidad ilimitada de comunicación «el criterio supremo de valoración para las ciencias hermenéuticas del acuerdo intersubjetivo y las ciencias sociales críticas». ¹⁵ De suerte que podemos decir que «la antropología del conocimiento es aquella parte de la filosofía de Apel que desvela las estructuras antropológicas que hacen posible el ejercicio complementario de la razón dialógica y la emancipación mediante sus pretensiones de verdad y libertad en la historia». ¹⁶ Estas pretensiones se recogerán también, oportunamente reelaboradas, en la pragmática trascendental y en la ética discursiva.

4. La transformación de la filosofía trascendental kantiana

Si, como ya hemos apuntado, el hilo conductor de la filosofía apeliana es el intento de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento válido, no es menos cierto que a este intento acompaña de modo inseparable el de evitar la aporía interna en que cae la filosofía kantiana al responderla introduciendo una separación tajante entre un mundo nouménico incognoscible y un cognoscible y conocido mundo fenoménico; doble perspectiva en la que en definitiva consiste el *idealismo trascendental*. La dificultad para eludir tal aporía estriba en el hecho de que Apel también hace uso del método trascendental, de la *reflexión trascendental*, por considerarlo como el método propio de la filosofía. El expediente para evitarla consistirá en recurrir, no a una filosofía de la conciencia, sino a una filosofía del lenguaje que ha asumido el giro pragmático, en la línea de la semiótica de C. S. Peirce. El gran interrogante es ahora la pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y la verdad de los enunciados, de modo que el *idealismo trascendental* de corte kantiano deja paso a un *realismo crítico del sentido*, la lógica trascendental de raigambre kantiana, a la *pragmática trascendental* que, como la semiótica de Peirce, tiene en cuenta la triple dimensión del signo. ¹⁷

No es, pues, extraño que el libro que dio a conocer por vez primera la filosofía de Apel en distintos países lleve por título *La transformación de la filosofía*, aunque hubiera sido más exacto titularlo «la transformación de la filosofía trascendental kantiana», porque tal metamorfosis describe una *filosofía trascendental de la conciencia* a una

15. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, pág. 141.

16. J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica*, pág. 304.

17. K. O. Apel, *Der Denkweg von Ch. S. Peirce*, Frankfurt, Suhrkamp, 1975; «De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental», en *La transformación de la filosofía*, II, págs. 149-169; A. Corina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, págs. 70-77.

pragmática trascendental del lenguaje es precisamente lo que se pretende.

El punto de partida de la reflexión no será ya los juicios sintéticos *a priori* de la física y las matemáticas o los imperativos como proposiciones prácticas sintéticas *a priori*, sino el hecho irrefutable del lenguaje, expresivo de la *intersubjetividad* humana. Aplicada a él la reflexión trascendental, importarán las condiciones de sentido y validez de los enunciados y las normas, es decir, sus condiciones de *racionalidad*, tema inveterado de la filosofía, que se lee ahora en los presupuestos pragmáticos del habla. Y por este camino, evitando lo que Apel llama «falacia abstractiva», en que incurrían cuantos prescindían de la dimensión pragmática del lenguaje y se contentaban con la sintáctica y la semántica, logramos, entre otras cosas, salvar el abismo abierto por Kant entre los dos mundos.

En efecto, como ya Peirce indicaba, todo conocimiento viene mediado por signos y ningún signo puede ejercer su función de representación para una conciencia sin un mundo real que tiene que pensarse como cognoscible. De modo que la distinción entre lo cognoscible y lo incognoscible carece de sentido, y sólo lo tiene la distinción entre lo ya conocido fácticamente por una comunidad finita de investigadores y lo que todavía puede ser conocido por una comunidad ilimitada en un proceso indefinido de conocimiento. Y puesto que no puede haber representación de algo sin una interpretación por parte de un intérprete real, la crítica del sentido exige suponer una comunidad ilimitada de investigadores, que dará cuenta de lo cognoscible en un proceso indefinido de conocimiento, y que garantiza la objetividad y verdad de lo acordado en los consensos fácticos mediante un *consenso ideal*, que funciona como *idea regulativa*.

Con estos presupuestos pragmáticos de la argumentación no sólo salvamos el abismo entre los dos mundos, sino que evitamos, al menos, otros dos lastres del kantismo: el solipsismo, inherente, según Apel, a toda filosofía de la conciencia, y la imposibilidad de aplicar la deducción trascendental en el ámbito práctico.

En efecto, la filosofía de la conciencia, en el sentido de Descartes, Kant o Husserl, es una filosofía *solipsista* en la medida en que se ve obligada a suponer otros «yoes», otros sujetos, desde la conciencia del propio yo, sin descubrir la intersubjetividad mediante reflexión trascendental. Por el contrario, el hecho del lenguaje, el hecho de la simple utilización de una regla, revela al usuario por reflexión trascendental su pertenencia a una comunidad de hablantes, de modo que el «yo pienso» kantiano puede sustituirse sin ambages por el «*nosotros argumentamos*».

Y en segundo lugar, la comunidad ilimitada, que era en la filosofía de Peirce una comunidad de investigadores, se transmuta en la pragmática trascendental en una comunidad ideal de argumentantes, que no sólo es un presupuesto pragmático del discurso teórico, preocupado por la verdad de los enunciados, sino también del discurso práctico, que se interroga por la corrección de las normas de acción. Lo cual nos permite superar la separación kantiana entre el punto supremo de la aperccepción trascendental —el «yo pienso»— y un mundo práctico —un «yo actúo»— para el que no cabe deducción trascendental en el mismo sentido en que cabe deducción de las categorías en el ámbito teórico.¹⁸ El sujeto trascendental kantiano es, pues, sustituido por un «nosotros argumentamos», por una intersubjetividad que representa el *punto supremo en la reflexión*.

Sin embargo, aunque la comunidad ideal de argumentación represente el nexo de unión entre el ámbito teórico y el práctico, esto no significa que los discursos teórico y práctico se identifiquen. Entre ellos existe una analogía, en la medida en que la pretensión de verdad de los enunciados es análoga a la pretensión de corrección de las normas morales y, por tanto, si la argumentación teórica tiene por sentido aducir buenas razones para acreditar la

18. K. O. Apel, «La ética del discurso como ética de la responsabilidad», en esta misma publicación; A. Cortina, «Estudio Preliminar» a I. Kant, *La Metafísica de las Costumbres*, XXVI-XXXI.

verdad de los enunciados, la argumentación práctica se propone aportar razones para mostrar la corrección de una norma de acción. No hay, pues, una verdad práctica, en sentido aristotélico,¹⁹ pero tampoco cabe decir con científicos y emotivistas que, puesto que sólo en el ámbito teórico cabe hablar de verdad, sólo en él cabe racionalidad. Muy al contrario: en el ámbito práctico se puede y debe argumentar, dar razones que permitan distinguir una norma meramente vigente de una válida.

Ateniéndonos a esta diferencia, y a pesar de la analogía entre las argumentaciones teórica y práctica, nos ha parecido conveniente presentar al lector en esta publicación dos trabajos de Apel, el primero de ellos referido preferentemente a la cuestión de la verdad y a la construcción de una pragmática trascendental; el segundo, expresivo del quehacer ético de nuestro autor. Como el mismo lector verá, separar tajantemente las cuestiones teóricas de las prácticas es imposible, porque la pragmática trascendental es la clave de la ética, pero a su vez el punto supremo de la reflexión trascendental viene constituido por una comunidad ideal de argumentación, orientada por un principio ético, presupuesto último del discurso teórico y práctico. Sin embargo, son dos campos analíticamente separables y el mismo Apel confiesa que son los dos ámbitos de investigación en los que hoy sigue trabajando. Por eso presentamos estos dos artículos, inéditos en castellano, y que cuentan entre los más representativos de la filosofía madura de nuestro autor.

5. Verdad y fundamentación última

«Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última» constituye la contribución de Apel a unas jornadas celebradas en junio de 1986 en el *Forum für Philosophie* de Bad Homburg acerca del problema de

19. *Ética a Nicómaco*, VI, 2.

la fundamentación. El título mismo del *papier* es sumamente expresivo del apeliano modo de hacer en el terreno de la pragmática trascendental, y el desarrollo no lo es menos. Si ya anteriormente hemos reseñado el gusto de Apel por la polémica, vemos que en este caso el contrincante es un antiguo adversario, con quien nuestro autor ya ha peleado otros combates: el racionalista crítico H. Albert, quien niega la posibilidad de fundamentar el conocimiento y la moral, y sustituye el principio racionalista clásico de razón suficiente por el de un falibilismo ilimitado.

Ya en «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje»²⁰ trató Apel de mostrar la inconsistencia del planteamiento de Albert y abunda ahora en ello recordando que el hecho de que algo sea criticable no significa que sea falible: por ello un falibilismo restringido, como el que Apel propone, se percata de que los presupuestos pragmáticos del lenguaje que no pueden negarse sin autocontradicción performativa ni intentar fundamentarse sin caer en *petitio principii*, son *criticables*, pero no falibles: pueden *autocontraherse* mediante reflexión en virtud de evidencias.

Sin embargo, en el caso del trabajo que presentamos, el número de «falibilistas» ha aumentado, porque Apel no polemiza sólo con Albert y los racionalistas críticos, sino también con Habermas. Habermas no ha defendido explícitamente un falibilismo irrestricto, pero sí afirma —como dijimos— el carácter hipotético de los principales enunciados de la pragmática formal y establece una analogía entre la comprobación de los enunciados pragmático-formales y la de la lingüística. Apel replicará distinguiendo claramente entre una comprobación empírica, que toma el uso como criterio de validez, y un principio pragmático trascendental de no-autocontradicción performativa como

20. *Estudios filosóficos*, n. 102 (1987), págs. 251-301. En alemán se publica en 1976. Sobre la polémica Albert-Apel acerca del fundamento véase J. Nicolás, «¿Relativismo o trascendentalidad histórica?», en el número de *Estudios filosóficos* que acabamos de citar, págs. 209-229.

criterio lógico trascendental de validez. La comprobación que realizamos mediante reflexión trascendental, propia de la filosofía frente a la comprobación empírica, nos conduce a una fundamentación última, que consiste en afirmar la irrefutabilidad de las presuposiciones necesarias de la argumentación.

Permanece, pues, fiel Apel a su antigua idea de una pragmática trascendental que, aun partiendo del modo científico de investigar, muestra por reflexión trascendental cómo la relación entre sujeto y objeto no se produce sin una relación entre sujetos que deben entenderse, es decir, sin una relación hermenéutica, ni sin una relación ética entre ellos, urgida por un principio ético. Porque cualquier sujeto que argumenta en serio acerca de la verdad de enunciados reconoce contrafacticamente una comunidad ideal de argumentantes, ante la que está dispuesto a aportar las razones que avalan la verdad del enunciado; de modo que reconoce el derecho de todo interlocutor real o virtual a la discusión. El mismo quehacer científico exige, pues, el reconocimiento de una relación hermenéutica y ética entre los sujetos, pero para descubrir tales relaciones es menester reflexionar trascendentalmente desde la triple dimensión del signo, porque sólo en el nivel pragmático es posible descubrir tales presupuestos de la argumentación.

La teoría de la verdad como consenso se encuadra en esta pragmática trascendental, porque en definitiva «verdadero» es en principio un enunciado para un usuario cuando cree que cualquier otro sujeto racional estaría dispuesto a asignar el mismo predicado al sujeto. Y en esto tiene razón Rorty: en que pensamos la verdad, no en relación con un mundo separado de ideas, no como «conformidad» con ideas trascendentes, sino como aquello que podría ser defendido ante un conjunto de interlocutores y aceptado por ellos. La diferencia entre Rorty y la teoría consensual de Apel consiste, no sólo en que el primero nada quiere saber de fundamentación, y menos última, sino también en que Rorty señala como interlocutores posibles a los que comparten una misma tradición y lenguaje, por aquello

de tomar en serio la contingencia del *ubi*, mientras que Apel —y también Habermas— tienen por interlocutores a todos los seres dotados de competencia comunicativa, por que piensan, con toda razón, que con cualquiera de ellos creemos posible un entendimiento.

Ciertamente, es importante tomarse en serio la contingencia, como quiere Rorty, aunque él no debería hacerlo ya que pide, por otra parte, no tomarse las cosas en serio sino instaurar la frivolidad como principio. Pero, en cualquier caso, tomarse en serio la contingencia significa —a mi entender— hablar desde unas tradiciones y formas de vida determinadas, pero no sólo para ellas. Cualquiera ser dotado de competencia comunicativa sabe que podría entenderse y ser capaz de llegar a un acuerdo con cualquier otro ser dotado de la misma competencia; de modo que la posibilidad de entendimiento y acuerdo sobrepasa toda frontera de tradición y contexto y llega a cuantos poseen competencia comunicativa. Nos enfrentamos, pues, desde esta perspectiva a contextualismos hodiernos à la Rorty, que no se toman la contingencia suficientemente en serio.

Pero si éste es el marco de la pragmática apeliana, que sigue manteniéndose en «Falibilismo», también en este artículo permanece la idea de que el consenso ideal es una idea regulativa que, a diferencia de las ideas regulativas kantianas, es un presupuesto pragmático contrafáctico, como también la convicción —frente a Habermas en este caso— de que la *evidencia fenoménica* puede constituir un criterio de verdad.

Como dijimos, éste es uno de los puntos de litigio entre nuestros autores, litigio que viene endureciéndose con el tiempo y que se expone con claridad en «Falibilismo»: en la línea de la fenomenología phaneroscópica de Peirce pretende Apel complementar la teoría consensual de la verdad, incluyendo la evidencia fenoménica en la formación discursiva del consenso, de modo que el *a priori* constitutivo de la experiencia no queda desligado del *a priori* reflexivo de la validez del discurso argumentativo. De lo contrario, la teoría discursiva de la verdad no se distinguiría

de la coherencial. La verdad como coherencia está referida, predominantemente al menos, al ámbito lógico, y la evidencia de la experiencia está basada en el encuentro con el ser-así de la realidad. Ambas quedan, pues, mediadas en la propuesta apeliana.²¹

6. Una ética dialógica de la responsabilidad

En el campo práctico como en el teórico se propone Apel rememorar las hazañas del trascendentalismo kantiano, pero evitando el monologismo en que —a su juicio— Kant incurrió, así como la célebre separación de los dos mundos. Entre otras razones, porque las críticas hegelianas a la «moralidad» kantiana no andaban desencaminadas, si bien la solución de Hegel no resultó precisamente satisfactoria, ya que la propuesta de encarnar *principios universales* en un *ethos concreto* está llamada al fracaso por la naturaleza de la cosa misma. De ahí que los actuales defensores de la «eticidad» hegeliana más parezcan haber retrocedido en la línea kohbergiana del desarrollo de la conciencia moral hacia una etapa convencional, que haber superado el posconvencionalismo kantiano.²²

Pero, sea de los hegelianos lo que fuere, que ése es problema suyo, piensa Apel que Hegel tenía razón al criticar al imperativo kantiano por abstracto, por monológico y por desprecupado de las consecuencias de aplicar las má-

21. J. Comill en *El crepúsculo de la metafísica* plantea a este respecto la posibilidad de convergencia entre Husserl, Peirce, Apel y Zubiri. Véanse págs. 332-338.

22. Para el planteamiento ético de Apel, además de mis libros *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria* y *Ética mínima*, véase J. Muguerza, «Razón utopía y disutopía», en *Doxa*, 3 (1986), págs. 159-190; R. Mancini, *Linguaggio e Ética*, Génova, Marietti, 1988; S. Petruccianni, *Ética dell'argomentazione*, Génova, Marietti, 1988; K. O. Apel y otros, *Ética in dialogo* (a cargo de Teresa Bartolomei y Marina Callini), Génova, Marietti, 1990; A. De Zan, «Karl Otto Apel y el problema de la fundamentación de la ética en la época de la ciencia», en *Stromata* (1986), págs. 159-209.

ximas, lujó que una ética de la responsabilidad no se puede permitir.

Por eso, aun construyendo la ética discursiva como una ética *formal* —o *procedimental*—, *universalista*, *deontológica* —en cuanto preocupada por las normas— y *cognitiva*, en lo cual la paternidad kantiana es expresamente *visita*, en lo cual la paternidad kantiana es expresamente reconocida, trata el hijo de superar las limitaciones del padre. De ahí que se proponga atender a las consecuencias de las acciones siguiendo los consejos de la ética werberiana de la responsabilidad frente a la kantiana de la intención: partir del *factum* de la argumentación, expresivo —como dijimos— de la intersubjetividad, de modo que el reconocimiento recíproco de los interlocutores es la categoría clave, y, a través de la lógica del discurso práctico, hacer del «nosotros argumentamos» de una comunidad ideal el punto supremo de la reflexión. Y es que la pragmática trascendental nos ha mostrado esa relación «sujeto-sujeto» en la que ya siempre somos, nos ha mostrado que la razón humana es en diálogo, no en monólogo. Aser-tó socrático, si los hay, con el que señalamos la rancia nobleza de nuestra ética, que arranca del dialogicismo crítico y se va fortaleciendo con el correr del tiempo en las sucesivas tradiciones dialógicas. Desde ellas podemos decir que la razón humana es dialógica, pero no sólo para ellas, sino para todos los seres dotados de competencia comunicativa.

Con tales trazos hemos esbozado la semblanza de una ética dialógica, que pone en manos de los diálogos concretos la decisión sobre la corrección de las normas. ¿Quiénes deben dialogar? O, en caso de que no puedan hacerlo directamente, ¿quiénes deben ser tenidos en cuenta en el diálogo y en el acuerdo final? Todos los afectados por las normas que se cuestionen —es la respuesta de nuestra ética—, porque todos los interlocutores virtuales han de reconocerse como personas, legitimadas para participar. ¿En qué condiciones debe llevarse a cabo el diálogo? En condiciones de simetría —es la nueva contestación—, porque todos tienen igual derecho a participar.

De ahí que el principio de la ética discursiva, que viene recogido en el artículo ético que presentamos en esta publicación en versión habermasiana, dice en su versión apeliana lo siguiente:

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.²³

Que una formulación semejante haga del concepto kantiano de persona el centro de la reflexión ética; que a partir de él sea posible contruir una teoría de los derechos humanos,²⁴ no son sospechas gratuitas. Como tampoco que un tal principio resulta óptimo como fundamento ético de una democracia, a mi modo de ver, participativa.²⁵ Cosa no extraña en estos tiempos en los que, como decía Aranguren²⁶ más cuidada está por rawlsianos, rortyanos, comunitarios, utilitaristas y dialógicos la ética intersubjetiva que la intrasubjetiva, y muy especialmente la intersubjetividad jurídico-política. Sin duda las instituciones democráticas llevan entrañada en su seno nuestra ética, al menos en cuanto a los conceptos que les prestan legitimidad, aunque el funcionamiento de tales instituciones diste mucho de concordar con los conceptos.

23. K. O. Apel, *La transformación de la filosofía*, II, 380.

24. A. Cortina, «Pragmática formal y derechos humanos», en J. Muguera y otros, *El fundamento de los derechos humanos* (ed. preparada por G. Peces-Barba), Madrid, Debate, 1989, págs. 125-135.

25. La conexión entre ética discursiva y democracia es tratada por los colaboradores del colectivo *ética comunicativa y democracia*, citado en notas 7 y 10. Desde las perspectivas alemana, argentina y española participan en él K. O. Apel, J. Habermas, A. Wellmer, W. Kuhlamm, A. Honneth, J. De Zan, R. Mallandi, D. Michelini, J. L. Aranguren, J. Muguera, V. Camps, A. Cortina. El trabajo de J. Muguera «¿Una nueva aventura del Barón Münchhausen?» se refiere específicamente a la posición de Apel.

26. J. L. Aranguren, prólogo de A. Cortina, *Ética mínima*, pág. 15.

Como es lógico, nuestra ética, que empezó a gestarse en 1973, con «El a priori de la comunidad de comunicación», ha recibido desde entonces, y a lo largo de toda su elaboración, múltiples críticas, venidas de diversos frentes. Entre otras razones, porque es una oferta constructiva, positiva, en tiempos de posiciones tan ambiguas que, por eso mismo, se inmunizan frente a la crítica. No hay dogmatismo mayor que el de la oscuridad y la ambigüedad, porque pocos se atreverán a objetar lo ininteligible.

Nuestra ética es propositiva y se ve atacada por racionalistas críticos, incapaces de reconstruir una específica racionalidad práctica,²⁷ por emotivistas, atrapados en el irracionalismo subjetivista del «Yo lo apruebo, apruébelo usted también»;²⁸ contextualistas que, al parecer, ven en la universalidad un abandono de la solidaridad con el propio contexto; hegelianos, beatos de la «moralidad» reactivada en sus respectivos estados, conformados, por tanto, con ella, como si la exigencia ética no pugnara siempre por escapar de la estrechez del contexto concreto; posmodernos, empeñados en destruir no sé qué razón total.

Sin embargo, con ser éstas críticas importantes, como también las que se dirigen hacia la teoría consensual de lo verdadero y lo correcto,²⁹ se está mostrando Apel especialmente sensible en los últimos tiempos a las críticas surgidas de su propio círculo, a las críticas de quienes, aun teniendo a la ética discursiva por la más adecuada actualmente, vemos en su seno dificultades aun no resueltas... Por eso hemos creído conveniente presentar este trabajo ético totalmente reciente —cuando escribo estas líneas todavía está inédito en alemán—, que continúa la línea trazada en «El a priori», en *Estudios éticos* y en *Diskurs*

27. V. D. García-Marzá, «El racionalismo crítico como racionalidad práctica», en *Estudios filosóficos*, n. 102 (1987), págs. 301-325.

28. Que el emotivismo es la ética social de nuestro tiempo es la tesis defendida por A. MacIntyre en los primeros capítulos de *Tras la Virtud*, Barcelona, Crítica, 1987.

29. A. Wellmer, *Ethik und Dialog*, Francfort, Suhrkamp, 1986, especialmente cap. 2.

und *Verantwortung*, resaltando dos aspectos: la superioridad de la ética discursiva frente a la kantiana, en el sentido de que supone su superación, y el hecho de que tal superación puede llevarse a cabo sin tener por ello que lamentar pérdidas en comparación con la ética de Kant. Las ganancias son las que hasta este momento venimos comentando: es posible una fundamentación última de la ley moral, un acceso trascendental a la intersubjetividad, a la relación entre sujetos, sin tener que recurrir a un reino de los fines, como también nos capacita nuestra ética para realizar la intersubjetividad por medios dialógicos, y para atender a las demandas propias de una ética de la responsabilidad.

Sin embargo, algunos —entre los que me cuento— no creen que tales ganancias se realicen sin pérdidas o, al menos, con tanta facilidad como Apel parece suponer. Por ello el trabajo que nos ocupa destaca nuevamente la textura y méritos de la ética discursiva y además trata de responder a algunas preguntas surgidas del propio círculo de tal ética, preguntas de las que, por ir terminando esta presentación del pensamiento apeliano, quisiera destacar dos. La primera la he oído formular, la segunda la he planteado yo misma.

En principio, la ética apeliana se presenta como una ética posweberiana de la responsabilidad, lo cual significa que reconoce a todo ser dotado de competencia comunicativa como inserto en dos comunidades: una *real*, en la que nace de modo contingente, en la que se socializa y que constituye su comunidad histórica, y una *comunidad ideal*, anticipada contrafacticamente en toda argumentación con sentido; un kantiano —dirá Apel—, que en el ámbito moral prescinde de las contingencias históricas, pondrá desde su ética de la intención actuar según las máximas que queríamos para un posible reino de los fines, para una comunidad ideal. Pero esto —proseguirá Apel— es *utopismo*, porque si un individuo responsable de un grupo actúa según tales reglas, cuando nadie le garantiza que los demás vayan a hacerlo también, puede llevar el grupo

al desastre; una ética posweberiana de la responsabilidad exige moralmente, por contra, *conservar* la comunidad real, con medios estratégicos si es preciso, con el fin de ir poniendo las condiciones para que un día podamos actuar según las reglas de la comunidad ideal sin poner en juego la conservación de la real.

Más allá del utopismo y el pragmatismo recobramos la afirmación de Peirce: «El idealismo sin materialismo está vacío, el materialismo sin idealismo es ciego».

Esto exige, sin duda, complementar el principio de la ética discursiva con un principio que ordena conservar la comunidad real, y así lo viene admitiendo Apel sin problemas.³⁰ Sin embargo, ¿puede hacerse esto tan limpiamente? ¿Está incluido en el principio ético de la pragmática trascendental el principio de la conservación? A esta pregunta intenta responder Apel en el artículo que ofrecemos; si satisfactoriamente o no, júzguelo el lector, como también a la siguiente, que yo misma he planteado.

Creo la ética discursiva superar a Kant, entre otras cosas, porque éste proponía comprobar monológicamente, mediante el test del imperativo, si una máxima podía convertirse en ley moral, es decir, si todos los seres racionales podrían quererla, mientras que nuestra ética exige comprobar dialógicamente la corrección de las normas. Pasa con Hegel del yo al nosotros y, en vez de experimentos mentales monológicos a la Kant, exige establecer diálogos reales para comprobar si realmente concordamos. La idea de voluntad racional, de «lo que todos podrían querer», se comprueba mediante diálogos reales.

Plenso yo, sin embargo (y me sé incluida en los «kantianos ortodoxos» a que se alude en el texto), que si de normas *morales* se trata, —no jurídicas o políticas—, no supera nuestra ética a la kantiana. Sólo en el sentido, como dice Wellmer, de que obliga a dialogar para aclarar la propia posición, pero no en el de que el principio kantiano

30. K. O. Apel, «¿límites de la ética discursiva?», en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, págs. 233-264.

de la autonomía de la voluntad pueda sustituirse por el de la ética discursiva. Porque para comprobar si una norma es moralmente correcta, un sujeto dialogará cuanto deese y pueda, pero para tomar una decisión tendrá que atenderse o bien a lo que su *comunidad fáctica* acuerde —cosa que hará sin que estén presentes todos los afectados, en condiciones de asimetría, por mayoría, etc.—, o bien a lo que él piensa que de modo unánime acordaría una *comunidad ideal* de seres racionales, exenta de las limitaciones mencionadas.

Ciertamente, en el modelo *político* democrático, el individuo se atiende a los acuerdos fácticos, aunque ya en él mismo funcionan una serie de correctivos (respeto a los derechos individuales, a las minorías, desobediencia civil), pero, ¿puede ser fundamento de *exigibilidad moral* haber obtenido algo por un consenso fáctico, aun con múltiples correctivos? ¿Se encuentra un individuo *moralmente obligado* a cumplir una norma por haber sido fácticamente consensuada?

A mi modo de ver, la verdad del asunto es que, tras haber dialogado cuanto desee y pueda, el sujeto realiza un experimento mental para formarse su juicio moral, y se pregunta qué desearían realmente sus interlocutores en lo que él considera condiciones de racionalidad, es decir, en una comunidad ideal o en un reino de los fines. Pero eso es Kant, a la postre, y ahí radica el fundamento de una *autonomía individual, que no puede perderse sin que se disuelva la moral*. Si la respuesta apeliana del texto resulta satisfactoria o no, juzguelo el lector. Yo para mí pienso que es hora de pasar a construir la *ética intrasubjetiva*, de pasar a reconstruir al sujeto humano autónomo, sin el que tal vez pueda haber derecho o política obligadas por sanciones, pero en ningún caso puede haber moral.

Ahora bien, para acceder a ese sujeto autónomo de un modo realista es menester partir de su inserción lingüística en el mundo, expresiva de esa intersubjetividad en la

que ya siempre es y que le pide solidaridad, y desde ella reconstruir los rasgos de esos individuos autónomos, sujetos de derechos, acreedores a dignidad, por los que sigue habiendo moral.

ADELA CORTINA
Universidad de Valencia

el sentido semántico-pragmático de la verdad mediante la idea reguladora de un acuerdo, último y sobre el que ya no se discute más, de una comunidad ilimitada de investigadores. (Aquí, quisiera hacer valer, frente a la concepción de Popper, el carácter idénticamente originario de la teoría del falibilismo y la del consenso en el sentido de Charles Peirce, fundador de ambas concepciones.) El concepto de falibilismo, así como el discurso con sentido acerca del consenso o la disensión fundados, implican también, en mi opinión, que hay *presupuestos* de este uso del concepto acerca de los cuales no se puede dudar: con otras palabras, baremos o condiciones normativas de posibilidad de la duda, la crítica y la refutación, en el sentido de una *fundamentación última pragmático-transcendental* de la teoría del conocimiento y de la ciencia. Si se puede mostrar finalmente que hay presupuestos indiscutibles no sólo para la ciencia sino para toda argumentación falible y al tiempo susceptible de consenso y, por tanto, para todo pensamiento con pretensión de validez, entonces resulta, a mi juicio que, en general, es posible una fundamentación última pragmático-transcendental de la filosofía.

En la planificación de mi estrategia de argumentación puedo aprovechar la circunstancia de que a la relación sistémica de explicación e implicación que yo he afirmado entre los tres conceptos tematizados corresponde exactamente también una dialéctica histórica de su descubrimiento: así, en primer lugar, Charles Peirce formuló el principio del *falibilismo* de la ciencia empírica en un contexto en el que, a la vez, ha fundamentado la teoría metodológicamente relevante de la verdad como consenso, considerándola como implicación de una teoría falibilista de la ciencia. Más tarde, —después de que Karl Popper renovara el principio del falibilismo— yo mismo propuse el *principio pragmático-transcendental de la fundamentación última* como respuesta a la pregunta por las condiciones necesarias de posibilidad de la duda válida y también de

la ciencia falibilista.¹ A continuación quiero reconstruir también la problemática al hilo de la gradación de esta dialéctica histórica.

II. La fundamentación del falibilismo en Charles Peirce

Charles Peirce introdujo explícitamente el principio del *falibilismo* por primera vez en 1897, en un artículo titulado «Fallibilism, Continuity and Evolution», aunque ya lo había defendido previamente en su «Logic of Inquiry». Como indica el título del artículo citado, el contexto del principio del falibilismo —de forma parecida a como ocurre en Popper— está formado por una teoría *evolutiva* del saber y por una teoría cosmológica de la evolución comprendida análogamente. Así se indica en Peirce —igual que después en Popper— que no hay que entender el principio *falibilista* como una variante del escepticismo, sino como complemento del «meliorismo» en conexión con el contexto de una teoría del perfeccionamiento a largo plazo de nuestro saber empírico. En este contexto el falibilismo se infiere de dos reflexiones, de las que sólo una tiene su analogía en Popper:

1. Igual que posteriormente Popper, también Peirce hace valer que «un único experimento podría refutar absolutamente una hipótesis por importante que sea» y de aquí que nuestra estrategia investigadora debiera consistir en buscar conscientemente contraejemplos que falsen una teoría o hipótesis.² Pienso que las últimas concepciones

1. Véase K. O. Apel, «Das Problem der philosophischen Leitbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. (Versuch einer Metakritik des "Kritischen Rationalismus")», en Kanitscheider (comp.), *Metakritik und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976, págs. 55-82.

2. Ch. S. Peirce, *Collected Papers*, págs. 1141-1175. Para esto R. Heesbrake, *«Fallibilismus»*, en *Hist. Wörterbuch d. Philosophie*, vol. 2, págs. 894 y sigs. Véase también K. O. Apel, *Der Denkweg von Ch. S. Peirce*, Frankfurt, 1975, índice de materias.

3. Ch. S. Peirce, *op. cit.*, pág. 7206.

nes en teoría de la ciencia —tales como por ejemplo la de la dependencia de la teoría por parte también de los falsadores y la de la utilidad pragmática de aferrarse a teorías aun en los casos de exceso de anomalías, si es que no se dispone de alternativas— no han alterado seriamente el núcleo del falsacionismo de Peirce y Popper. Por eso el núcleo del falsacionismo metodológico podría ser correcto, pues no representa más que una prosecución metodológicamente consciente de la selección natural en el plano de la evolución del saber (como en el sentido de la máxima de Popper: dejemos que mueran teorías o hipótesis en lugar de hacerlo nosotros mismos). Las posibles críticas o correcciones de la teoría popperiana hechas por Kuhn, Lakatos, Sneed y Stegmüller⁴ podrían ser todas compatibles con el aspecto principal del falsacionismo.

2. Pero a diferencia de Popper, Peirce ha obtenido el principio del falibilismo no sólo desde el punto de vista de un examen casi seleccionista de la *validez* de las hipótesis, sino, además, desde la perspectiva de una teoría normativa, cuasi-trascendental de la *realización* de las hipótesis, en cierto modo en el *context of discovery*. Esto guarda relación con el hecho de que, para Peirce, el *falsacionismo* no asume la función —como en Popper— de ser una alterna —la única— al *inductivismo* o *verificacionismo*, sino que tiene su lugar en el contexto de una *lógica de la investigación* que comprende el proceso investigador como una estructura metódica de *razonamientos abductivos, deductivos e inductivos*. En este contexto, el falibilismo de todos los conocimientos sintéticos deriva de la siguiente circuntancia: el conocimiento sintético —como por ejemplo, los juicios perceptivos— se apoya para su realización en *razonamientos abductivos* y, respecto a su confirmación empírica, en *razonamientos inductivos*. Como estos dos tipos sintéticos de razonamiento no proporcionan una conclusión *obligatoria*, según Peirce, todo conocimiento sintético

4. Véase W. Diederich (comp.), *Theorien der Wissenschaftsgeschichte*, Frankfurt, Suhrkamp, 1974.

Peirce: falibilismo científico en el contexto de una lógica de la investigación
 Actividad de la ciencia
 investigación
 investigación
 abductivos, deductivos e inductivos

debe ser *fallible*. Esto quiere decir que cuando hemos de sostener como prácticamente «cierta» una convicción, por que basándonos en los criterios de que disponemos no podemos dudar con sentido de ella (una *paper doubt* no cuenta), también en este caso, podemos y debemos sostener, en el plano de la lógica de la investigación, una *reserva falibilista*, y no, ciertamente, en el sentido de que todos nuestros conocimientos, o la mayoría de ellos, pudieran ser falsos, sino en el sentido de que, considerados en su totalidad, algunos podrían ser falsos en tanto que resultan de razonamientos sintéticos.⁵

Desde la inclusión, que hemos bosquejado, del principio *falibilista* de Peirce en la *teoría del razonamiento sintético*, se hace comprensible que el principio peirceano, en lo que atañe al progreso del conocimiento, está vinculado *a priori* a ciertos postulados o ideas reguladoras. (El uso del término *a priori* en este contexto no carece de fundamento; pues, desde luego, Peirce no reconoce, a diferencia de Kant, una *deducción trascendental* de los «principios» de la ciencia natural, aunque sí —y hay que hacerlo notar— una *deducción trascendental de la validez a largo plazo de los procedimientos sintéticos de razonamiento*.)⁶ En Peirce, la conexión entre falibilismo y progreso del conocimiento no consiste sólo, como en Popper, en que se eliminen las hipótesis falsas, sino también en que se debe esperar *a priori* la *convergencia in the long run*, en el sentido de la *aproximación a la verdad*, de los razonamientos sintéticos concretos.

Peirce fundamenta este principio de convergencia mediante un argumento cuasi-trascendental o crítico del sentido: sin la presunción de la convergencia en la verdad de todos los razonamientos sintéticos, nuestros argumentos sobre ese particular no tienen ningún sentido. Solo podemos definir lo *real*, a diferencia de lo irreal, como lo *cog-*

5. Ch. S. Peirce: *op. cit.*, pág. 5498.

6. Ch. S. Peirce: *op. cit.*, págs. 5318-5356. Para ello Apel, *op. cit.* (en nota n. 2), págs. 95 y sigs.

Peirce: Ppo convergencia a la verdad

nosible in the long run sobre la base de la convergencia de los razonamientos.⁷ Peirce ilustra la posibilidad de esta convergencia con el ejemplo de la reconstrucción de un caso de asesinato partiendo de los razonamientos de un sordo y un ciego que pueden llegar, finalmente, al mismo resultado desde evidencias sensibles muy diferentes.⁸ Aquí se clarifica ya que el *realismo* de la teoría de la verdad, que constituye el trasfondo del *fallibilismo* en Peirce, no tiene el carácter de una hipótesis metafísica que no se puede fundamentar más, a diferencia del «realismo» de Popper, sino que se fundamenta en la misma lógica normativa de la investigación que —al menos en 1968-1969— debía proporcionar una «deducción trascendental» de los «fundamentos de validez» de los «procesos sintéticos de razonamiento», así como también del conocimiento por experiencia.⁹

Para Peirce, la probable convergencia de los razonamientos sintéticos de diferentes personas y desde distintas evidencias perceptivas no sólo representa la *posibilidad* del conocimiento progresivo de lo real; más bien, un conocimiento teórico completo o suficientemente profundo de lo real presupone, en principio, la *convergencia de los razonamientos sintéticos de todos los miembros de una comunidad ilimitada de investigadores*. Solo se puede comprender plenamente este postulado si se considera que, según Peirce, los razonamientos sintéticos de cara a la obtención abductiva de conocimiento y a la confirmación inductiva de las hipótesis están vinculados, por principio, con *procesos lingüísticos de interpretación*.¹⁰

7. Véase Apel, *op. cit.*, págs. 41 y sigs.

8. Ch. S. Peirce, *op. cit.*, 8, 12.

9. En mi opinión, esto es válido a pesar de que Peirce —de modo parecido a Popper— concliera posteriormente la metafísica como ciencia de las hipótesis globales. Por lo demás, para Peirce, la metafísica presupone, por su parte, la lógica normativa semiótica de la investigación, tal y como la concibió ya en 1868-1869 como resultado de una reconstrucción crítica de la lógica trascendental de Kant. Véase Apel, *op. cit.*, págs. 159 y sigs.

10. Para lo que sigue véase K. O. Apel, «Von Kant zu Peirce: Die

Así, por ejemplo, toda percepción de algo como algo tiene la estructura de un razonamiento abductivo inconsciente:

1. Premisa: eso de ahí... es tal y cual.
2. Premisa: lo que es tal y cual es, por lo general, un A.
3. Conclusión: luego, esto es, ciertamente, un A.

En un razonamiento de este tipo la *primera premisa* representa la *autodonación* (*Selbstigegebenheit*) no interpretada del fenómeno: eso que se puede, por ejemplo, fotografiar pero que aún no se puede pensar ni, por tanto, conocer, «como algo». En el mejor de los casos, se puede hacer de eso objeto de un «bautismo originario», en el sentido de Kripke, con la correspondiente definición indexical del nombre de pila; pero, a pesar de eso aún no se ha alcanzado su conocimiento como algo sino que sólo se ha hecho posible —evidentemente— una identificación que se puede transmitir.¹¹ Por el contrario, la *segunda premisa* presenta la *posible subsunción de una clase de fenómenos* por el uso convencional del lenguaje. El conocimiento por el uso convencional del lenguaje. El conocimiento, *qua percepción interpretativa de algo como algo*, en el sentido del *razonamiento abductivo*, es factible gracias a esta posible subsunción; por ejemplo, el juicio perceptivo es tal o menos seguro: «eso de ahí (o lo que parece tal o cual) es, tal vez, un arbusto (y no una piedra o un perro)». Ese mismo juicio perceptivo puede convertirse en punto de partida de un *razonamiento abductivo* —por ejemplo, en el sentido de una *explicación causal* del hecho percibido; o, también, en punto de partida de un *examen inductivo* — en virtud de las consecuencias experimentables sen-

semiotische Transformation der transzendentalen Logik», en ibid., Transformation der Philosophie, vol. II, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, págs. 157 y sigs. (trad. cast.: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985), así como también, del mismo autor: «Linguistic, Meaning and Intentionality», en G. Deledalle (comp.): *Sémiotique et Pragmatique* (de próxima aparición).

11. Véase S. Kripke, *Naming and Necessity*, Oxford, Basil Blackwell, 1980. También Apel, «Linguistic, Meaning...», *op. cit.*

siblemente y concluyes deductivamente del juicio perceptivo que se presupone correcto. (Si, por ejemplo, la sombra que hemos percibido en la oscuridad como un arbusto echa a correr de repente, entonces era, probablemente, un animal.) Ya ha quedado demostrado que el juicio perceptivo es *fallible*, en tanto que se apoyaba en un *razonamiento sintético*.

Hasta aquí, a grandes rasgos, he mencionado lo básico de la fundamentación peirceana del *fallibilismo/meliorismo* del conocimiento empírico de lo real en el marco de una teoría de los *razonamientos sintéticos de conocimiento* y de su *convergencia in the long run* que hay que postular. ¿Qué *teoría de la verdad* o, más exactamente, qué explicación del sentido de la verdad se puede coordinar con esta teoría fallibilista de la lógica de la investigación?

III. El fallibilismo y el problema de una teoría de la verdad criteriológicamente relevante

En cierto sentido, la teoría *realista* de la verdad como *correspondencia* no es sólo la intuición básica natural respecto a la verdad de los enunciados, sino que está puesta también por todas las teorías de la verdad como su *condición necesaria*, es decir, no sólo la presuponen aquellas teorías que —como en los casos de Aristóteles y Tomás de Aquino— comportan una *metafísica* y *epistemología realistas*, sino que también la presuponen los representantes de diferentes ontologías o/y epistemologías. Así, por ejemplo, Platón es el auténtico fundador de la *teoría de la correspondencia referida a la verdad de los enunciados*, a pesar de su *metafísica objetivo-idealista*; ¹² y, como es sabido, Kant ha explicado que podría concederse la validez de la teoría de la verdad como correspondencia en el sentido de una «explicación del nombre». ¹³ En el sen-

12. Véase Platón, *Sofista*, 240-242a y 263b.

13. Véase Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Lógica trascendental,

tido que hemos indicado vagamente aquí, el fallibilismo —y no sólo el de Popper, sino también el de Peirce— implica también una *teoría realista de la correspondencia* para la verdad de los enunciados. Pues, junto con la falibilidad del conocimiento, Peirce piensa, precisamente, la posibilidad del error de la realidad. Pero, con esta constatación, apenas se ha dicho nada acerca de la diferencia epistemológica —por ejemplo, criteriológicamente relevante— entre las teorías de la verdad que se han formado a lo largo de la historia (ni acerca de sus motivos), por ejemplo acerca de las diferencias y los motivos de las siguientes teorías que se diferencian de forma ideal:

1. Teorías clásicas de la correspondencia o adecuación, en sentido aristotélico.
2. Teoría de la evidencia, en el sentido de Descartes, Brentano o Husserl.
3. Teoría de la coherencia en el sentido de Hegel, del neohegelianismo británico o en el de Neurath o Rescher.
4. Teorías pragmáticas de la verdad en el sentido de James, Dewey o Rorty.
5. Teoría semántica de la correspondencia en el sentido de Tarski.
6. Formas postarskianas de la teoría realista de la correspondencia, por ejemplo Austin, Sellars o Popper.
7. Formas constructivistas de la teoría del consenso.
8. Formas pragmático-trascendentales de la teoría del consenso de procedencia peirceana.

(He omitido intencionadamente en esta lista la teoría de la «A-letheia» de Heidegger, porque finalmente fue revocada, por el propio autor, en tanto que *teoría de la verdad*, en favor de su función como teoría de la apertura epocal

del sentido que debe preceder a toda posible verdad o falsedad de un enunciado.)¹⁴

A continuación, se trata básicamente de destacar la diferencia, relevante epistemológica y metodológicamente, entre las dos teorías de la verdad coordinadas, hasta ahora, al *fallibilismo*: se trata de la diferencia entre la teoría pragmático-trascendental de la verdad como *consenso*, procedente de Peirce, y la teoría *metafísico-realista* de la verdad como *correspondencia*, rehabilitada por Popper. Para hacer comprensible esta diferencia, quisiera tomar postura muy brevemente ante tres puntos de la actual discusión sobre la verdad.

El primero de ellos concierne a las *dificultades* epistemológicas y metodológicas de la *clásica teoría metafísico-realista u ontológica* de la verdad como *correspondencia*. El segundo punto se refiere a la limitada *relevancia crítica* de la *teoría fenomenológica de la verdad* de Husserl. Finalmente, el tercer punto afecta al papel —para Popper manifestamente importante— de la *teoría semántica de la verdad* de Tarski, en el sentido de una *nueva fundamentación de la teoría de la correspondencia evitando las dificultades tradicionales*.

3.1. LAS APORÍAS DE LA TEORÍA METAFÍSICO-ONTOLÓGICA DE LA VERDAD COMO CORRESPONDENCIA

Las dificultades de la teoría clásica de la *adecuación o correspondencia* se pueden marcar de la forma más drástica a la luz de la diferencia poskantiana entre la *relación sujeto-objeto* del conocimiento y todas las *relaciones intramundanas sujeto-objeto*. En la teoría clásica de la adecuación, la coincidencia entre el entendimiento o el juicio, por una parte, y las cosas por la otra, se presenta como una *relación ontológica*, como una relación que, desde la vi-

sión poskantiana de una filosofía crítica de la conciencia, sólo puede ser pensada con una *relación intramundana sujeto-objeto*. Dicho con otras palabras: si se pregunta por el criterio de existencia de la supuesta coincidencia o adecuación, la respuesta debería darla propiamente un observador que pudiera colocarse fuera de la relación sujeto-objeto del conocimiento y que pudiera enjuiciarla como una relación entre objetos. Pero, lo que ha comprendido fundamentalmente la filosofía crítica de la conciencia frente a la metafísica prekantiana, es que aunque se supone ingenuamente tal enjuiciamiento *externo* de la relación de conocimiento sujeto-objeto, no puede ser realizado, por principio, de forma criteriológicamente relevante: todo intento de realizar el examen tiene que conducir a un *regressus ad infinitum*, pues, de hecho, el examen (de la existencia de la relación de adecuación) sólo puede realizarse mediante juicios que, a su vez, precisan de ese mismo examen. En resumen: nadie puede mirar tras el espejo de los fenómenos y nadie puede examinar la coincidencia —supuesta por la teoría *metafísica* de la correspondencia— entre los fenómenos que se representan o se piensan en los juicios y las cosas-en-sí.

3.2. LA LIMITADA RELEVANCIA CRITERIOLÓGICA DE LA TEORÍA FENOMENOLÓGICA DE LA VERDAD COMO EVIDENCIA (PARA LA CORRESPONDENCIA)

Ciertamente, en el marco de la filosofía trascendental de la conciencia hay una respuesta a esta aporía: una respuesta que evita por completo la suposición *metafísica* de una relación intramundana objetivable y examinable externamente de correspondencia y que, sin embargo, pone de relieve de una forma criteriológicamente relevante el sentido «empírico-realista» —que Kant también presuponeía como «concedido»— de la teoría de la correspondencia. Me refiero a la teoría fenomenológica de la verdad

14. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Tübinga, 1969, págs. 76 y sigs.

de Edmund Husserl.¹⁵ En ella ya no se trata de una *relación ontológica y externamente objetivable de correspondencia*, sino de la *relación de cumplimiento (Erfüllung)* examinable desde la *perspectiva del sujeto de conocimiento*, entre la intención noemática del juicio y la autodonación (*Selbstgegebenheit*) del fenómeno en cada caso. Un ejemplo que clarifica lo fundamental de esta posición podría ser el siguiente: primero formulé el juicio «La pared que hay detrás de mí es roja», después me vuelvo y constato: mi intención judicativa se ha visto cumplida por la *evidencia* que ha dado el *fenómeno*. Aquí, en una teoría fenomenológica de la verdad como *evidencia* está «superado», en cierto modo, lo básico de la teoría de la *correspondencia*.

Me parece que esta teoría satisface plenamente la condición de una teoría criteriológicamente relevante de la verdad como *Common-sense* en el «mundo de la vida» y en este sentido, muestra de hecho que —como ya se indicó antes— la teoría de la verdad como *correspondencia* contiene una intuición natural fundamental que se presupone en todas las teorías posibles de la verdad. Ciertamente, el funcionamiento no problemático de la teoría de Husserl en el discurso, presupone que todos los participantes en el discurso comparten la *interpretación lingüística* de los fenómenos del mundo de la vida, por lo que aquélla puede ser, obviamente, presupuesta. Esto se aclara inmediatamente si se imagina un fenómeno dado que se puede fotografiar, pero que no se puede interpretar como *algo*, en el sentido de un razonamiento abductivo y de una subunción lingüístico-conceptual correspondiente. Las personas que han visto el fenómeno, por ejemplo los participantes en una expedición científica, podrían referirse a la foto-

15. Véase E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, 2 vols. Parte II, cap. 5 (trad. cast.: *Investigaciones lógicas*, Madrid, Alianza, 1985). Para ello, E. Tugendhat, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, Berlin, 1967. Véase también K. O. Apel, «Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentales Semiotik», en M. Benedikt/R. Burger (comp.), *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Viena 1986, págs. 78-79.

grafía, totalmente en el sentido de la teoría del «cumplimiento» de Husserl y determinar una *coincidencia con la intención de su recuerdo*; pero no podrían decir de lo que se trata, porque falta precisamente la *interpretación lingüística de los fenómenos*, compartida como obvia en el mundo de la vida y, por eso, presupuesta como válida intersubjetivamente.

Este presupuesto, descubierto por el *linguistic-hermeneutic-turn* de la filosofía actual, no fue compartido en modo alguno por Husserl. De aquí que no valorara su teoría de la verdad como *evidencia* como una *teoría del Common sense del mundo de la vida*, en el sentido indicado. Más bien, y en tanto que último clásico de la filosofía trascendental de la conciencia y de su correspondiente *solipsismo metodico*, Husserl vio la *base indudable de certeza de la filosofía crítica* en la pura evidencia prelingüística de la autodonación de los fenómenos, sobre todo en la *evidencia apodictica* de la «esfera residual del ser» del *ego cogito* que sobrevive a toda *epoché*.

Precisamente contra eso —es decir, contra la ilusión de una evidencia *prelingüística*, considerada como *libre de teoría* y que sirva como base de la *fundamentación filosófica última*— se dirige, como es sabido, la filosofía actual que ha pasado por el *linguistic-hermeneutic-turn* y, en este contexto, también el «racionalismo crítico» de Popper y sus discípulos.

Ciertamente, hay que señalar que los *semantistas* y, a su modo, también los popperianos, han ido demasiado lejos en su repulsa de la evidencia fenoménica en el marco de la problemática de la fundamentación. Por ejemplo, no es correcto reducir la *evidencia* a un *sentimiento de evidencia* o *vivencia de certeza* sin ninguna función de fundamentación. Pues si la evidencia fenoménica sólo se puede hacer valer conjuntamente con la vivencia de certeza del sujeto que tiene conciencia de la percepción, entonces la evidencia fenoménica sensible, mediante una fotografía por ejemplo, puede ponerse a la larga en su momento *objetivo* de la *autodonación del fenómeno*, de modo que diferentes

sujetos de conciencia en diferentes momentos del tiempo puedan referirse a la misma evidencia perceptiva. A esto corresponde que la evidencia sólo se puede hacer patente como *mero sentimiento de evidencia* corrigiéndola con la evidencia fenoménica objetiva. Finalmente, el prejuicio *semiótico* contra la evidencia puede refutarse, también, semióticamente. Entre un juicio proposicional sin evidencia perceptiva y un *juicio perceptivo* existe una diferencia característica que se puede resaltar también semióticamente: a saber, sólo en el juicio perceptivo referido a la evidencia pueden y deben desempeñar su función los signos *indexicales* del lenguaje como «éste», «aquí», «ahora»; y sólo en él se pueden introducir ejemplarmente los predicados —mediante una carga «icónica» de su significado «simbólico», como diría Peirce—; por ejemplo, los predicados «colgar», «caer», «rojo», «verde» e, incluso, «redondo» o «triangular». Por eso es falso decir, como Neurath y Popper, que las proposiciones sólo se pueden fundamentar mediante proposiciones y que la evidencia del fenómeno no se debe tomar en consideración nada más que como *causa psicológica* y no como *fundamentación* de las conclusiones sobre «proposiciones-bases».¹⁶

Si pensamos en las fotografías no interpretadas de una expedición de descubrimiento como ejemplo de la *pura evidencia fenoménica*, se clarifica, en mi opinión, el siguiente punto: la *pura evidencia* del fenómeno representa ya totalmente un criterio de verdad, en el sentido de que ya puede confirmarse la pura correspondencia entre nuestra intencionalidad de conciencia y la cosa misma: la *Mind-to-world direction of fit*, como dice Searle.¹⁷ Pero, por el hecho de

que se dé tal confirmación de nuestro juicio por la evidencia fenoménica, no quedan garantizadas ni la *validez intersubjetiva* ni tampoco la *certeza infalible* de un *conocimiento de algo como algo*. Siguiendo a Peirce, se puede especificar muy bien la razón de esta carencia. Sin la interpretación lingüística adecuada al fenómeno en relación con un razonamiento abductivo, la pura evidencia fenoménica para la correspondencia del cumplimiento intencional no es todavía, en absoluto, una evidencia de *conocimiento*. (Según Peirce, se trata aquí de un caso de *Primaridad* [Erstheit], es decir, de un *ser-así sin relación* ni significado alguno. Incluso la *existencia* —a diferencia del *ser-así* como mera *posibilidad*— no está contenida como caso de *Segundidad* [Zweitheit] —donación del puro *ser-así* para una conciencia— en el fenómeno puro, sino que, evidentemente, está testimoniada por la percepción actual o por el recuerdo [y también por el uso de expresiones *indexicales* en el juicio perceptivo o de recuerdo]. Pero aún falta la interpretación lingüística del *ser-así* dado —o recordado— «como algo» como significado comunicable. Sólo ella constituye, desde la evidencia puramente fenomenológica —*phaneroscópica*— del *ser-así*, un caso de *Primaridad*, *Segundidad* y *Terceridad* (Dritttheit), es decir, de *evidencia de conocimiento*.

Pero incluso la *evidencia de conocimiento*, que normalmente —es decir, bajo el presupuesto de una interpretación lingüística públicamente participada del mundo de la vida— caracteriza a un juicio perceptivo, no es aún un criterio *suficiente* de verdad, dado que está sometida en todo momento a una posible *re-interpretación* en relación al progreso en el conocimiento.

Desde estas reflexiones se puede derivar ya, en mi opinión, la siguiente conclusión final respecto a la peculiaridad

16. Véase K. Popper, *Logik der Forschung*, Tübinga, 1969, pág. 71; y, especialmente, *Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1959, pág. 105 (trad. cast.: *Lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1973). Para criticarlo, P. Bernays, «Reflections on Popper's Epistemology», en *The Critical Approach to Science and Philosophy*, Londres, 1964, y A. Wellmer, *Methodologie als Erkenntnistheorie*, Frankfurt, 1967, págs. 156 y sigs. 17. Véase J. Searle, *Intentionality*, Cambridge Univ. Press 1983, págs. 8, 88 y 172 y sigs. Para una crítica, K. O. Apel, «Sprachliche Bedeutung

und Intentionalität. Das Verhältnis von Sprachapriori und Bewusstseinsapriori im Lichte einer transzendentalen Semiotik», en M. Benedikt/R. Bürger (comps.), *Bewusstsein, Sprache und Kunst*, Viena (en preparación).

dad de una teoría criteriologicamente relevante de la verdad: dicha teoría debe tener en cuenta claramente la armonía entre la *evidencia* que se debe desempeñar mentalmente *para la correspondencia* y la *interpretación lingüística* intersubjetivamente vinculante en el contexto de *razonamientos de conocimiento sintéticos y falibles*. Esto apunta en la dirección de una teoría de la verdad fundada semióticamente que debe contemplar —al menos en el juicio perceptivo— tres diferentes funciones signícas: la función *indexical* de palabras como «esto», «aquí», «yo», «tú», etc., que hacen recaer nuestra atención, también lingüística, en los fenómenos dados; una función —que Peirce llama *icónica*— que puede representar el ser-así de los fenómenos con la introducción ejemplar de predicados, de modo que se establece en la conciencia un cierto modelo para el uso adecuado del predicado; y, finalmente, una *función simbólica* de signos conceptuales que garantizan la validez intersubjetiva del conocimiento gracias a la mediación de lo singular con lo universal del significado lingüístico.¹⁸

Antes de seguir ocupándonos de este aspecto semiótico, en el sentido de la teoría peirceana de la verdad, quisiera —tal y como advertí— tomar postura brevemente ante la denominada teoría semántica de la verdad de Alfred Tarski. (Con todo, esta explicación del sentido de la verdad está en la base de la reconstrucción de la teoría ontológico-realista de la verdad de Karl Popper y por eso parece constituir, en el contexto de nuestro problema, una alternativa a la teoría de la verdad procedente de Peirce.¹⁹)

18. Véanse mis trabajos citados en las notas 10, 15 y 17.

19. Véase, en especial, K. Popper, *Objective Knowledge*, Oxford, Clarendon Press, 1972, págs. 319 y sigs. (trad. cast.: *Conocimiento objetivo*, Madrid, Tecnos, 1982).

3.3. LA IRRELEVANCIA EPISTEMOLÓGICA Y CRITERIOLÓGICA DE LA TEORÍA DE LA VERDAD DE TARSKI Y LOS PRESUPUESTOS PRAGMÁTICOS DE UNA COMPLEMENTACIÓN CRITERIOLÓGICAMENTE RELEVANTE DE LA TEORÍA SEMÁNTICO-ABSTRACTA DE LA VERDAD

En nuestro contexto, el significado de la teoría de Tarski consiste en que, por primera vez, se ofrece una reconstrucción de la teoría de la *correspondencia* que —según la comprensión de Tarski— no tiene implicaciones ontológico-metafísicas ni epistemológicas.²⁰ Así, la explicación tarskiana del sentido de la verdad evita, de hecho, todas las dificultades de las tradicionales teorías *ontológico-metafísicas* de la verdad; y, además, evita también la dificultad de la teoría *fenomenológica* de la verdad con la interpretación lingüística de los fenómenos que se presupone ya siempre como intersubjetivamente válida; pues la explicación de Tarski no se refiere de antemano a la «verdad en general», sino a la «verdad en un determinado lenguaje S», donde S no alude, desde luego, al lenguaje ordinario surgido de la urdimbre pragmática con el mundo de la vida, sino a un lenguaje artificial formalizado. De ese modo, Tarski evita también los problemas del lenguaje ordinario relacionados con la «indeterminación del significado»; evita, especialmente las «antinomias semánticas» relacionadas, por lo menos *según la posibilidad*, con la autorreferencialidad del lenguaje natural, mediante la separación estricta entre lenguaje objeto y metalenguaje.²¹ Dicho bre-

20. A. Tarski, «Die semantische Konzeption der Wahrheit und die Grundlagen der Semantik», en G. Skirbekk (comp.), *Wahrheitstheorien*, Frankfurt, Suhrkamp, 1977, pág. 169.

21. A. Tarski, *op. cit.*, págs. 150 y sigs. Además no se puede sostener la opinión que sugiere Tarski acerca de que el lenguaje natural representa un «sistema semántico inconsistente» a causa de la *autorreferencialidad* de los enunciados que se permite en él y que, por ello, su uso en la filosofía debiera conducir *necesariamente* a antinomias. Esta es una de las numerosas tesis de la filosofía moderna, que no se podría sostener, si fuera verdadera.

vemente: mediante la fijación de las condiciones esbozadas, se hace posible para Tarski la definición recursiva y formalmente precisa de la verdad proposicional en un sistema semántico S y, por cierto, en el sentido del esquema de definición que se expresa del siguiente modo mediante la «convención T»: «x es verdad precisamente si p».

El enunciado «la nieve es blanca»²² es, por tanto, verdadero frente a la «convención T». El enunciado «la nieve es blanca» es, precisamente si la nieve es blanca.²² Es comprensible que esta explicación de la verdad —y, en consecuencia, también a Karl Popper— la oportunidad de este sentido, también a Karl Popper— la oportunidad de un nuevo comienzo, en el sentido también de una teoría realista de la verdad científica entendida como correspondencia. Ciertamente, la definición de la verdad presupuesta serviría, según el propio Tarski, sólo como presupuesto necesario para el concepto de implicación de la lógica matemática (a diferencia del concepto de implicación de la sintaxis lógica), y Tarski destaca, en este sentido, que su teoría no posee relevancia criteriológica. Pero una teoría

Saul Kripke ha mostrado que ninguna propiedad sintáctica o semántica de un enunciado puede garantizar que no sea paradójico. Por eso, según Kripke, una teoría adecuada de la verdad debe permitir que nuestros enunciados que envuelven la idea de la verdad, sean arriesgados: «they risk being paradoxical. There can be no syntactic or semantic "sieve" unselectively unfavorable. There can be no syntactic or semantic "sieve" that will win now out the "bad" cases while preserving the "good" ones» (*The Journal of Philosophy*, LXXII/19, 1975, pág. 692). De este modo, no se cuestiona, en mi opinión, la utilidad técnica de reglas que excluyen a priori la aparición de paradojas en determinados ámbitos, aunque ya en a priori la aparición de paradojas en una «falacia abstracta» —o también se cuestiona la ilusión —que se basa en una «falacia abstracta» —(la utopía de Leibniz de un lenguaje-cálculo filosófico universal —o también podría construir por sí misma un sistema lingüístico universal —o también, una jerarquía infinita de sistemas lingüísticos— de modo que, posiblemente no se pueda excluir la aparición de enunciados empíricamente falsos, pero sí la de paradojas en el plano pragmático del uso del lenguaje. Se demuestra la imposibilidad de esta empresa, en mi opinión, ya por la paradoja del paralingüaje que es imprescindible para el discurso filosófico acerca de todas las reglamentaciones artificiales del lenguaje.

de la ciencia que parte —en primer lugar— de la posibilidad de investigar teorías considerándolas como sistemas semánticamente interpretados de proposiciones y sin tener en cuenta la dimensión pragmática (es decir, sin tener en cuenta la interpretación de los datos relevantes teorías, mediante la identificación de la ciencia, orientada de la experiencia);²³ dicha teoría de la ciencia, orientada lógicamente-semánticamente, podría ser capaz de resolver los problemas pragmáticos adicionales de una aplicación epistemológica de la teoría de Tarski, sin poner en peligro seriamente la pretensión de reconstruir la teoría clásica de la correspondencia. En este sentido, Karl Popper ha tomado en consideración la teoría de Tarski como base de una teoría ontológico-realista de la correspondencia, a pesar de que el propio Tarski había explicado que su teoría no prejuzga, en modo alguno, una preferencia respecto a las teorías de la verdad de carácter ontológico-metafísico y epistemológico.²⁴

Sin embargo, en el consiguiente *pragmatic turn* de la teoría de la ciencia se mostró muy pronto que Tarski había valorado más correctamente la situación en sus manifestaciones restrictivas: en el mejor de los casos, su teoría es una reconstrucción parcial, relevante lógico-semántica, de la teoría clásica de la correspondencia y, por eso, su «corrección formal» se apoya en la completa abstracción de la dimensión pragmática de la función epistémica, en tanto que dimensión del uso lingüístico epistemológicamente relevante. Si la teoría debe ser aplicable epistemológicamente, es decir, de forma criteriológicamente relevante, o dicho más radicalmente: si la definición lógico-semántica de la verdad propuesta por Tarski debe entenderse como un componente necesario de una teoría de

23. Para el paso progresivo de una orientación lógico-semántica a otra pragmática en la teoría analítica de la ciencia, véase W. Stegmüller, *Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und analytischen Philosophie*, vol. I/IV, Berlin/Heidelberg/Nueva York, Springer, 1969-1973.

24. Para la aporetica de la teoría de la verdad de Popper véase H. Keuth, *Realität und Wahrheit*, Tübingen, 1978.

la verdad filosóficamente relevante, entonces se muestra que presupone ya siempre, por principio, la posibilidad de una definición, relevante epistemológicamente, de la verdad. De ahí derivan una serie de *problemas adicionales* principales para garantizar la «conformidad objetiva» que Tarski afirmaba de la teoría semántica de la verdad y cuya no consideración filosófica conduce a una *falacia abstractiva*. Sólo menciono aquí los tres más importantes:²⁵

1. La definición tarskiana de la verdad proposicional «en S» presupone ya siempre que el lenguaje artificial formalizado S tiene significado con la ayuda del lenguaje científico existente y ya en uso, es decir, con la ayuda de un lenguaje natural y, por eso, puede ser aplicado a fenómenos identificables e interpretables. Además, el concepto de «cumplimiento» de la semántica lógica —en el sentido del *cumplimiento de funciones proposicionales por objetos que pertenecen al ámbito valorativo de las variables*— introducido por Tarski para proposiciones *generales y de existencia*, presupone ya siempre que los objetos no sólo pueden comprenderse como *designata* de un sistema semántico abstracto (al que pueden pertenecer también los caballos voladores, la brujas y los ángeles) sino también como *denotata* identificables en el mundo real, en el sentido de la pragmática del uso cognitivo del lenguaje. Dicho brevemente: «cumplimiento» por «objetos» debe poder entenderse también, en principio, en el sentido del *cumplimiento de las intenciones cognitivas por la evidencia perceptiva*. Puede verse cómo vuelven aquí los problemas ya discutidos de la *teoría fenomenológica de la verdad*; claro que no se trata, necesariamente, de los problemas de una renovada disputa de la fenomenología con una teoría *metafísico-ontológica de la correspondencia*, sino —así lo pienso yo— de los problemas de una integración *pragmático-hermenéu-*

25. Para lo que viene a continuación véase K. O. Apel, «C. S. Peirce and Post-Tarskian Truth», en E. Freeman (comp.), *The Relevance of Charles Peirce*, La Salle/Illinois, The Hegeler Institute, 1983, págs. 189-223.

tica de la evidencia del fenómeno, en el sentido ya indicado. (La insistencia de Popper en la tesis de que las proposiciones sólo pueden ser *fundamentadas* mediante proposiciones y que la evidencia del fenómeno sólo entra en consideración como *causa* psicológicamente relevante para las conclusiones de la base puede comprenderse ahora como una «falacia abstractiva», en el sentido de una reducción *lógico-semántica* del problema del conocimiento.)

En el argumento que ya se ha expuesto respecto a los presupuestos *pragmáticos* de la *aplicabilidad* —y también de la posible relevancia epistemológica— de la teoría *lógico-semántica* de la verdad de Tarski, no se trata de la existencia de una teoría de la *verificación* (o *confirmación*). En una teoría de este tipo, ya se presupone una adecuada *definición o explicación del sentido de la verdad*. Pero este argumento estandarizado para defender la suficiencia lógico-científica de la teoría tarskiana de la verdad pasa por alto que una teoría de la verificación (o confirmación) presupone una explicación del sentido de la verdad que es *aplicable por principio* a la realidad (es decir, a los fenómenos dados de lo real). Esto es, precisamente lo que presupone la complementación *pragmática* de la teoría de Tarski. No tener esto en cuenta constituye la *falacia abstractiva* de la fase *semánticista* de la lógica analítica de la ciencia (incluyendo la «Lógica de la investigación» de Popper).

Una prueba útil en contra de esta tesis la proporciona el argumento —igualmente querido— proveniente de Bolzano acerca de que puede haber innumerables *proposiciones verdaderas* cuya verdad no se ha constatado ni nadie lo hará jamás. En mi opinión, aquí es decisiva la siguiente cuestión: esas proposiciones son verdaderas independientemente del conocimiento fáctico realizado o realizable en el futuro, o son verdaderas de forma totalmente independiente de la existencia de conocimiento humano y también de verificabilidad de enunciados. (Esto último es lo que afirman de hecho Bolzano y Tomás de Aquino.) En el primer caso, sirve nuestro postulado de una complementación pragmática, necesaria por principio, de

menos dados del mundo de la vida. Más bien llegará con seguridad el momento en el que la traducción del lenguaje artificial unívoco al lenguaje no unívoco de la interpretación semántico-pragmática del mundo se constituya en un problema, a causa de las expresiones *indexicales* necesarias. En este momento debe hacerse problemática la *equivalencia de significado* que se presupone en la «convención T» de Tarski, entre el significado de la proposición nombrada del lenguaje objeto «p» y la proposición usada del metalenguaje p. Esa equivalencia no se puede ya garantizar *a priori* en el marco de un lenguaje artificial de dos niveles, sino que ahora caracteriza el punto en el que debe alcanzarse un *acuerdo*, entre los científicos y con ayuda del lenguaje natural, acerca de la aplicabilidad del lenguaje artificial al natural y a la interpretación del mundo que ya siempre se realiza en él. Aquí, la garantía *lógico-semántica* de la *validez intersubjetiva de la verdad proposicional* en S debe darse por perdida en favor de la problemática *hermenéutica* del acuerdo, en vista de la radical *indeterminación* de toda traducción fáctica en el ámbito del lenguaje natural.

3. Finalmente, quisiera mencionar ahora el tercer problema principal de la inclusión pragmática de la teoría lógico-semántica de Tarski, que ilumina ya la problemática de la *fundamentación pragmático-transcendental última* de la filosofía. Como afirma Tarski, la semántica debe servir de un *metalenguaje* para la formulación de la «convención T»; pues la diferencia entre *lenguaje objeto* y *metalenguaje* se toma ya en consideración para los enunciados de la relación de equivalencia entre x y p en el marco de la «convención T». Resultaría fácil caracterizar el *status* semántico de la semántica lógica o de la filosofía en general, adjudicándole el último metalenguaje utilizado *dentro* de la jerarquía, en principio ilimitada, de los metalenguajes. Esto se ha propuesto haciendo del lenguaje de la filosofía, por así decirlo, objeto de la semántica lógica.²⁶ Es

26. Véase W. Essler, *Analytische Philosophie*, vol. I, Stuttgart 1972, pág. 156. Para una crítica véase K. O. Apel, «Zur Idee einer transzen-

fácil ver que esta determinación tiene que ser falsa, cuando no autocontradictoria, pues la filosofía sabe ya siempre que la jerarquía es ilimitable y debe poner de manifiesto este saber en cada ordenamiento lógico-semántico de su propio lenguaje, al menos mediante la expresión «etétera».

La filosofía, *qua* semántica-lógica, está claramente en situación de producir enunciados universalmente válidos acerca de la totalidad de la jerarquía de los metalenguajes y, por tanto, sobre lenguajes sin más, aunque ella sabe o establece que la diferencia entre lenguaje objeto y metalenguaje se puede prolongar indefinidamente. Esto indica que el lenguaje de la filosofía —el lenguaje natural como *metalenguaje pragmático último* de la semántica lógica— se escapa de una reconstrucción semántica lógica (definitiva) de la misma manera que el lenguaje natural, con cuya ayuda tiene que interpretarse el lenguaje artificial formalizado mediante su aplicación a fenómenos identificables. Pero con esto queda ya claro que la —denominada también por Tarski— hipótesis fundamental de la semántica lógica que establece que no es al lenguaje natural al que hay que remitirse últimamente, sino al lenguaje artificial formalizado, tiene que ser falsa para la filosofía (por ejemplo, para una explicación del sentido de la verdad).²⁷

Esto lo confirma la circunstancia de que el lenguaje usado por el propio Tarski tiene que entrar en contradicción con la *prohibición de autorreferencialidad* cuando se encuentra con definiciones como la siguiente: ha de ser válido para todas las lenguas, que ninguna de ellas pueda usarse de forma autorreferencial. Sólo nos queda —como en el caso de la teoría de los tipos de B. Russell y del *Tractatus* de Wittgenstein— la siguiente alternativa: o el lenguaje que usa actualmente la filosofía tiene que servir

dentalen Sprachpragmatik», en J. Simon (comp.), *Aspekte und Probleme der Sprachphilosophie*, Friburgo/Munich, Alber, 1974, págs. 283-326, especialmente 332 y sigs.

27. Véase nota 21.

como un tipo de *paralenguaje* que no hay que tomar en serio—una escalera que se arroja después de haberla usado—; o el lenguaje de la filosofía—en mi opinión de ella sola, a diferencia del lenguaje de todas las ciencias particulares— plantea el problema de una *reflexión pragmático-trascendental* sobre las condiciones de posibilidad y validez del discurso sobre el discurso.

Es fácil ver que el lenguaje autorreferencial de la filosofía se vuelve, finalmente, necesario cuando se pone en discusión la posible aplicación (el posible uso) del lenguaje científico, en el sentido de una identificación e interpretación de los fenómenos con el fin de confirmar o falsar teorías. Pues esta problemática no puede, como la del *cumplimiento de las intenciones* (bajo la suposición de una interpretación lingüística y participada del mundo), convertirse en tema de observación empírica del «comportamiento» por parte de los científicos, como quisiera Carnap.²⁸ más bien, en la identificación de los fenómenos «como algo», debe garantizarse el cumplimiento de la intención de sentido mediante la reflexión sobre algo como algo.²⁹ En cualquier caso, sólo así se puede hablar de la *evidencia para la correspondencia* como de un posible *criterio fenomenológico de verdad*.

Pero, como se ha indicado antes, la *evidencia para la correspondencia*, en tanto que evidencia fenoménica, no puede ser un *criterio suficiente de verdad*, porque se supone ya siempre una interpretación lingüística intersubjetivamente válida para la identificación de algo como algo. Esto indica, en el contexto actual del problema, que en el uso de la teoría semántica de la verdad en el sentido de una teoría *criteriológicamente relevante*, el problema de la verdad se presenta también para el *lenguaje pragmático*.

de la interpretación, que tiene que mediar entre el *lenguaje artificial de la semántica lógica* y la *identificación de los fenómenos*. El problema de la verdad de este lenguaje pragmático que condiciona de forma ostensible y esencialmente la falibilidad de teorías e hipótesis, está situado, en cierto modo, entre la *evidencia fenoménica para mí*, no rectificable en sí (en el sentido de la *primera* y la *segunda*), y la *validez intersubjetiva* que trivialmente se le imputa a las proposiciones de un sistema *semántico abstracto* definidas como verdaderas. El tema de la verdad que se postula aquí acerca del sentido de la verdad no sería ni el sentido lógico-semántico formalmente definible de la *correspondencia* en el «espacio lógico» entre un enunciado y un supuesto hecho abstracto, ni tampoco el puro sentido fenomenológico de la *correspondencia*, en el sentido del *cumplimiento*—evidente para mi conciencia—de la intención, sino más bien la *validez intersubjetiva de la interpretación del lenguaje y del mundo*, la cual hace posible fijar, en un contexto pragmático, la *correspondencia del estado de cosas* (exigida lógico-semánticamente) como *cumplimiento de la intención*. ¿Qué aspecto tendría la teoría de la verdad que se exige aquí?

IV. La teoría pragmático-trascendental de la verdad como consenso en tanto implicación metodológica de una teoría falibilista del conocimiento o de la ciencia

La tarea que hemos esbozado de una complementación pragmática de la teoría lógico-semántica de la verdad, nos remite a Charles Peirce. En mi opinión, su teoría «pragmática» de la verdad como *consenso*, a pesar de ser anterior en el tiempo, es relevante precisamente como paradigma de una *teoría postariskiana de la verdad*³⁰ por los siguientes motivos:

28. Véase, por ejemplo, R. Carnap, *Introduction to Semantics*, Cambri./Mass., 1942, párr. 38.

29. Véase John R. Searle, *Intentionality*, op. cit. págs. 37 y sigs.; también K. O. Apel, «Linguistic Meaning and Intentionality», op. cit. (nota 17).

30. Véase mi trabajo citado en la nota 25.

1. La teoría de Peirce está concebida de antemano como explicación *semántica* y *pragmática* —es decir, como relevante al menos *criteriológicamente*— del sentido de la verdad. Así, se corresponde con el «*pragmatic turn*» de la teoría actual de la ciencia.

2. En el sentido de la *semiótica tridimensional* concebida por el propio Peirce y —en conexión con él— por Charles Morris, cuya base es la *tridimensionalidad* de la *función signica*, la teoría peirceana contiene virtualmente la explicación, *bidimensional* o *bilateral* y fundamentada de modo *sintáctico-semántico*, del sentido de la verdad en sí: como condición abstracta mínima de toda teoría de la verdad. Al menos de este modo, no entra en contradicción con la intuición fundamental de la teoría de la verdad como *correspondencia*, sino que confirma su reconstrucción *semántica* como reconstrucción parcial —*criteriológicamente* irrelevante— de la intuición fundamental del sentido de la verdad de los enunciados, en el marco de la *semántica* lógica.

3. En tanto que teoría «*pragmaticista*» —es decir, relevante para la *metodología de la investigación*— contiene virtualmente no sólo la reconstrucción *lógico-semántica* de la teoría de la *correspondencia* (como condición mínima de toda teoría de la verdad); sino además una posible explicación del sentido de la verdad que promete tomar en consideración todas las *teorías criteriológicamente relevantes de la verdad* (es decir —como aún hay que mostrar—, la teoría *fenomenológica de la evidencia*, ya tratada, y además la teoría de la *coherencia*), a excepción de la teoría *metafísico-ontológica de la correspondencia*, que es *metodológicamente* inservible.

4.1. LA EXPLICACIÓN PRAGMATICISTA DEL SENTIDO DE LA VERDAD EN CHARLES PEIRCE COMO TEORÍA PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL DE LA VERDAD COMO CONSENSO (UNA RECONSTRUCCIÓN)

Con la última observación se ha alcanzado, por así decirlo, el punto de partida para una reconstrucción *pragmático-trascendental* de la explicación peirceana del sentido de la verdad. Dicho punto de partida está en el programa de una *explicación del sentido de los signos lingüísticos en general* que no tenga carácter *metafísico-ontológico*, sino que sea *pragmáticamente* relevante. Precisamente este programa estaba implicado, para Peirce, en la denominada «*máxima pragmática*».³¹ Quisiera aclararlo, con toda brevedad, en principio, con el ejemplo de los predicados «duro» y «pesado».

Si se quiere saber qué es lo que se dice cuando se afirma de una cosa que es «dura» o «pesada» hay que poner en marcha, según Peirce, un experimento mental en el que, por una parte, hay que tener a la vista las propias *acciones u operaciones* en relación a la cosa denominada «dura» o «pesada»; y, por otra parte, hay que tener en cuenta las *experiencias* esperables en el caso de tales acciones. La frase «Esa cosa de ahí es dura» puede, pues, traducirse como «Si yo intentara rayarla o taladrarla, ofrecería resistencia»; la frase «Esa cosa de ahí es pesada» se correspondería con esta otra: «Si le quito el apoyo a la cosa, se caería». Naturalmente, estas explicaciones del sentido son muy vagas e incompletas. Por ejemplo, en el caso de «pesado», se podría poner en marcha el experimento mental exigido teniendo en cuenta la teoría de la gravitación de Newton o de Einstein; de hecho, en el caso de la «teoría especial

31. Véase mi interpretación en *Der Denkweg... op. cit.* (nota 2), págs. 106 y sigs. La investigación reciente ha mostrado, en mi opinión, que el denominado «*pragmatismo semántico*» de Peirce debe entenderse desde el trasfondo de una concepción *semiótica* más amplia.

de la relatividad», Einstein ha desarrollado una teoría revolucionaria de la física sólo mediante el intento de clarificar —totalmente en el sentido de la «máxima pragmática»— el significado de la expresión «dos sucesos son simultáneos» mediante un ingenioso experimento mental relativo a la posible medida de la simultaneidad.

De este modo se muestra que una *explicación del significado*, en el sentido de la «máxima pragmática» de Peirce, no sólo aclara simplemente el uso lingüístico establecido, sino que además eleva tendencialmente a la conciencia el «trasfondo» —presupuesto ya siempre en el uso y en la comprensión lingüísticos normales, pero no disponible— de nuestra precomprensión del mundo.³² De este modo, esta explicación puede también, en principio, modificar el uso lingüístico —al menos el de la ciencia—, como muestra el ejemplo de la «teoría especial de la relatividad». (Nota el ejemplo de la «teoría especial de la relatividad» de Wittgenstein.) En esto y en el posicionamiento correspondiente de carácter *contrafáctico* y *normativo*, me parece que reside la superioridad potencial del método peirceano de clarificación del significado frente a los métodos meramente descriptivos de la *Ordinary Language Philosophy*. En realidad, con la pregunta por el sentido de «verdad» no pretendemos, al fin y al cabo, aclarar el uso fáctico de esta palabra en español, sino el uso adecuado (en el sentido de lo que Peirce denomina «intérpretes lógicos») que se debería hacer en español de la palabra existente para (el concepto de) verdad, como en cualquier otro idioma que disponga de la palabra correspondiente.

Pero, ¿cómo se debe intentar explicar, en el sentido de la *máxima pragmática*, el significado del predicado «verdadero» cuando se aplica no a las cosas, sino a opiniones o enunciados? ¿Es posible, en general, tener en cuenta las

32. Según Collingwood, Wittgenstein, Heidegger y Gadamer, J. Searle ha redescubierto recientemente el «trasfondo», necesariamente presupuesto como no disponible, de nuestra *comprensión del significado*. Véase *Intentionality*, op. cit., cap. 5.

proposiciones experimentales del tipo *si-entonces* en referencia a opiniones o enunciados de modo que entonces queda esperar determinadas *experiencias*, cuando esas opiniones o enunciados que se suponen verdaderos se sometan a un uso práctico?

Como es sabido, un amigo de Peirce, William James, ha dado una respuesta espectacular precisamente a esta pregunta. Dice aproximadamente así: si quieres saber si una opinión o teoría es verdadera intenta creer en ella y observa si se obtienen experiencias satisfactorias. James aplicó absolutamente a *puras experiencias subjetivo-individuales* esta versión de la teoría de la verdad como *satisfacción, utilidad o productividad*; y no podía ni quería excluir, por ejemplo, la *comprobación existencial de las convicciones religiosas*.³³ Cuando por ejemplo, un soldado lucha con más valentía y también con más éxito, creyendo que será recibido de inmediato en el paraíso en caso de muerte, este ejemplo no puede ni debe ser excluido de la explicación de James sobre el sentido de la verdad. ¿Qué se puede decir de este uso de la «máxima pragmática» desde el punto de vista de Peirce?

Mientras que, por ejemplo en Nietzsche, se encuentran formulaciones muy parecidas referidas al *valor de la vida*, Peirce estaba poco entusiasmado por esta teoría «pragmatista» de la verdad. Para él, la *comprobabilidad práctica de la verdad*, que hay que tener en cuenta, no debía ser primariamente una cuestión *subjetivo-privada*, sino un *que-hacer público*. Pero una explicación de la comprobación pública de las convicciones, en un sentido empírico-pragmático *casi sociológico*, como la concebía John Dewey y como la vislumbraba también Richard Rorty al retomar la teoría de la verdad de James,³⁴ está equivocada respecto a la idea *normativamente vinculante* de la comprobación que Peirce concibió. (Para constatarlo, no es trivial

33. Véase W. James, *The Will to Believe*, Nueva York, 1897.

34. Véase R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Brighton, Sussex, Harvester Press, 1982.

que la *teoría pragmático-transcendental de la verdad como consenso*, que recurre a Peirce, sea entendida hoy en día por algunos popperianos: como una reducción *sociologista* de la pretensión *absoluta* de validez de la verdad y, por eso, como un peligro para su búsqueda libre de la tutela social, por parte de la ciencia.³⁵ Pero la genuina teoría peirceana de la verdad no se propone hacer nada con tales explicaciones «pragmatistas vulgares». Más bien se puede caracterizar de antemano como un intento de explicar, por primera vez de forma criteriológicamente relevante, precisamente el *absolutismo* de la teoría metafísica tradicional de la *correspondencia*. (Esto está especialmente claro en el debate entre Peirce y el idealista absoluto Royce, en el que Peirce se compromete, en cierto modo, a proporcionar un equivalente metodológicamente útil para la suposición metafísica criteriológicamente irrelevante de que la verdad puede definirse por lo que Dios piensa.)³⁶ Pero, ¿cómo sería posible explicar el sentido absolutamente válido de la *verdad* en una línea posmetafísica y útil metodológicamente?

No es correcto, como se afirma con frecuencia, que Peirce no haya aplicado, en general, su «máxima pragmática» de la clarificación del significado al concepto de verdad; lo correcto es, más bien, que como representante de una *lógica normativa y semiótica de la ciencia*,³⁷ considerara de antemano un *contexto de comprobación práctica* para las opiniones o enunciados verdaderos que fuera diferente al de James y Dewey. El contexto que él presupone no es el del éxito en la vida individual o social, sino el de una comprobación en el marco de la *comunidad de interpretación y de experimentación de los científicos*, en principio *ilimitada*. De esa comunidad se supone que, mediante un

35. Véase, por ejemplo, G. Radnitzky, «Die Sein-Sollen-Unterscheidung als Voraussetzung der liberalen Demokratie», en K. Salamun (comp.) *Sozialphilosophie als Aufklärung*. Tübingen, Mohr, 1979, págs. 459-493.

36. Véase, C. Peirce, *Coll. Papers*, 8,41 y sigs. También mi interpretación al respecto en *Der Denkweg...*, op. cit., págs. 244 y sigs.

37. Véase K. O. Apel, *Der Denkweg...*, op. cit., págs. 159 y sigs.

«Selfsurrender» moral, sus miembros han subordinado todos los intereses individuales y sociales al interés de buscar la verdad.³⁸ Pero la *comprobación* de creencias o hipótesis en un contexto tal sólo puede pensarse como *prueba de la capacidad de consenso mediante argumentos*.

Con otras palabras: en Peirce, el contexto de la *comprobación práctica* para las pretensiones de verdad está formado, en cierto modo, por una cuasi-institución que no representa a ningún sistema social o individualmente limitado (de autoafirmación), sino que está *constituido a priori* sólo por la idea reguladora de la formación ilimitada e intersubjetiva del *consenso* sobre los criterios de verdad disponibles. (Esto tiene relación con el hecho de que en Peirce —y, en mi opinión, también en Popper y en Habermas— la formación de la *disensión*, mediante la *falsación* a la que se aspira o mediante el proyecto de teorías alternativas, debe estar *a priori* al servicio de la formación de *consenso*. No puede tener ningún otro sentido en el marco del *discurso argumentativo*. En todo caso, bajo la presuposición empírico-pragmática de una *formación de consenso por las presiones sociales del sistema*, se puede usar emancipatoriamente —como hace Lyotard— la formación de *disensión* contra la formación de *consenso*.³⁹

Pero, ¿hasta qué punto se puede formular, en términos de formación argumentativa y no forzada de *consenso*, pero que se encuentren bajo el *fallibilismo* —y también bajo la *reserva de disensión*—, una explicación definitiva del sentido de la verdad que se pueda poner en el lugar de la teoría criteriológicamente impotente de la *correspondencia*?

En mi opinión, Peirce da la siguiente respuesta para esa pregunta: si la investigación científica debe tener sentido en general (y esto lo debemos presuponer cuando formulamos la pregunta por el sentido de la verdad científifi-

38. C. Peirce, *Coll. Papers*, págs. 5354 y sigs. También Apel, *Der Denkweg...*, op. cit., págs. 102 y sigs.

39. Véase J. F. Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report of Knowledge*, Univ. de Minnesota Press, 1984, especialmente XXV a. 66 (trad. cast.: *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 1986).

ca), entonces podemos y debemos suponer como idea reguladora que una comunidad científica de interpretación y experimentación, ilimitada y que trabaje en condiciones ideales, *debería alcanzar in the long run una opinión en verdad intersubjetivamente válida*, es decir, una opinión que no pudiera ser discutida por nadie sobre la base de los criterios de verdad de que se dispone.⁴⁰ Pero esa opinión tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad; es decir, como *opinión absoluta e intersubjetivamente válida* tiene que ser también —en tanto que relación ontológica no demostrable— la *representación adecuada de lo real* (y el equivalente, *normativo para nosotros*, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos).⁴¹ Resumiendo: la usual contraposición (metafísico-abstracta) entre las *opiniones humanas* y los *estados de cosas (hechos) existentes en sí*, queda aquí superada y, ciertamente, en el sentido de una meta a la que nosotros, los hombres, podemos aspirar de forma metódica y práctica: el logro aproximativo de opiniones que ya no se pueden discutir más.

40. Es decisivo para la comprensión de este argumento básico y crítico del sentido de la teoría peirciana de la verdad como consenso, que se contemple de forma totalmente independiente de la pregunta, que se responderá después, por qué exigencias metódicas pueden garantizarse las condiciones ideales del discurso para la formación del consenso. Es obvio que la realización *factica* de un consenso no puede valorarse como criterio de verdad. Pero lo más fundamental del punto de partida peirciano —que yo entiendo como pragmático-transcendental o crítico del sentido— consiste en que el *sentido* de lo que nosotros podemos entender como verdad, de forma pragmáticamente relevante, tiene que estar en *cualquier caso* en la *opinión* que podemos alcanzar todos en general (es decir, bajo condiciones óptimas) y que ya no podemos discutir más. Si no se supone esto desde el principio, no hay ningún sentido pragmáticamente relevante de la verdad. Nuestra actual discusión del tema «teorías de la verdad» tampoco tendría, en ese caso, ningún sentido. Basándome en esta reflexión sobre lo *irrebasable* mostraré en la última parte de este trabajo, que en todo discurso argumentativo se presupone la suposición fundamental de la teoría consensual y que, por eso, puede ser válida como *fundamentada últimamente*.

41. Véase C. Peirce, *Coll. Papers*, 8.12, págs. 5407 y sigs., entre otros lugares. También K. O. Apel, *Der Denkweg...*, op. cit., págs. 51 y sigs., 244 y sigs., 319 y sigs.

Se podría sentir la tentación de definir un «consenso racional» en el sentido ya indicado —es decir, inmejorable mediante otra formación argumentativa de consenso— como el *criterio ideal* (de imaginabilidad) de la verdad que nosotros podemos lograr. Así es como entendería yo la tesis —retirada entretanto— de J. Habermas sobre el «consenso racional» como «criterio suficiente» para la realización de las pretensiones de validez⁴² y la consideraría como comprensible y justificada en el sentido indicado. Por lo demás, no se recomienda usar el término «criterio» para referirse a una *idea reguladora* a la que no puede corresponder «nada empírico» (Kant). De lo contrario, se podrían suscitarse preguntas del tipo de cómo podemos asegurarnos de que se ha logrado el consenso racional que ya no se puede criticar ni tampoco mejorar.⁴³ Las preguntas de este tipo, que conciben el consenso último como un hecho representable *criterialmente* —como un *paradigm case*, por así decirlo— no sólo es que no tengan respuesta, sino que ante todo me parece que están mal formuladas, por cuanto confunden una *idea reguladora* (según Peirce, la categoría de «terceridad») con un hecho posible basado en la experiencia (según Peirce, la categoría de «segundidad»). Según Kant, y a causa de la estructura experiencial del tiempo, es imposible pensar como un hecho un consenso último, inmejorable argumentativamente, sobre la verdad relevante empíricamente.

A la luz de esta reflexión hay que reseñar la siguiente objeción contra la concepción de Peirce: se podría exigir, *debería poder esperarse con seguridad*, que en un proceso de investigación llevado a cabo con un tiempo suficiente de investigación, se llegara a una *convicción última* que satisficiera las siguientes condiciones:

42. J. Habermas, «Wahrheitstheorien», en H. Fahrenbach (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, pág. 255.

43. Véase G. Skirbekk, «Rationaler Konsens und Ideale Sprechsituation als Geltungsgrund?», en W. Kuhlmann y D. Böhler (comps.), *Kommunikation und Reflexion*, Frankfurt, Suhrkamp, 1982, págs. 54-82.

quedará desmascarada mediante la explicación pragmático-transcendental del sentido de la verdad, como una *absorptive fallacy* en el sentido de la absolutización metafísica de la semántica lógica.

En mi opinión, la función *crioteriológica* de la explicación consensual del sentido de la verdad sólo puede consistir en que ella —y sólo ella— permite relacionar mutuamente, de forma comparativa y sintética, los criterios fácticos de que se dispone para la verdad objetiva, mediante la interpretación y la argumentación y, de este modo, formar una opinión —siempre falible y, por eso, provisional— sobre el asunto. En esto consiste, de nuevo, la función reguladora de la idea del consenso ideal último: en que todo consenso fáctico actual de los investigadores competentes puede y debe establecerse en el metaplano metodológico bajo una reserva falibilista y de mejora heurísticamente relevante. Esta reserva se refiere, en mi opinión, tanto a la siempre posible mejora epistemológica de la valoración argumentativa e interpretativa de los criterios, como también a la garantía de las condiciones previas éticamente relevantes, en el sentido de la aproximación a una comunidad ideal e ilimitada de argumentación. Pues cuando se trata de la valoración exhaustiva de los criterios, tiene que aparecer, ya como carencia, la limitación, siempre rebasable numéricamente, de la comunidad de argumentación.

Mediante la concepción que se ha expuesto de la función crioteriológica que tiene la teoría consensual de la verdad se han superado anticipadamente, en mi opinión, objeciones elementales como las siguientes: en el sentido de nuestra intuición natural —así se dice— el *consenso* debe depender de la *verdad objetiva de los juicios* y no ocurre que el *concepto de verdad* dependa del *consenso*. Sin embargo, es precisamente esto lo que se presupone en la teoría consensual orientada hacia Peirce: *que todos los criterios objetivos disponibles de la verdad fundamentan la validez intersubjetiva del consenso*, por lo demás con la consideración adicional siguiente: ningún *criterio* especifi-

1) La convicción aquí considerada abarca *todas* las verdades imaginables (es decir, *ninguna* otra cosa es verdadera).

2) *Todo* lo que está implicado en la convicción última es verdadero.

Frente a ello, puede objetarse lo siguiente: a) no se puede esperar de ninguna convicción, que nunca se realizará fácticamente, que satisfaga las dos condiciones mencionadas. (Como piensa el propio Peirce, siempre podrían pasar desapercibidos, por ejemplo, algunos «pequeños hechos de la historia» porque, sencillamente, han sido olvidados; y, precisamente por eso, la convicción, que está en cuestión en el sentido de la coherencia de todos los hechos, podría no ser completa, y por tanto no ser verdadera.) b) Pero si la esperada convicción última se define de tal manera que —como convicción *última inmejorable*— cumple las condiciones 1 y 2, entonces, con seguridad, no podremos contar nunca con ella. Pues es posible, pensando en contra del propio Peirce, que la raza humana se extinga sin haber logrado la pretendida convicción última.

Desde mi punto de vista, de esta reflexión no se sigue en modo alguno que la explicación epistemológica, concebida por Peirce, acerca del sentido de la verdad, tenga que ser falsa o absurda. Por el contrario, más bien se muestra que no hay que entenderla, en principio, en el sentido de un *hecho* esperable (según Peirce, categoría de la «segundidad»), sino en el sentido de una *idea reguladora* (según Peirce, categoría de la «terceridad»). Como idea reguladora de un consenso inmejorable, la explicación peirceana es también compatible con la tesis de Bolzano y de Frege de que «el ser verdad (las proposiciones) es independiente de que sea reconocido por alguien». Por lo demás, es incompatible con la afirmación de que el sentido de la verdad es independiente de que se piense que ella establece para el conocimiento humano la idea reguladora de un consenso discursivo inmejorable. Una tesis de este tipo, que niega toda relevancia crioteriológica al concepto de verdad,

cable de verdad puede servir por sí sólo como criterio *su-
ficiente* de verdad: ni la *evidencia* fenomenológica para la
correspondencia, ni la *integrabilidad* en el sentido de la
teoría de la *coherencia*, ni la *productividad* en los contex-
tos prácticos de la vida, por ejemplo, la aplicabilidad téc-
nicamente eficiente, ni el consenso fáctico; y el concepto
ontosemántico-formal —derivable del *Tractatus* de Witt-
genstein o de Tarski— de la *concordancia entre las propo-
siciones verdaderas y los hechos* (o estados de cosas exis-
tentes) es *criteriológicamente vacío*; pues el concepto de
hecho o de *estado de cosas existentes* sólo se puede definir,
por su parte, mediante recurso al concepto de *proposición
verdadera*. De este modo, a una teoría de la verdad que
deba ser *criteriológicamente relevante* sólo le resta la po-
sibilidad de dar una *explicación indirecta del sentido de
la verdad*. La teoría peirciana se basa, en este sentido, en
las siguientes reflexiones.

1. También en el sentido de la teoría clásica de la co-
rrespondencia hay que suponer que la verdad, como *co-
rrespondencia con la realidad* de las opiniones o enuncia-
dos, coincide con su *validez absolutamente intersubjetiva*.

(Pero esta coincidencia sigue siendo abstracta y meto-
dológicamente irrelevante en tanto sea entendida en gene-
ral nada más que como suposición de la identidad y uni-
dad del intelecto —divino y humano—, en el sentido de
la tradición metafísica o, en el sentido de Kant, como pre-
supuesto de una *conciencia trascendental* en tanto que del
sujeto del conocimiento. En Kant, de la intersubjetividad
del conocimiento verdadero que está garantizada formal-
mente y mediante la estructura de la «conciencia en gene-
ral», se deduce que todo sujeto empírico hace bien en cer-
tiorarse del acuerdo con otros sujetos de conocimiento,
para evitar errores condicionados psicológicamente. De

44. Véase I. Kant, *Anthropologie*, parte I, párr. 2 (IV, págs. 13 y sigs.)
y párr. 53 (IV, págs. 138) sobre el acuerdo como «criterio de verdad

este modo, Kant confirma la *teoría estoico-aristotélica del
consenso*, según la cual el *consensus omnium* representa
un «criterio subjetivo» o un indicio para la verdad objeti-
va. Pero aquí aún se está presuponiendo que el concepto
de verdad, en principio, puede y debe explicarse en refe-
rencia a las funciones cognoscitivas de una «conciencia en
general»; y, por eso, el presupuesto epistemológico para el
postulado de la *intersubjetividad* del conocimiento verda-
dero sigue siendo también el *concepto ontosemántico de
la correspondencia con la realidad*. Pero esto cambia cuan-
do se reconoce que al conocimiento verdadero le pertene-
ce la *interpretación lingüística del mundo* y, del mismo
modo, la labor de *síntesis* cuyo sujeto sólo puede ser una
comunidad ilimitada de interpretación de los investigado-
res. Ahora se da la posibilidad de aprovechar la coinci-
dencia entre *verdad y validez absolutamente intersubjetiva*, en
el sentido de una *explicación indirecta del primer concep-
to* mediante el segundo. De ahí se obtiene lo siguiente:)

2. El concepto de *validez absolutamente intersubjeti-
va* se puede usar, al contrario de lo que ocurre con el con-
cepto ontosemántico-formal de la *correspondencia con los
hechos*, como *idea reguladora de una aproximación meto-
dica*, entendiéndolo como el objetivo ideal de una posible
formación argumentativa del consenso en una comunidad
ideal de investigación.

3. Esta posibilidad se apoya, entre otros elementos,
en que únicamente mediante la formación argumentativa

«subjetivo-necesario» o «externo», a diferencia del «criterio objetivo» (for-
mal) de las «representaciones en un juicio entre ellas, según leyes uni-
versales del entendimiento y de la razón, esto es, mediante intuiciones
o conceptos». Sin tener razón, se han equiparado en trabajos recientes
las observaciones kantianas de este tipo (que se encuentran también
en la *Crítica del juicio*) con lo que yo —en sentido pospeirciano— en-
tiendo por teoría pragmático-trascendental o hermenéutico-trascenden-
tal de la verdad como consenso. Véase, por ejemplo, B. Brummlik, *Ge-
meinsein und Urteilskraft*, Frankfurter Dissertation, 1977.

del consenso acerca de los criterios de verdad se puede aspirar a una *síntesis provisional* —fáctica— y a otra *última* —concebida como idea reguladora— en la valoración interpretativa de los diferentes criterios de verdad, siempre insuficientes si los tomamos en sí mismos. A ambas *síntesis* —la provisional y la última mediante formación argumentativa del consenso— *deben* aspirar los científicos, si no se quiere que pierda sentido la idea de investigación.

(En este contexto, se puede clarificar la función reguladora de la teoría *consensual* sobre todo como la de dar con la decisión en caso de conflictos entre criterios de verdad especificados en otras teorías de la verdad: por ejemplo, en el caso del conflicto entre *evidencias de falsación (anomalías)* y el *criterio de integrabilidad* de una teoría en contextos teóricos más amplios. Por supuesto, en estos casos la formación argumentativa del consenso es siempre provisional e, incluso, debe suspenderse temporalmente a la espera de estrategias alternativas de investigación. En estos casos —incluso ante alternativas de «paradigmas» que se han mantenido invariables durante siglos, como por ejemplo en física, en el caso de las teorías corpuscular y ondulatoria de la luz— permanece, sin embargo, el discurso argumentativo, dado que aún se realiza referido a la idea reguladora de una formación, en principio posiblemente definitiva, del *consenso*.)

Para explicar más exactamente esta última tesis habría que conectarla con el contexto, desarrollado antes, de la teoría peirceana del *fallibilismo/meiorismo*. Con mayor precisión: el principio de la *síntesis mediante formación del consenso respecto a los criterios de verdad disponibles* debe aclararse mediante el mencionado principio de la *convergencia*, que hay que esperar, *de los razonamientos sintéticos*. En el contexto actual del problema hay dos puntos de especial significación:

1. El sentido metódico del principio del *fallibilismo* de la ciencia empírica sólo puede entenderse —tanto según Peirce como según Popper— en el contexto de una lógica cuasi-evolucionista de la ciencia. Pero, según Peirce, esto significa metodológicamente que hay que esperar de la pretendida exclusión de las hipótesis falsadas una facilitación económica de la formación de consenso sobre los razonamientos sintéticos plausibles en el sentido de la *abducción* y de la *inducción*,⁴⁵ es decir, de la formación innovadora de hipótesis y de su comprobación. Si esta espera está justificada, entonces la idea reguladora del *fallibilismo/meiorismo* y la teoría *consensual* de la verdad se corresponden metodológica y mutuamente, *quod erat demonstrandum*. (Una teoría *realista* de la verdad como *correspondencia*, en el sentido de Popper, puede considerarse, en todo caso, como parte complementaria del *fallibilismo*, como «superada» —en tanto que intuición fundamental «concedida»— en la teoría *consensual* de Peirce. Pero no tiene, como teoría *ontológico-metafísica*, ningún significado *metodológico* coherente con el principio del *fallibilismo*.)

2. Un argumento adicional en favor de la mutua pertenencia del *fallibilismo/meiorismo* y la teoría *consensual* de la verdad se obtiene desde la base de la comprensión

45. Aquí no puedo entrar con más detalle en la diferencia de tratamiento de la inducción en Popper y Peirce. Adviértase solamente que Peirce, a diferencia de Popper, veía en la *comprobación* siempre *provisional* de las hipótesis una función de la *inducción*. Su validez no se basaba, para él, en un «principio de inducción» —que habría que fundamentar de nuevo en la inducción y que, por eso, no es fundamenteable— sino —como ya se ha indicado (véase nota 6)— en una «deducción trascendental» de la necesaria validez de los procedimientos sintéticos de razonamiento *in the long run*. Para Peirce, el presupuesto de esta «deducción trascendental» —en el sentido de Kant, su «punto más elevado»— era, precisamente, la idea reguladora que hay que suponer *necesariamente para que tenga sentido* tanto la investigación como la argumentación y que consiste en la *síntesis última* mediante consenso. Peirce ponía esta *síntesis*, que sólo se puede postular, y en tanto que *síntesis del conocimiento, qua* interpretación de signos, en el lugar de la *síntesis* constitutiva de la *apercepción* de Kant.

de la *dependencia lingüística* tanto de la formación de las teorías como de las posibles evidencias empíricas. En esto, la lógica semiótica de la ciencia de Peirce es, de hecho, la primera formación teórica que ha analizado con exactitud el contexto aludido. A mi parecer, de aquí se obtiene, en la situación actual del problema, una superioridad de la *semiótica* peirceana sobre las teorías semióticas del *freie work* posteriores a Carnap y las teorías del «juego lingüístico» posteriores a Wittgenstein, así como también sobre la reciente amalgama entre teorías del *juego lingüístico* y representaciones heideggerianas de las «iluminaciones» (*Lichtungen*) y los simultáneos «ocultamientos» (*Verbergungen*), lingüísticos y epocales, del sentido del ser.

En mi opinión, la superioridad de la semiótica de Peirce consiste en que puede hacer comprensible la conexión interna entre los *procesos sintéticos de razonamiento* y la *interpretación lingüística del mundo*. Así, por una parte, la urdimbre de la formación innovadora de hipótesis con la nueva interpretación lingüística de los fenómenos en el contexto de razonamientos abductivos, por ejemplo, nuevas *percepciones fisiognómicas*.⁴⁶ Y, por otra parte, la posible explicación del sentido lingüístico (incluyendo las pre-suposiciones de fondo del mundo de la vida implicado en él) mediante la aplicación de la «máxima pragmática» y la teoría correspondiente de la idea de los (últimos) «intérpretes lógicos», reguladora y normativamente rectora en toda interpretación signíca.⁴⁷

En mi opinión, los dos teoremas (aquí sólo indicados) de una *semiótica normativa* prometen una superación de la separación conceptual que hoy es dominante entre los *procesos racionales de razonamiento* —y también los *procesos de aprendizaje*— por una parte y los procesos de in-

terpretación lingüística del mundo o «apertura del mundo» por la otra: separación en la que a estos últimos se les presupone como ingenuos o —con Heidegger— como destinados irracionalmente (*irrationalischickhaft*).⁴⁸ Creo que la *teoría del razonamiento abductivo* hace comprensible que se realicen nuevas interpretaciones lingüísticas del mundo junto con razonamientos sintéticos que se confirman. Esto no es válido, en modo alguno, sólo en el sentido de la *subsuncción convencional* (implicada en todo *razonamiento abductivo*) de los fenómenos dados bajo conceptos lingüísticamente pre-dados, sino también en el sentido de las modificaciones del contenido conceptual de las palabras, que van ligadas por regla general a razonamientos abductivos creativos (raros, auténticas, nuevas percepciones de los fenómenos e hipótesis «explicativas» ingeniosas e innovadoras). De este modo, lo que Heidegger entiende como «iluminación» (*Lichtung*) lingüística del ser, en la línea de una «destinación» (*Schickung*) del ser, debería estar totalmente condicionado mediante aquellos razonamientos abductivos que se han comprobado inductivamente en *the long run*. Dicho con brevedad: las «iluminaciones» lingüísticas del ser pueden concebirse tanto como *condición de posibilidad* como *resultados* de procesos de aprendizaje. Por otra parte, la teoría pragmática-normativa de la *explicación del significado* bajo la idea rectora de los (últimos) «intérpretes lógicos» muestra que, en el plano de la ciencia metódica, se puede enlazar el esfuerzo por el *consenso progresivo acerca de la verdad*, con el esfuerzo correspondiente por la *explicación progresiva de los significados* —también, incluso, del significado de la hipótesis im- de fondo de la precomprensión del mundo, hipótesis implícita siempre en el uso y la comprensión del lenguaje. Un ejemplo que defiende tal explicación del significado es, como ya se indicó, la «teoría especial de la relatividad» de

46. Sobre el problema de las nuevas percepciones «fisiognómicas» véase K. O. Apel, «Technognomie —eine erkenntnisanthropologische Kategorie», en G. Funke (comp.), *Konkrete Vernunft*, Festschr. F. E. Rothacker, Bonn, 1958, págs. 61-79.

47. Véase Apel, *Der Denkweg... op. cit.*, índice de materias: «Intérprete».

48. Véase Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», en *Concordia* II (1987).

Einstein, en la que se desarrolló un juego lingüístico totalmente nuevo en el sentido de la medida de la *simultaneidad*. Pero yo quisiera decir —en otro sentido— que la reconstrucción iniciada por Paul Lorenzen del juego lingüístico de la «protofísica» también conduce a una explicación de los presupuestos «de fondo» y relativos al mundo de la vida, del uso científico del lenguaje.⁴⁹

Brevemente: en mi opinión, con la ayuda de la semiótica peirceana, se puede mostrar con exactitud cómo nos es posible englobar también la formación lingüística de conceptos en el proceso metódico de la formación progresiva del consenso. Obviamente, en este punto existe una interesante afinidad entre las concepciones de Peirce y las versiones *constructivista* y *habermasiana* de la teoría del *consenso* como teoría del *discurso*.⁵⁰ Pero, a continuación, quisiera intentar mostrar que la versión peirceana de la teoría consensual aún tiene algunas ventajas frente a las dos más recientes teorías de la ciencia *hipotético-empírica*.

4.2. LA RELACIÓN ENTRE LA TEORÍA PEIRCEANA DE LA VERDAD COMO CONSENSO Y LA TEORÍA CONSTRUCTIVISTA DEL CONSENSO

Sólo haré unas pocas observaciones acerca de la teoría constructivista del consenso o del diálogo. Esta teoría, iniciada por P. Lorenzen y K. Lorenz, me parece que se basa finalmente en una *normación del sentido de los conceptos mediante la introducción ejemplar («em-pragmática») del sentido de las palabras (predicados)*. Ciertamente, mediante esta normación, los *enunciados paradigmáticos* del jue-

49. Véase P. Lorenzen, *Methodisches Denken*, Frankfurt, 1973 (trad. cast.: *Pensamiento metódico*, Universidad de Valencia, 1982); G. Böhme (comp.), *Protophysik*, Frankfurt, 1976.

50. Véase K. Lorenz, «Der dialogische Wahrheitsbegriff», en *Neue Hefte für Philosophie*, 1972 H. 2/3, págs. 111-123; y J. Habermas, «Wahrheitstheorien» en *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984, págs. 127-187.

go lingüístico respectivo se han demostrado también como susceptibles de consenso; pues en la situación de introducción (la situación de enseñanza y aprendizaje) no se puede separar el *consenso acerca del uso de las palabras*, del *consenso acerca de la verdad de los enunciados paradigmáticos*. De este modo, con las reglas de uso de las palabras se establecen también las reglas de la formación dialógica del consenso acerca de la verdad de los enunciados. Pero, ¿cómo pueden garantizar estas reglas la posibilidad de la formación de consenso si, independientemente de la situación de introducción, hay que decidir acerca de la verdad empírica de un enunciado? Por ejemplo, en una situación en la que el enunciado «Eso de ahí es un cisne» no introduce, junto con la fijación paradigmática de los hechos, el significado de «cisne», sino que el problema consiste en si un objeto que parece un cisne lo es de hecho, o es otro pájaro o simplemente es una imitación. Obviamente, la regla de la formación de consenso acerca del sentido del predicado «cisne» no es suficiente aquí para asegurar, automáticamente, la formación de consenso acerca de la verdad empírica de un enunciado, en el que el predicado «es un cisne» se atribuye a un objeto. Por supuesto, esta divergencia de las reglas de formación de consenso no se presentará cuando sólo se trate de enunciados (razonamientos) que se basen en el uso correcto de la lógica de juntores; e incluso, en el caso de la «protofísica» fundada por Lorenzen, la normación correcta de los conceptos también podría garantizar ampliamente la posible formación dialógica del consenso acerca de la verdad de los enunciados que se afirman independientemente de la situación de introducción. Pero esto se basa sólo en que aquí se trata, precisamente, de las condiciones *metódico-apríoricas* (cuasi pragmático-trascendentales) de posibilidad de la ciencia empírico-hipotética. Por eso, el consenso acerca de la verdad de los enunciados puede quedar asegurado mediante recurso a la situación de introducción, en la que se estableció el sentido de las palabras junto con el consenso sobre los enunciados ejemplares.

El caso es otro cuando se trata de la verdad de los enunciados de la ciencia *empírico-hipotética*. En mi opinión, la teoría *constructivista* del consenso ha llegado aquí a su límite; pues el problema de la formación de consenso ya no es idéntica a la *introducción consensual-constructiva del juego lingüístico*, sino que consiste en alcanzar un *consenso sobre la base de diferentes criterios independientes de verdad*, en el ámbito de los razonamientos sintéticos (inductivos y abductivos) y en el de la correspondiente ampliación semántico-realista (extensional e intensional) del lenguaje conceptual.⁵¹ De ese modo, el criterio de la *evidencia para la correspondencia* en sentido fenomenológico adquiere ahora por primera vez un sentido empírico regulador como criterio de verdad. Es decir, adquiere un sentido independiente de aquella evidencia fenoménica que forma parte de la introducción ejemplar del sentido de las expresiones lingüísticas en la fundamentación *constructiva* de un juego lingüístico y que, por ello, estableció ya *a priori* la posibilidad de la formación argumentativa del consenso.

4.3. LA RELACIÓN ENTRE LA TEORÍA PEIRCEANA DEL CONSENSO Y LA TEORÍA CONSENSUAL O DISCURSIVA DE LA VERDAD DE JÜRGEN HABERMAS

En el caso de la teoría de la verdad *como consenso* o *como discurso*, elaborada con mucho detalle por J. Habermas, el dictamen es más complicado. Su ventaja estriba, especialmente, en que ha puesto de relieve —llegando más

51. Aquí comienza la situación caracterizada por H. Putnam (*Mind, Language, and Reality*, *Philos. Papers*, vol. 2, Cambridge Univ. Press, 1975) como «división semántica del trabajo», en la que sólo los expertos correspondientes conocen realmente el significado *extensional* de las palabras (por ejemplo, nuestros predicados botánicos). Sólo aquí se llega a la necesidad de la reconstrucción del lenguaje científico, sobre la base de una nueva experiencia empírica. Véase también K. O. Apel, «Linguistic Meaning...», *op. cit.* (en la nota 10).

allá de la suposición de Peirce de una *moral self-surrender*— las condiciones éticamente relevantes de las reglas para una formación no desfigurada y puramente argumentativa del consenso, en el sentido de las condiciones de una «situación ideal de habla».⁵² Así, se tiene fácilmente la impresión de que la garantía de las condiciones de las reglas de una «situación ideal de habla» pudiera extenderse también, *eo ipso*, a la valoración óptima y epistemológicamente relevante de los criterios objetivos de verdad. Esta impresión parece apoyarse en que Habermas considera la función criteriológica de la teoría consensual más en una *línea teórico-comunicativa*—en la garantía del discurso no desfigurado, en el sentido de hacer efectivas las pretensiones de validez— que en una *línea epistemológica*, en la garantía de la valoración capaz de ser consensuada (por ejemplo, la interpretación) de los criterios objetivos disponibles de la verdad. Precisamente en este último aspecto me parece que es posible y necesaria una complementación, al menos, del punto de partida habermasiano. Una complementación en el sentido de la inclusión de la *evidencia empírico-experimental del fenómeno* en la formación discursiva del consenso de una comunidad de argumentación simultáneamente, es una *comunidad de experimentación y una comunidad de interpretación orientada fenomenicamente*.

Esto no es fácil de mostrar con detalle, pues Habermas quiere tener en cuenta la circunstancia de que la fuerza motivadora del consenso que tienen los argumentos discursivos puede estar «apoyada en la experiencia». También hay que decir que algunas de las distinciones básicas, introducidas recientemente por Habermas, me parecen ser totalmente aceptables. Por eso, después de la interpretación y apreciación de estas distinciones quisiera hacer valer, de nuevo, el punto de vista de la *fenomenología (Phänomenology)* y de la *epistemología semiótica* de Peirce.

52. Véase K. O. Apel, «C. S. Peirce and Post-Tarskian Truth», *op. cit.* (en nota 25), parte IV.

El punto de partida nuevo y decisivo de la teoría consensual o discursiva de la verdad de Habermas estriba, en mi opinión, en que introduce una separación analítica radical entre el juego lingüístico que se refiere a las *condiciones de la experiencia objetiva* y el juego lingüístico que se refiere a la discusión de las *razones para la pretensión de validez de los argumentos*. Según lo veo yo, Habermas obtiene esta distinción mediante una combinación (sintesis) de las dos distinciones siguientes:

1. Es fundamental la propia distinción realizada a raíz de «Erkenntnis und Interesse» entre el *a priori (constitutivo)* de la *experiencia*, las *relaciones de la praxis* y los *intereses rectores del conocimiento*, por una parte y el *a priori (válido reflexivamente) del discurso argumentativo* por la otra.⁵³ En mi opinión, se trata del paso decisivo de una transformación —que yo entiendo como *pragmático-transcendental*— de la arquitectónica del sistema kantiano: la reflexión sobre las condiciones de la *validez* de los enunciados de conocimiento o argumentos ya no está restringida a la reflexión sobre las condiciones de la *constitución de la objetividad de la experiencia*. Ambos problemas no se tematizan ya como el del análisis de las *estructuras o funciones de la conciencia*, sino que el problema de la *constitución* de la experiencia objetiva o del mundo de la *experiencia*, se incluye en el de los *contextos mundano-vitales de la acción*, mientras que el problema de la *reflexión sobre la validez* o de la justificación (legitimación), queda subordinado al ámbito, tematizable por la analítica del lenguaje, del *discurso argumentativo liberado de la carga de la acción*.

2. En su teoría discursiva de la verdad, Habermas enlaza esta distinción más antigua con otra de Peter Straw-

53. Véase J. Habermas, *op. cit.* (en nota 50), págs. 130 y sigs. y 151 y sigs.; también J. Habermas, «Epilogo» a *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, especialmente págs. 381 y sigs. (trad. cast.: *Conocimiento e interés*, Madrid, Taurus, 1986).

son: la separación analítica entre *objetos* o *sucesos* del mundo de la experiencia, que pueden ser localizables o dadas, por un lado y entidades del espacio lógico, como *estados de cosas* y *hechos* (=estados de cosas existentes),⁵⁴ por el otro. (En Strawson, esta distinción está coinspirada por la teoría de Ramsey acerca de la «redundancia» del predicado proposicional «es verdadero» y tiene la finalidad de desenmascarar como pseudoproblema, la pregunta tradicional por la *relación de correspondencia* entre enunciados y hechos mundanos. Según Strawson, la función de metaenunciados como «*p* es verdadero» consiste únicamente en expresar un asentimiento: algo así como «¡Sí!».)

Habermas sigue a Strawson sólo en la medida en que no explica como posible la *relación, comprensible epistemológicamente, entre enunciados y entidades intramundanas*. En su lugar, interpreta las vacilaciones de Ramsey y de Strawson en el sentido de una *teoría pragmático-universal del discurso*. Esta parte de que los hombres, en los contextos de experiencia y acción del mundo de la vida, realizan actos de habla para los que reclaman *pretensiones performativas de validez: la pretensión de sentido o de inteligibilidad, la pretensión de veracidad, la pretensión de corrección normativa* y —sobre la base de experiencias con cosas, sucesos y personas— una *pretensión de verdad* para «enunciados declarativos». Normalmente —en el marco de la comunicación en el mundo de la vida— las pretensiones de validez permanecen implícitas —como la pretensión de verdad en el caso de la simple afirmación de «*p*»—, pues no son cuestionadas por los participantes en la comunicación, sino que —como en el caso de la coordinación de la acción mediante la comprensión lingüística— son aceptadas, como ocurre con el enunciado «*p*», como información orientadora de la acción. Pero si, a pesar de todo, se llegara a cuestionar, por ejemplo, la pretensión

54. *Ibid.*, págs. 132 y sigs.

de verdad, entonces el metaenunciado aparentemente «redundante» «*p* es verdadero» cobraría sentido, desde el metaplano reflexivo del discurso; sin embargo —tanto según Habermas como según Strawson— no tiene sentido como enunciado acerca de una *relación de correspondencia* enunciado «*p*» y hechos intramundanos (según Strawson, en el mundo de la experiencia sólo hay *objetos* y *sucesos* que no se pueden afirmar como hechos); sino como *explicitación de la pretensión implícita de verdad* del enunciado «*p*»; es decir, tiene sentido como explicitación de la afirmación del *hecho abstracto* de «*p*», en tanto que afirmación justificada. Ahora bien, el *hecho* afirmado —por ejemplo, que el gato está o estaba sobre la esterilla, o que a César lo mataron en el Senado— no debe ser confundido con un *objeto* o un *suceso* del mundo, por lo que, según Habermas, la pretensión de verdad reclamada para «*p*» no puede examinarse *inmediatamente* en el mundo de la experiencia; sólo puede ser inmediatamente discutida y posiblemente *aceptada* en el plano del discurso argumentativo *mediante buenas razones*: que, en todo caso, pueden *apoyarse* también en la experiencia.⁵⁵

Con lo que sigue, no quisiera cuestionar en absoluto las distinciones fundamentales de Habermas (a mi parecer, pertenecen a la transformación de la clásica filosofía trascendental de la conciencia; en el sentido de una pragmática trascendental del lenguaje); con todo, si quisiera cuestionar las consecuencias radicales en el sentido de Strawson, y en conexión con esto, quisiera proponer una complementación diferenciadora de la dicotomía habermasiana entre condiciones de la experiencia y del discurso, en la línea de una tricotomía: *condiciones prediscursivas de la experiencia, condiciones del discurso y condiciones de la experiencia referidas al discurso*. Quisiera intentar, por este camino, llenar el vacío existente entre la teoría del discurso de Habermas y una fenomenología de las evidencias de la experien-

55. *Ibid.*, págs. 132 y sigs. y 141.

cia —también de la *evidencia para la correspondencia*— en el sentido de la epistemología semiótica de Peirce.

Comienzo con una crítica detallada con la que espero introducirme en los presupuestos de la «arquitectónica» de Habermas tomados de Ramsey o de Strawson: quisiera negar que sea adecuado decir que la constatación de «que *p*» es verdadero» no añade nada a la afirmación «*p*». ⁵⁶ Habermas diría que la citada constatación sólo hace explícita la pretensión implícita de verdad de la afirmación de «*p*». Sería de hecho así, si un hablante la reformulara mediante la constatación de su propia *afirmación*. Pero normalmente, no es el que propone una afirmación sino uno de los que participan en la comunicación quien encuentra la constatación de que es verdadero un enunciado escuchado antes (por ejemplo, «Está lloviendo»); y con esta constatación añade algo totalmente nuevo a la mera afirmación del hablante: por ejemplo, que él —al abrir la ventana— se ha proporcionado a sí mismo la *evidencia fenomenológica para la correspondencia con los datos de la experiencia* (fenómenos) *del enunciado (proposición)* «Está lloviendo», que hasta ahora sólo estaba afirmado. (Muchos dirían aquí *hechos*, en lugar de *datos*.)⁵⁷ En el sentido de esta *constatación adicional de la evidencia existente*, el afirmante mediantemente el enunciado «*p* es verdadero» la afirmación de «*p*». Viene a decir algo así como «*Es verdad* que está lloviendo» (y no sólo, como quiere Strawson, «Sí» o «Estoy de acuerdo»; pues ésta podría ser también la reacción ante un ofrecimiento) ¿Se puede, de hecho, eliminar o considerar como superflua esta concepción de la fun-

56. *Ibid.*, pág. 130.

57. En este contexto es interesante que Habermas, en su comparación esquemática entre la estructura del discurso teórico y la del práctico (*op. cit.*, págs. 164 y 176) en la columna «fundamentaciones» inserta inmediatamente, como correspondencia con «justificación», Evidente/prohibiciones, la «explicitación teórica» de «afirmaciones». Evidentemente, se pasa por alto la prueba de la existencia del estado de cosas fenomenal correspondiente al hecho afirmado, la cual debe preceder a cualquier posible «explicitación».

ción del metaenunciado que usa el predicado «es verdadero»?

A mi parecer, difícilmente se puede discutir el argumento de Strawson acerca de que *el hecho de que César fuera asesinado en el Senado* no sea idéntico al suceso que tuvo lugar en el año 44 a.C. y del cual se tuvo *experiencia*. *El hecho de que...* que se puede afirmar y negar en el discurso, no es *algo en el mundo de la experiencia*. No es localizable ni datable, sino que pertenece, en cierto modo, al ámbito lógico-lingüístico al que pertenecen también las «proposiciones en sí» —verdaderas o falsas— de Bolzano, las «ideas» de Frege, las *proposiciones* (las *lekta* de los estoicos) y las entidades popperianas del «tercer mundo». Así, hablar de la *correspondencia o coincidencia entre enunciados y hechos* es hablar criteriosológicamente en el vacío, pues los hechos se han definido *a priori* como aquello con lo que se corresponden los enunciados verdaderos. Aquí está, en mi opinión, la aporía de toda restauración *ontosemántica-formal* —proveniente del *Tractatus* del primer Wittgenstein o de Tarski— de la teoría de la verdad como correspondencia.

Pero ¿de qué modo una teoría consensual de la verdad, en tanto que teoría *del discurso*, debe poder superar la aporía de la teoría *ontosemántico-formal* de la verdad como correspondencia? ¿Acaso mediante la previsión de que en la *aceptación argumentativa de las pretensiones de verdad* *porque hay buenas razones* también se recurre a la *experiencia prediscursiva* (es decir, a la experiencia que se *logró*, o que puede ser lograda, en los *contextos de acción del mundo de la vida*)? Ciertamente, así debiera ser la respuesta en el sentido de los presupuestos de Habermas. Y, de hecho, esta respuesta correspondería, en principio, a lo que podría ocurrir en el discurso de un historiador, por ejemplo, acerca de la muerte de César, a pesar de todos los esfuerzos de la crítica de las fuentes: no se podría prescindir, en principio, de la referencia a experiencias prediscursivas transmitidas por tradición.

Por supuesto, se podría considerar que el *recurso a la*

experiencia como fundamentación para los enunciados afirmados es, de alguna manera, *la búsqueda metódica de la evidencia fenoménica para una correspondencia, epistemológicamente relevante, entre los enunciados y los «datos factuales»*; pero, visto desde la distinción de Strawson entre *sucesos experimentables y hechos afirmables* en enunciados, parece difícilmente posible pensar la presunta correspondencia sin caer en un error categorial. Dejemos hablar a Peirce en este punto.

Según él, el discurso desarrollado hasta ahora tendría únicamente el carácter de una discusión de «seminario» y no de un discurso de «laboratorio» de la *comunidad de experimentación* y de la *comunidad de interpretación* —referida al fenómeno— de los científicos de la naturaleza, que debe esforzarse por incorporar al discurso de los hombres, en cierto modo, la voz de la naturaleza.⁵⁸ En último término, para aducir buenas razones en defensa de las pretensiones de verdad, el discurso no *recurriría* sencillamente —como en el caso del discurso de «seminario»— a *experiencias del mundo de la vida*; más bien intentaría producir *la evidencia de experiencia en tanto que evidencia fenoménica y referida al discurso*, mediante *experimentos*, o, al menos, mediante *observaciones dirigidas por la teoría*. Para ello es necesario y en principio posible, incluir en el discurso argumentativo los *juicios perceptivos* (enunciados observacionales, enunciados sobre datos de medida y otros) en los que se constata la evidencia fenoménica; por ejemplo, en forma de enunciado situacional, no formulable sin usar expresiones indexicales: «Allí enfrente, bajo el sauce, nada un cisne negro».

Pero, en este *juicio perceptivo*, no se trata de un *prototipo* de libre interpretación del *fenómeno* (con la *subsunición* del animal que se ha visto bajo la clase de los cisnes se está presuponiendo, más bien, un sistema —quizá problemático— de clasificación zoológica); pero, por otra

58. Véase C. Peirce, *Coll. Papers*, pág. 5383 y sigs. También Apel, *Der Denkweg...*, op. cit., pág. 131 y sigs.

parte, tampoco se trata de un enunciado proposicional *abs-tracto*, cuya verdad sólo puede ser afirmada. Se trata, más bien, de un enunciado que, por una parte pertenece como tal al discurso argumentativo, pero que por otra parte, no afirma solamente un hecho (o lo relaciona con otros hechos), sino que manifiesta un fenómeno dado como tal y lo interpreta en el sentido de un hecho proposicionalmente afirmable. Precisamente así, el juicio perceptivo efectúa la mediación —en principio revisable por reinterpretación del fenómeno y, por lo tanto, falible— (en el sentido de la categoría peirciana de la *terceridad*) entre la afirmación de hechos —establecida quizás a la luz de una teoría— mediante un enunciado proposicional y la pura evidencia del fenómeno —quizá fotografiable— (*primeridad* y *segundidad*). Interpretando ésta en el sentido de un hecho afirmable proposicionalmente, se produce evidencia para la *co-respondencia* entre el enunciado proposicional abstracto y el fenómeno dado en la percepción.

Peirce llama a esto último «percepto», determinando así, en mi opinión, el correlato, difícil de concebir fenomenalmente, del ser-asi de la percepción, que, en el razonamiento abductivo del juicio perceptivo que se va a interpretar, hace las veces de premisa, fundamentando así —a través de la interpretación mediadora— la evidencia fenomenológica (phaneroscópica) para la *corespondencia* entre el enunciado y el «dato de experiencia». ⁵⁹ En mi opinión no tratamos aquí ni de un objeto localizable ni de un suceso datable, sino de aquel momento de la realidad dada que —aún antes de la diferenciación categorial entre objetos y sucesos (y personas)— posibilita la *comprensibilidad de algo a través de la percepción* (*Wahrnehmung*). * Que debe haber algo semejante —y, por tanto, evidencia objetiva del fenómeno— se infiere, en mi opinión, del ar-

59. Véase C. Peirce, *Coll. Papers*, págs. 2141, 5568, 5128 y sigs. 5115 y sig. También Apel, *op. cit.*, págs. 300 y sigs.

* El autor juega con el significado de la palabra compuesta *Wahrnehmung* (=percepción) y los significados de las palabras que la componen: *Wahr* (=verdadero) y *nehmen* (=tomar). [T.]

gumento aducido anteriormente para la diferencia —marcable semióticamente— entre enunciados *proposicionales abstractos* y *juicios perceptivos*. Dicho de otra manera: sin la *primeridad* del ser-asi dada en el encuentro (*segundidad*) (también del ser-asi de las relaciones y, por tanto, de los *estados de cosas* que ocurren intramundamente), la mediación interpretativa mediante la universalidad del concepto (*terceridad*) que se realiza en el juicio de percepción, no se podría pensar con sentido.

Por lo demás, me parece que el puro ser-asi del fenómeno, en el sentido de la *primeridad*, precede a la distinción usual entre *singularidad* y *universalidad*. Su valoración como *certeza sensible particular* debiera basarse en el *encuentro del encuentro eventual* (*segundidad*) con el objeto o con el suceso (o con la persona) y no en el ser-asi que constituye la evidencia del fenómeno puro. Este, en tanto que *primeridad libre de relaciones* —es decir, entendido como lo hace Peirce, como *posibilidad en el sentido de la pura intuición*— correspondería más bien a la «idea» propiamente descubierta por Platón (y desde luego hipotasiada metafísicamente): es decir, al *sentido* totalmente irreducible y fulgurante en la vivencia noética de la evidencia, que —incluso de forma independiente a toda *generalización*— entra a formar parte en la *universalización* de los predicados, constituyendo así la *universalidad eidética del sentido*; y sólo a la luz de esta universalidad lingüísticamente «superada» del sentido es identificable como algo «eso de ahí» con lo que nos encontramos. Los poetas —me parece—, por el uso que hacen de las palabras, pueden renovar, en cierto modo, su fundamento de sentido mediante la *primeridad* y, así, pueden «refrescar» el lenguaje (Hölderlin); y los filósofos —fenomenológos— pueden llegar a constituir en objeto de una «reducción eidética» (Husserl, Scheler) de experiencias o representaciones, la *primeridad* del fenómeno, inherente a las experiencias originales y a las representaciones mediadas lingüísticamente. Aquí está, por otra parte, el peligro de la hipostatización y la confusión de la *primeridad* fenome-

nal con la *terceridad* de la *universalidad del concepto* que está mediada lingüísticamente. Pero el intento de evitar los peligros de la «visión de la esencia» platonizante no debiera, desde mi punto de vista, hacer olvidar que difícilmente es posible pensar la obviedad de los argumentos filosóficos sin algo parecido a la evidencia de la «intuición categorial» (Husserl).⁶⁰

Por ejemplo, que un color no se pueda representar sin la superficie correspondiente depende, sin duda, del significado lingüístico convencional de los ideogramas «color»

60. La crítica de Habermas a Husserl, *op. cit.* (en la nota 50) págs. 46 y sigs., me parece que no se corresponde con el momento idéntico de la «primeridad» tanto de la «certeza sensible» como de la «intuición categorial», que, por lo demás, es la más unívoca cuando entendemos (*nachverstehen*) nuestras propias construcciones (por ejemplo, en la matemática). En mi opinión, existe aquí la posibilidad de una postura «phaneroscópica» (Peirce) que no es compatible ni con la *fenomenología de la evidencia prelingüística* de Husserl ni con la *negación semantocista o constructivista de toda evidencia*, aunque sí lo es con una semiótica no limitada solamente a signos *conceptuales* («símbolos», en el sentido de Peirce). Su argumento clave se basa, a mi parecer, en la diferencia innegable entre el juicio *perceptivo* y cualquier *afirmación no situacional de hechos*. Así, también la posibilidad de la *interpretación conceptual* ya en el juicio perceptivo se basa en la posibilidad de la afirmación situacional de hechos (la «verdad del lenguaje» de Hegel), de modo parecido a como en Derrida la *posibilidad* del juicio no ficticio se basa en la *posibilidad* del juicio ficticio repetible lingüísticamente; pero la posibilidad del juicio *verdadero*, en el sentido de la afirmación de hechos respaldada por evidencia, se apoya —al contrario— en la posibilidad del juicio *de percepción ligado a una situación*.

Y esta perspectiva cuasi fenomenológica —o mejor, *semiótico-phaneroscópica*— es válida, en mi opinión, también para *juicios perceptivos no sensibles* —como los reflexivos—, por ejemplo, para los juicios de actos de habla en el sentido del *saber performativo de la acción* o en el sentido de la *evidencia reflexiva de la coincidencia entre yo pienso (argumento) y yo existo*. Aquí se añade algo así como la evidencia en el sentido de la «primeridad» y la «segundidad» a la simple afirmación de un ser-así o de un estado de cosas. Me parece que aquí se da también una rehabilitación parcial de la «*présence*» husserliana (Derrida) frente a la reducción semiocista del mundo a «*littérature*» o «*signification*» sin «*signifié*» (Derrida).

Véase K. O. Apel: «Das Problem der phänomenologischen Evidenz...», *op. cit.* (en la nota 15).

y «superficie» (Husserl no consideró esto fundamental), aunque esta circunstancia es irrelevante para la «concepción categorial» de la inseparabilidad de ambos fenómenos, porque ésta —así me parece a mí— se basa en la *primeridad del ser-así* de los fenómenos, a diferencia de la concepción trivial de que los célibes son hombres no casados, que se apoyan sólo en el significado convencional de ambas palabras. Y lo que es más importante: también la posible comprensión de la diferencia entre estos dos ejemplos tiene que basarse de nuevo en la primeridad —que se ha de realizar, en cierto modo, mediante la interpretación lingüística— de los fenómenos eidéticos; de otro modo, no tendría sentido alguno el examen filosófico («no sensible») de argumentos. Pero esto no significa, de ninguna manera, que —con Descartes y Husserl— se pueda fundar algo así como la verdad apodictica de la fundamentación filosófica última sobre la evidencia eidética y de libre interpretación del fenómeno. Este supuesto pasa por alto la diferencia «categorial» resaltada por Peirce (y, también según él, concebible «phaneroscópicamente») entre *primeridad* y *terceridad*. Volveré a tratar este punto.

Como *certeza sensible* —esto es, en el sentido de una cualidad cromática o también de una configuración de formas fotográficas— el «fenómeno originario», constitutivo de la evidencia (en el sentido de la *primeridad*), está sujeto a la particularización en el sentido de la *existencia de este fenómeno objetivo, que está dado para esta percepción (segundidad)*; y es sobre todo así como el «percepto» del fenómeno dado constituye el *correlato de la evidencia de un juicio perceptivo* (en el sentido de la teoría fenomenológica de la *evidencia para la correspondencia* entre el fenómeno dado y el juicio perceptivo); y sólo en virtud de su mediación por la interpretación lingüística (*terceridad*) —que tiene que estar enlazada con el razonamiento abductivo que se da implícito en el juicio perceptivo— ese juicio perceptivo puede erigirse en juicio *de conocimiento* con pretensión *intersubjetiva de validez* (de sentido y de verdad). Es básicamente ahora, cuando la *universalidad del*

sentido de la primeridad fenomenal alcanza el *status de un atributo en el marco de un contenido conceptual (intención)*, que, por su parte, determina la *amplitud conceptual (extensión)* y, así, puede exponerse de nuevo a la confirmación (también a la limitación y ampliación) mediante el examen inductivo en fenómenos que existen objetivamente y que se someten a modo de ensayo a la subsunción.⁶¹

Por supuesto, la realización de la interpretación lingüística del fenómeno sólo puede fundamentar la pretensión de verdad de un enunciado científico cuando éste entre a formar parte—en el plano del discurso argumentativo—de la pretensión de sentido de la afirmación de un hecho y la pretensión de verdad de este último pueda aceptarse como bien fundamentada. Pero si ocurre esto, es decir, si se llega a una realización de la pretensión de verdad mediante la formación argumentativa del consenso, entonces la fuerza de las buenas razones (la «fuerza no violenta de los argumentos») se basa, en este caso, en la circunstancia de que la interpretación del fenómeno estaba también en situación de interpretar los datos (el «percepto»), en el sentido de la afirmación de los hechos; es decir, la fuerza de la fundamentación de la pretensión de verdad se basaría en la revelación—lingüísticamente medida—de la evidencia para la correspondencia entre el enunciado afirmado y el fenómeno intramundamente dado y percibido (tomado como verdadero). La interpretación del fenómeno es, pues, quien tiende un puente—al menos en el caso de la producción, metódicamente orientada y referida al curso, de evidencia—sobre el abismo aparente entre la experiencia y la afirmación de hechos. Ella es quien hace valer una relación de correspondencia de la verdad, que no permanece limitada al ámbito lógico-lingüístico de la argumentación—como ocurre con la correspondencia ontológico-formal entre enunciados verdaderos y hechos abstractos—y, por tanto, no queda criteriosológicamente vacía.

De aquí saco la conclusión de que una teoría—no metafísica ni onto-semántico-formal, sino fenomenológica—de la correspondencia (o más propiamente: una teoría de la evidencia para la correspondencia), es compatible, cuando no necesariamente coherente, con una teoría consensual o discursiva de la verdad si—a diferencia de la teoría husserliana de la evidencia para la correspondencia entre la intención noemática y la autodonación de los fenómenos—puede considerar la realización de la interpretación lingüística del mundo como *constitutiva* para la comprensión del fenómeno como *algo* y, de este modo, también como *mediación* entre *experiencia* y *discurso argumentativo*. Es evidente que no es tanto la diferencia categorial entre objetos intramundanos, sucesos, personas, etc., por un lado, y entidades abstractas del ámbito lógico-lingüístico por otro, sino más bien la propia necesidad de interpretación de los fenómenos, quien franquea el paso desde una teoría fenomenológica de la verdad como evidencia (para la correspondencia) a una teoría consensual o discursiva de la verdad.

La razón de que así ocurra podría consistir en que la síntesis de la percepción (Kant) o la intención de algo como algo (Husserl o Heidegger), en tanto que función—no sólo conciencia, no puede constituir la objetividad. En esta forma—*qua intersubjetividad* de la experiencia, se presupone labor de constitución de la conciencia, se presupone ya siempre la mediación de los significados, a priori intersubjetivos, de los signos lingüísticos—que entran en juego en el razonamiento abductivo—(podría denominarse el *a priori corporal intersubjetivo de la experiencia*), aun que la vivencia de la evidencia de la experiencia siga estando referida a la síntesis de la percepción o al cumplimiento de la intención de la evidencia respectiva. Aquí—en el punto de la mediación entre la evidencia referida a la conciencia y la intersubjetividad referida al lenguaje (y, por tanto, también a la comunicación y al consenso)—hay que colocar, desde mi punto de vista, la reconstrucción y transformación críticas de la filosofía tras-

condencial del lenguaje. Esto significa que en esta transformación no se trata sólo —ni primariamente— de introducir la distinción entre las *condiciones prelingüísticas de la constitución de la experiencia objetiva* (en el sentido de Kant o de Husserl) por una parte y las *condiciones del discurso que reflexiona sobre la validez* por la otra, sino que, más allá o más acá de esto, se trata de la transformación del problema de la *constitución objetiva (=intersubjetiva) del mundo de la experiencia*, en términos de una *síntesis*, entretrejida con procesos sintéticos de razonamiento, de la *interpretación consensuable del mundo*. Me parece que ésta es la consecuencia de una fundamentación, en la línea de Peirce, de la *teoría consensual de la verdad*.

La teoría que he esbozado aquí la concibo como una complementación necesaria de la teoría habermasiana del *discurso*. Sin dicha complementación, esta última no está en situación de diferenciarse, de forma criteriológicamente relevante, de una teoría de la verdad como *coherencia*.⁶² Pues un discurso, en el plano de los enunciados posicionales abstractos, que *recurriera* en todos los casos a *experiencias prediscursivas*, pero no *suministrara evidencia para la correspondencia con los fenómenos* mediante juicios perceptivos referidos al discurso y que las hiciera valer inmediatamente como razones para la afirmación de los hechos: tal discurso sólo podría, propiamente, relacionar entre sí enunciados aceptados como igualmente verdaderos en potencia —por ejemplo, hipótesis con teorías, en el sentido de su posible integrabilidad— o, en todo caso, «proposiciones de base» supuestas convencionalmente como empíricamente verdaderas, con proposiciones de base potenciales que se puedan deducir de teorías. El posible

62. De ahí que no carezca totalmente de fundamento que L. B. Funtel (*Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*, Darmstadt 1978, págs. 161 y sigs.) entienda la «teoría del discurso o del consenso» de Habermas como, «forma intersubjetiva pragmático-lingüística de la teoría de la verdad como coherencia». Aunque, en mi opinión, debiera ser, más bien, la *forma de la mediación definitiva entre los criterios de verdad de la evidencia y de la coherencia*.

conflicto entre el criterio de verdad de la *coherencia* (compatibilidad, probablemente, con muchas proposiciones o teorías que ya han sido aceptadas —provisionalmente— como verdaderas o que son útiles debido a su gran capacidad explicativa) y el criterio de verdad de la *evidencia de la experiencia* (que se basa, en último término y a pesar de toda interpretación, en el *encuentro con el ser-así de la realidad*) quedaría suavizado ya siempre, es decir, reducido a un *conflicto entre enunciados o teorías que compiten entre sí*. Pero, con esto, se deja de lado uno de los motivos fundamentales por los que se caracteriza la teoría *consensual* como englobadora de todos los criterios de verdad de que se dispone: la necesidad de una mediación —que sea al mismo tiempo inductiva e inferencial-abductiva— entre la evidencia del fenómeno, referida a la realidad, y los criterios de verdad como la coherencia (y la consistencia), que se refieren meramente al espacio lógico de la argumentación.

En conexión con la distinción de Habermas de tres referencias al mundo (mundo objetivo, mundo subjetivo interno y mundo social) y con las correspondientes funciones del lenguaje según Bühler (la de «representación», la de «expresión» y la de «apelación»), mi propuesta de complementación fenomenológico-semiótica de la teoría discursiva de la verdad podría caracterizarse también de la siguiente manera: entre una argumentación en forma de «discurso de seminario» en la que la *fundamentalidad de afirmaciones mediante la experiencia* sólo se enuncia como *una razón entre otras* para la realización de las pretensiones de verdad, y una *consecución deíctica de la evidencia* en el marco de un «discurso de laboratorio», existe una diferencia de *orientación al mundo*. En el primer caso —al igual que en caso de una afirmación—, el que argumenta se dirige hacia el mundo circundante (Mitwelt) —el de los *cosujetos* de la argumentación— y busca hacer valer su pretensión de verdad —en la línea de su *afirmación*— como pretensión de la *capacidad intersubjetiva de consenso*. En el segundo caso, por el contrario, el que argumenta

se dirige primariamente al mundo *objetivado* y busca desempeñar su pretensión de verdad —en la línea de un *juicio perceptivo*— como interpretación lingüística de la autodonación de un fenómeno. Pero, entre estas dos dimensiones diferentes, la de orientación al mundo y la de puesta en marcha de la pretensión de verdad, está medianada de antemano el lenguaje, como condición de posibilidad de la *experiencia objetiva* en el sentido del *conocimiento intersubjetivamente válido*. (La tercera referencia al mundo, que corresponde a la función expresiva del lenguaje, entra en función en este contexto sólo como pretensión natural de veracidad en la formulación lingüística de intenciones de sentido.)

4.4. EL PROBLEMA DE LA COMPLEMENTACIÓN DE LA TEORÍA CONSENSUAL DE LA VERDAD DE LAS CIENCIAS EMPÍRICAS DE LA NATURALEZA (ORIENTADA A PEIRCE) CON RESPECTO A LAS CIENCIAS HERMENÉUTICAS DEL ESPÍRITU O CIENCIAS SOCIALES CRÍTICO-RECONSTRUCTIVAS

La interpretación pragmático-trascendental de la teoría consensual de la verdad de Peirce que se ha esbozado no es suficiente para reconstruir la totalidad de la problemática de la teoría consensual o discursiva de la verdad, formulada por Habermas, o para reconstruir la realización de las pretensiones de validez del discurso humano. Pues hay que subrayar que hasta ahora sólo se ha tratado la problemática de la verdad referida a las *ciencias empíricas de la naturaleza*. Ha quedado sin considerar el problema más complejo de los enunciados verdaderos que deben fundarse en el *comprender* y el *juzgar* acerca de fenómenos de experiencia estructurados simbólicamente, es decir, fundados en una realidad experiencial que pretiene ya en sí misma enunciados lingüísticos con buentención de sentido y validez que pueden ser apoyados con buenas razones (o que contiene, al menos, acciones, obras e instituciones de hombres, tras las cuales hay intenciones,

motivos, convenciones y pretensiones de validez que pueden ser, de nuevo, legitimadas y explicadas lingüísticamente). Aquí —en la cuestión de la posible verdad de las *ciencias hermenéuticas sociales y del espíritu*— se plantea, ante todo, el siguiente problema adicional en comparación con el problema de la verdad en las ciencias de la naturaleza: ¿se puede pensar la formación de consenso acerca de la *verdad de la comprensión del sentido* bajo la que se forma, en este caso, la comunidad de los investigadores, sin presuponer que los científicos establecen (tanto entre sí como con los sujetos de exteriorizaciones, acciones, obras e instituciones que hay que comprender simbólicamente) una *comunidad abarcante de comunicación*?⁶³ Pues no puede tratarse —puesto que hablamos de *ciencias del espíritu*— simplemente de una *comunidad de interacción comunicativa en el mundo de la vida*, en la que se comprende ya siempre sobre la base de los presupuestos de fondo en los que se participa (por ejemplo, la imagen del mundo o las normas reconocidas); más bien, debe tratarse también —al menos virtualmente— de una *comunidad de discurso*. En ella, en el caso de la historia de la ciencia, los sujetos de la investigación hermenéutica debieran, en principio, *enjuiciar*, esto es, *valorar* sobre la base de la suposición de una *racionalidad* en principio *común*, las *razones* de las exteriorizaciones y acciones que se tratan de comprender, realizadas por sujetos de la ciencia que ya han muerto.⁶⁴ Toda abstención metódica de valoración —como por ejem-

63. Véase K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, op. cit. (en la nota 10), págs. 178 y 220 y sigs.

64. En principio, me parece que es imposible establecer la racionalidad como un predicado puramente descriptivo —es decir, sin el presupuesto vago de una racionalidad definitiva del predicado «... es racional»—: a modo de una reducción definitiva del predicado «... es racional» a conceptos de disposición manejables empíricamente que se pueden colocar en el esquema «nomológico-deductivo» de una «explicación racional», de modo que esa explicación pueda ser empíricamente examinable y falsable. Véase K. O. Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, págs. 233 y sigs.

pló, en interés de la prioridad del comprender frente al enjuiciar (precipitadamente)—no puede hacer olvidar que las pretensiones de verdad de los hombres no pueden ser *comprendidas* en absoluto sin el presupuesto básico del juicio que hay que realizar (valoración) y sin una cierta prerrealización del juicio (valoración) que puede estar fundamentada, en parte en el acuerdo en el mundo de la vida y en parte en supuestos hipotéticos. De hecho, el sentido de «abstención de valoración» presupone ya la valoración que hay que efectuar normalmente, de modo parecido al sentido de «silencio» que presupone el discurso que cabe esperar. En todo caso, en las abstenciones de valoración⁶⁵

65. Me parece que la siguiente pregunta representa un problema aún no explicado: ¿en qué medida se pueden formular, a la larga, tales *abstenciones*, en las ciencias hermenéuticas, en forma de una abstracción («constitutiva del objeto» y fijada metódicamente) del objetivo normal del discurso objetivo consistente en el enjuiciamiento (valoración) definitivo y capaz de ser consensuado? Para esto véase, por ejemplo, H. Schnädelbach, «Transformation der Kritischen Theorie», en A. Honneth/H. Joas (comps.), *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986, págs. 15-34, y también J. Habermas, *ibíd.*, pág. 346 y sigs.

Pero incluso aunque en las ciencias hermenéuticas exista una «conexión interna entre descripción y valoración de motivos» y también una «inevitabilidad de interpretación racional» —esto lo mantendría como verdadero junto con Habermas— no varía en nada la corrección de las siguientes frases de Schnädelbach: «Bien puede suceder que en la acción comunicativa se formulen pretensiones incondicionales; pero eso no las cualifica para fundamentar a la teoría crítica. Para ello deberían ser, ellas mismas, enjuiciables críticamente, es decir, el teórico debería poder aportar incondicionalmente los baremos incondicionados de la crítica y no poder separarlos de su objeto por el camino de la construcción hipotética de reglas». (*op. cit.*, pág. 34).

Precisamente en ese punto, en la *Transformation der Philosophie* (*op. cit.*, especialmente vol. II, págs. 379 y sigs.) he buscado la solución del problema de una hermenéutica (y crítica de la ideología) normativa en la solución del problema de una *fundamentación racional última de la ética*. Por el contrario, la estrategia argumentativa de Habermas parece conducir cada vez más claramente a impedir precisamente la fundamentación última de las ciencias comprensivo-reconstructivas mediante la referencia a la «conexión interna entre la descripción y la valoración de motivos». Desde el punto de vista de la principal tendencia sostenida por una teoría crítica, para trascender las meras *tradiciones, usos*, y

—justificadas metódicamente— no se puede tratar, en modo alguno, de aquella *neutralidad valorativa* que, en el caso de las ciencias empíricas de la naturaleza —y de las ciencias sociales cuasi-nomológicas—, permite que el objeto de la investigación se convierta en tema de *descripción* y de *explicación (analítico-causal)*.

Finalmente, tampoco es posible restringir el juicio y la valoración —por ejemplo, con el interés exclusivo de facilitar la historia crítico-reconstructiva de la ciencia— a baremos de valoración que sean «inmanentes a la ciencia», en último término al baremo normativo de la verdad.⁶⁶ Pues, en el caso de una historia crítico-reconstruc-

convenciones del mundo social de la vida (mejor dicho: de los distintos mundos socioculturales de la vida) en dirección a relaciones *posconvencionales* —racionalmente legítimas—, la idea de evitar la fundamentación última normativa (¿solución a este pseudoproblema?) mediante el recurso al mundo de la vida (más exactamente: a las *pretensiones* de validez meramente universales de las normas del mundo de la vida) conduce a Habermas a un síndrome de inconsistencias: desde un punto de vista meramente lógico, el recurso al mundo social de la vida —incapaz de funcionar sin el reconocimiento de las normas— frente al cuestionamiento de la fundamentabilidad racional de estas normas (por ejemplo, por Max Weber) tiene que parecer como *petitio principii* o *falacia naturalista*; desde el punto de vista del contenido, el recurso se aproxima mucho, a veces, al límite de la pérdida de la motivación crítica en favor de la glorificación del mundo de la vida (véase, por ejemplo, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, 1983, págs. 110 y, en especial, pág. 108).

Resumiendo: precisamente la «conexión interna entre la descripción y valoración de razones» (o entre *sentido* y *validez* comprensibles de las razones) apunta, en mi opinión, en el caso de las ciencias crítico-reconstructivas a la necesidad de un punto anticipado de la fundamentación última universal y susceptible de consenso, que se debería poder *alcanzar* en principio mediante la reconstrucción crítica, independientemente del ámbito para el círculo hermenéutico. Véase K. O. Apel, «Die Situation des Menschen als ethisches Problem», en G. Frey (comp.), *Der Mensch und die Wissenschaften von Menschen*, Innsbruck, Solaris, 1983, págs. 31-49; y, del mismo autor, «Die Transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins», en *Archiv für Philosophie* (1986). Véase también la nota 84.

66. Esto lo defiende, por ejemplo, G. Radnitzky, «Wertfreiheitsthesen

tiva del desarrollo del derecho o de la moral no se puede pasar, como muestra la propia obra de Max Weber, más allá de un supuesto, al menos hipotético, de baremos morales de valoración en la praxis hermenéutica de la reconstrucción.

Pero si el caso es el de la problemática de la verdad del comprender en las ciencias sociales y del espíritu, tal y como se ha indicado, entonces se plantea el auténtico problema de una teoría consensual de la verdad que ya no se refiere solamente a la *verdad factual*. Así pues, sería necesario en principio, además de la idea reguladora —conectada con la racionalidad metódica de la ciencia empírica— de un consenso definitivo acerca de la verdad, suponer también una posibilidad de consenso —conectada con la racionalidad metódica de una reconstrucción hermenéutica-crítica de la evolución cultural— sobre las normas morales universalmente válidas. Una *teoría consensual de la verdad del comprender hermenéutico* presupondría, pues, la posibilidad básica de resolver el problema de una *teoría consensual de la corrección de las normas éticas*. Precisamente ahí estaría la conexión interna, acentuada una y otra vez desde Gustav Droysen⁶⁷ —y también por H. G. Gadamer,⁶⁸ por ejemplo— entre el sentido de las «ciencias comprensivas del espíritu» y la «razón práctica». Por descontentado, el supuesto que se ha indicado de una *teoría consensual* que consolidara la hermenéutica, fundamentaría una pretensión metódica que, más allá de la sugerencia gadameriana de «comprender la tradición cada vez de una manera distinta» —referida al contexto y, por eso, *fundamentada* sólo en la «fusión del horizonte» histórico— apuntaría al postulado, también metodológicamente relevante,

se: Wissenschaft, Ethik und Politik», en G. Radnitzky/G. Anderson (comps.) *Voraussetzungen und Grenzen der Wissenschaft*, Tübinga, Mohr, 1981, págs. 47-126.

67. Véase J. Rüsen, *Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie*, J. G. Droysens, Paderborn, 1969.

68. Véase especialmente H. G. Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Franfort, Suhrkamp, 1979.

de un *progreso* en la reconstrucción, comprendida críticamente, de la historia. Tal progreso debiera estar estrechamente unido a un progreso prácticamente relevante en el acuerdo interhumano —e intercultural— acerca de las normas y los valores.

En el marco del presente trabajo, no puedo desarrollar los problemas que sólo se han indicado aquí —expresados, sin duda, de forma compleja y explicados de manera aún menos satisfactoria— acerca de una teoría, relevante críticohermenéuticamente, de la verdad como consenso, y los relativos a su conexión interna con una teoría consensual de la fundamentación ética de las normas.⁶⁹

4.5. EL PROBLEMA DE UNA TEORÍA CONSENSUAL DE LA VERDAD PARA LOS ENUNCIADOS UNIVERSALES Y AUTORREFLEXIVOS DE LA FILOSOFÍA

Para preparar el paso del problema de la teoría de la verdad al de la *fundamentación* filosófica *última* —de la teoría de la verdad, entre otras— tengo que indicar la existencia de una clase de enunciados que, en mi opinión y

69. Por eso tampoco puedo entrar aquí en la crítica de A. Wellmer a la teoría consensual (en *Ethik und Dialog*, Franfort, 1986). Sólo quiero resaltar —a modo de complemento de la argumentación precedente— un punto de divergencia muy general respecto a la estrategia argumentativa entre Wellmer y yo mismo. En mi opinión, una filosofía que trabaja con «ideas reguladoras» —en el sentido de Kant— no puede o debe nunca llegar a la situación de «ir a buscar lo absoluto (que en Adorno está «cubierto de negro», en lenguaje teológico: el Reino de Dios) en el continuum de la historia» (Wellmer, *op. cit.*, págs. 93 y sigs.). Yo atribuiría toda filosofía, entendida en el último sentido, a la tradición —en sentido grandioso— quiliástico-utópica. Por el contrario, de una filosofía basada en la *fundamentación última* —especialmente de las obligaciones éticas— y en «ideas reguladoras» espero una estrategia alternativa a la reconciliación quiliástico-utópica: algo así como una «crítica de la razón utópica», naturalmente en un sentido kanthiano y no cínico. Véase, por el momento, K. O. Apel, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?», en W. Vosskamp (comp.), *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler, 1982, vol. I, págs. 325-355.

en cuanto a su pretensión de validez —y, correspondientemente, también respecto a las posibilidades de realización de esta pretensión—, son esencialmente diferentes no sólo de los enunciados de las ciencias empíricas de la naturaleza, sino también de los de una ciencia hermenéutica social o del espíritu (y, en este sentido también son diferentes de los de una «teoría crítica»). No estoy pensando en los enunciados de la lógica formal o de la matemática, que también se podrían citar aquí, sino en los enunciados típicos de la filosofía que —como por ejemplo los enunciados de este trabajo— intentan decir algo verdadero acerca del sentido de la verdad de los enunciados y, en este contexto, acerca de las diferentes clases de enunciados, de sus respectivas pretensiones de verdad y de sus condiciones de realización.

Me parece que lo esencialmente característico de los enunciados a los que nos estamos refinando estriba en que, en ellos, la reflexión sobre las pretensiones de validez (pretensión de sentido, de verdad, de veracidad y de corrección) que ya diferencia a las ciencias hermenéuticas sociales o del espíritu frente a las ciencias de la naturaleza —a pesar de la pretensión empírica de conocimiento que es común a ambas—, dicha reflexión está radicalizada de nuevo, de tal modo que los enunciados típicamente filosóficos son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez y deben ser incluidos en el ámbito de validez de su pretensión universal de validez.⁷⁰ De este modo, se diferencia esta pretensión universal de validez no sólo de la pretensión empírico-general de validez de los enunciados de leyes en las ciencias de la naturaleza, sino también de la pretensión universal a priori de validez de los enunciados matemáticos (y metamatemáticos) que, desde luego, no pueden ser autorreflexivos.

70. Aquí y en lo que sigue me inspiro en la concepción crítica neohegeliana de Teodor Litt acerca de la «autogradación del espíritu y del lenguaje». Véase *Mensch und Welt*, 1961, y también Hegel: *Versuch einer kritischen Erneuerung*, Heidelberg, 1961.

Ejemplos característicos de la no observancia de la diferencia que acabamos de establecer son, en mi opinión, los teoremas de Russell y Tarski, que tienen que convertir en objeto de la reglamentación lingüística metamatemática (o metalógica) el lenguaje filosófico que ellos mismos tienen que utilizar para introducir sus teorías. En el intento de llevar a cabo una ordenación concreta del lenguaje filosófico de la metalógica, que actualmente se utiliza en la jerarquía de los metalenguajes —en el sentido de los estratos realizados últimamente de forma transitoria— se llega también a la misma confusión de la pretensión filosófica de validez con las pretensiones metamatemática y empírica de validez; pues se intenta indicar el lugar indefinido a transitoriamente del enunciado sobre la serie indefinida a priori de los metalenguajes dentro de la serie de metalenguajes realizable transitoriamente. La aporía de la reducción metamatemática o metalógica de la pretensión filosófica universal de validez se muestra en la inevitabilidad de un *paralelismo* filosófico que contradiga performativamente la reglamentación metamatemática o metalógica del lenguaje y que, por eso, no puede tomarse en serio (el ejemplo es el lenguaje «escalera» de Wittgenstein en el *Tractatus*).

Pero, a continuación —dada la problemática de la relación entre *fallibilismo* y *fundamentación última*— nos van a interesar, ante todo, las confusiones entre la pretensión de validez de carácter filosófico-universal y la de carácter empírico-general. Esta confusión ha sido sugerida, recientemente, por el *linguistic turn* de la filosofía analítica; dicho con mayor precisión: en primer lugar por la función heurística de la descripción del uso fáctico del lenguaje en la *Ordinary Language Philosophy* y, después, por la pretensión aparentemente filosófico-universal de validez de la *lingüística teórica* de N. Chomsky y J. Katz.

Pronto se advirtió que, en el primer caso, existe una diferencia entre el análisis empírico, descriptivo y generalizador de los lenguajes concretos, y el interés cuasi-trascendental del conocimiento por las reglas gramático-lingüísticas o pragmático-universales del uso lingüístico (y su

«turdimbre» con actividades y formas de experiencia en el marco de las formas de vida;⁷¹ pero resultó extraordinariamente difícil diferenciar entre las reglas válidas universalmente (y las diferencias taxonómicas, por ejemplo, en las clases de actos de habla) y las reglas condicionadas empíricamente y por lenguajes particulares (y los puntos de partida de la taxonomía). En mi opinión, sólo se puede conseguir una distinción —ciertamente— clara oponiendo al criterio de la *anomalía lingüística*, sólo heurísticamente relevante para la filosofía, el criterio de la *autocontradicción performativa* referido al discurso; y examinando la *posibilidad* de una violación de los principios filosóficos universales, que el primer criterio solamente indica, mediante el segundo criterio que hace valer la pretensión autorreflexiva de universalidad de la filosofía.

Con este procedimiento se pueden entresacar, en mi opinión, de entre los candidatos a principios filosóficos universales obtenidos por análisis del lenguaje, los principios que sean indiscutiblemente universales en el plano de la autorreflexión del discurso filosófico. Y viceversa, el criterio pragmático-transcendental puede caracterizar determinados enunciados como principios filosóficamente indiscutibles y, por ello, universalmente válidos, cuya negación meramente lingüística no incurra en ninguna violación. Esto se pone de manifiesto, por ejemplo, comparando los dos proposiciones siguientes:

- 1) «Prometió venir mañana, pero no se comprometió a ello.»
- 2) «Afirma que nuestra hipótesis es falsa, pero no se comprometió a fundamentar la afirmación si se le pedía.»

Según mi intuición del idioma, sólo la primera de estas dos proposiciones es *anómala* (y apunta a la posibilidad

71. Véanse los trabajos en C. Lysas (comp.), *Philosophy and Linguistics*, Londres, 1971; así como también J. Searle, *Speech Acts*, Cambridge Univ. Press 1969, 2.ª ed. «Rules», especialmente págs. 39 y sig. (trad. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986).

de que en ella se haya vulnerado algún principio universal); la segunda, por el contrario, no incurra en ninguna violación lingüística como *proposición*. Pero en el plano de la autorreflexión del discurso argumentativo se puede mostrar tanto este enunciado: «Quien promete algo, se compromete por ello —*ceteris paribus*— a cumplirlo», como también este otro: «Quien afirma algo (en un discurso argumentativo), se compromete también a fundamentarlo si se le pide».

La diferencia entre los dos casos en el plano del lenguaje ordinario podría estar condicionada por el hecho de que en el caso de «afirmar» —a diferencia del caso de «prometer»— la norma de obligación, demostrable discursivamente —la norma de obligación, demostrable discursivamente (aun) no se ha convertido en parte integrante del significado convencional de la palabra alemana. Pero esto no impide que aquel que, en calidad de alguien que argumenta en serio, reflexiona sobre la pretensión implícita de validez de sus *afirmaciones*, se pueda sorprender de poder formular una afirmación y, al mismo tiempo, rechazar la fundamentación sin cometer autocontradicción performativa.

Si la regla que se va a fijar lingüísticamente —es decir, empíricamente mediante consulta a los *native speaker*— fuera normativa para la validez del principio filosófico correspondiente, entonces el principio «Hay que mantener las promesas» o «*Pacta sunt servanda*» sería, sólo por eso, éticamente vinculante (es decir, no se podría fundamentar más), porque sería «analítico». Esta respuesta artificial, que gusta a los positivistas del derecho (para los que el principio «*Pacta sunt servanda*», no fundamentable mediante convenciones, debe parecer un acertijo) se basa en una confusión: la *evidencia lógico-formal (analítica)* de la explicación del significado convencional de «prometer» o «*pacta*» se confunde con la *evidencia reflexiva* que está ligada a la comprensión del fundamento de la convención lingüística: la coincidencia performativa entre *prometer* y *comprometerse*. En el primer caso se trata de un análisis de la regla de uso de las palabras, que podría darse también

del mismo modo para palabras como «traición», «engaño», etc. (Quien infrinja la regla de uso que hemos analizado aquí indica sencillamente que no ha entendido la regla del juego lingüístico.) Pero en el segundo caso se trata de la autocontradicción de la razón (Kant), que se *muestra* cuando se intenta negar una obligación comunicativa. (Esta autocontradicción *performativamente evidente* de la razón práctica comunicativa, fue equiparada por Kant —y por su crítico Hegel— con una mera *contradicción lógico-formal entre proposiciones*, cuya evidencia depende de la definición previa del contenido proposicional.)

Mientras que la *Ordinary Language Philosophy* hace un uso exclusivamente heurístico de la función indicativa de las anomalías lingüísticas para fundamentar finalmente enunciados filosófico-universales, la *lingüística teórica* de Chomsky y Katz conecta las pretensiones de validez de una ciencia empíricamente falsable con la pretensión de una fundamentación universalista de la filosofía (del lenguaje).⁷² De este modo, ha fascinado tanto como confundido las mentes, en especial a las que están cansadas de filosofía pero creen en la ciencia. Pero, en este caso, me parece que es sistemáticamente más fácil aclarar la confusión que en el caso de la *Ordinary Language Philosophy*, así como clarificar la diferencia entre los «universales lingüísticos» *empírico-generales* de la lingüística teórica y los *universales de una pragmática filosófico-trascendental del lenguaje*.

Consideremos, para nuestro objetivo, sólo la famosa tesis del «*Innateness*» de Chomsky que debe fundamentar (o explicar) que hay determinadas condiciones universales de reglas para la competencia lingüística que los hombres pueden alcanzar en general, de modo que los niños no pueden aprender lenguajes estructurados de modo diferente

72. Véase, especialmente, N. Chomsky, *Language and Mind*, Nueva York, Harcourt, 1968, págs. 115 y sigs. (trad. cast.: *El lenguaje y el entendimiento*, Barcelona, Seix Barral, 1986); además, del mismo autor, *Cartesian Linguistics. A Chapter in the History of Rationalist Thought*, Nueva York/Londres, Harper & Row, 1966; y también, J. J. Katz, *Philosophy der Sprache*, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, especialmente págs. 21.

(aunque sí los puedan construir los lingüistas). Ya por mi formulación de la tesis fundamental de Chomsky se advierte que estamos tratando con una *hipótesis arriesgada-mente empírica* (en el sentido de la teoría popperiana de la ciencia) cuya posible falsación empírica es aceptada, expresamente, por Chomsky.⁷³ (El *experimentum crucis* no es, en principio, difícil de imaginar, aunque no es realizable por razones éticas: consistiría en hacer que unos niños crecieran sin contacto con un lenguaje normal —como ya debió intentar el emperador Federico II— ofreciéndoles como medio de comunicación sustitutorio un lenguaje artificial de los que, según Chomsky, no se pueden aprender.)

Por otro lado, hay que tener en cuenta como universales pragmático-trascendentales a aquellos enunciados (principios, postulados) cuya validez hay que presuponer necesariamente aun en el examen empírico de los universales lingüísticos en el sentido de Chomsky: como candidatos hay que contar, obviamente, con los *presupuestos* (existentiales y de reglas) de la *argumentación* de la *comunidad de interpretación y experimentación* de los científicos. Siguiendo a Peirce y Habermas, ésta tiene que presuponer en cualquier examen imaginable de hipótesis —también de hipótesis lingüísticas— que a los argumentos formulables lingüísticamente va unida una pretensión válida intersubjetivamente de *sentido* y de *verdad* y que, en principio, es posible alcanzar el *consenso* acerca de estas dos pretensiones de validez. (Si son posibles los experimentos físicos habrá que presuponer además, por ejemplo, que se dispone de *escalas de medida válidas intersubjetivamente* —como instrumentos normalizados— para realizar mediciones y que se pueden producir situaciones, mediante intervenciones corporales o instrumentales en la naturaleza, que no podrían producirse sin ellas, con lo cual se fundamenta de manera pragmático-trascendental el presupuesto categorial de una cadena de sucesos *causalmente necesaria*.)⁷⁴

73. Véase N. Chomsky, *Language and Mind*, op. cit. (en la nota 72).

74. Véase K. O. Apel, *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse...*, op. cit.

Pero no se puede negar que también los enunciados (pos-
tulados, principios) de la filosofía que se han ejemplifica-
do antes son *objeto del discurso argumentativo* y, por eso,
precisan el consenso. También es válida para ellos la defi-
nición peirceana del sentido de la verdad, según la cual
la idea de la verdad queda representada, para nosotros,
en el consenso de una comunidad ilimitada de argumen-
tación, acerca del cual no es posible ya discutir más. Ahora
se presenta el siguiente problema básico para nuestra in-
vestigación: ¿cómo se relaciona, en el caso de los enuncia-
dos específicamente filosóficos —por ejemplo en el caso
del enunciado que se acaba de formular, en el que se ex-
plica la teoría consensual de la verdad y que puede apli-
carse a sí mismo— la *necesidad del consenso* con el postu-
lado del *falibilismo*, por una parte, y con la *fundamentación
última*, por otra? ¿Significa la necesidad de consenso, tam-
bién en el caso de los enunciados específicamente filosófi-
cos, tanto como la dependencia de un examen *empírico*?
En este caso, quedaría obviamente excluida *a priori* una
fundamentación última. Pero, ¿tiene sentido querer exa-
minar empíricamente los presupuestos razonables de todo
examen empíricamente imaginable, por ejemplo, el propio
principio de la necesidad del consenso? Si no: ¿se puede
concebir la necesidad del consenso, respecto a los enun-
ciados filosóficos, independientemente de la idea de un exa-
men empírico, de modo que sea compatible con la *funda-
mentación última* aunque ya no lo siga siendo con el
principio del *falibilismo* ilimitado?

Estas son las cuestiones que discutiremos seguida-
mente en la última parte de esta investigación, y a las
que tendremos que dar respuesta en la medida de lo po-
sible.

(en nota 59) págs. 129 y sigs. en relación a G. H. von Wright, *Explanation
and Understanding*, Ithaca/Nueva York, Cornell Univ. Press, 1971, cap. II.

V. Fundamentación última: compatible o incompatible con un principio del falibilismo pleno de sentido

No sólo desde la perspectiva popperiana del *falibilismo*
sino también, precisamente, desde la perspectiva peircea-
na de la mutua correspondencia entre *falibilismo* y *teoría
consensual* parece formularse la siguiente objeción contra
la idea de una *fundamentación última*: el *falibilismo* y la
teoría consensual presuponen que la teoría del conocimiento
no puede recurrir a la *evidencia privada de la conciencia*. En
cia como instancia última y autárquica de la certeza. En
el lugar de este supuesto habría que asumir, según pare-
ce, la siguiente posición básica: el conocimiento con pre-
tensión de validez es *a priori público*, es decir, *impregnado
de lenguaje* y, potencialmente, *de teoría*, por lo que siem-
pre es *criticable* y *por principio falible*. De aquí es de don-
de parece resultar, necesariamente, el punto de vista del
falibilismo ilimitado —y, por eso, también aplicable a sí
mismo— en tanto que «falibilismo consecuente» (tal punto
de vista excluye, obviamente, algo como la *fundamenta-
ción última*). Teniendo en cuenta la prohibición de cometer pe-
gencia de fundamentación y la prohibición de cometer pe-
ritio principii, la fundamentación última sólo sería posible
—según parece— si se pudiera recurrir a la *evidencia pri-
vada no criticable*. Esta es, de hecho, la posición del «ra-
cionalismo pancrítico», según la representan entre otros
William Warren Bartley III, Hans Albert y Gerard Rad-
nitzky, como radicalización del criticismo de Popper.⁷⁵
Consideremos, en primer lugar, esta posición como obje-
ción en contra de la posibilidad de una fundamentación
filosófica última.

En primer lugar, quisiera afirmar que acepto expresa-

75. Véase, por último, G. Radnitzky, «In Defense of Self-Applicable
Critical Rationalism», en *International Cultural Foundation* (comp.) *Ab-
solute Values and the Creation of the New World*, Nueva York, Intern.
Cultural Foundation Press 1983, vol. II, págs. 1025-1069.

mente los siguientes presupuestos de la posición que se ha esbozado:

No es aceptable el recurso a la *evidencia privada de conocimiento*. De hecho, cualquier tipo de *conocimiento es público a priori* y esto significa que está *impregnado lingüísticamente* y que es, *en principio, criticable*. Para mí, esto último quiere decir solamente que *puede y debe ser expuesto a la crítica*, pero no que sea *fallible en principio*. Esto hay que indicarlo en primer lugar (también aquí), si es que todo debe exponerse a la crítica. El concepto de «criticable» parece ser, pues, ambiguo.

Para mí, es ambiguo también hablar de la *imposibilidad del recurso a la evidencia*. Ciertamente no hay, como se indicó antes, una evidencia privada de *conocimiento*, pues el conocimiento con pretensión de validez presupone ya siempre *interpretación lingüística*; pero sí hay, como ya intenté mostrar, *evidencia como criterio objetivo de verdad* no reducible al mero *sentimiento de evidencia*, en el sentido de la *primaridad y segundidad* peirceanas: criterio que, por lo demás, no es suficiente porque aún le falta la categoría constitutiva del conocimiento que es la *terceridad*. Así pues, en mi opinión hay una *evidencia* que, con mayor o menor peso, entra a formar parte de la formación de *consenso sobre la validez intersubjetiva*.

Finalmente, quisiera dar cuenta de una reflexión contra la concepción ampliada de la moderna teoría de la ciencia que incluye necesariamente, en la *impregnación lingüística* de todo conocimiento, una *impregnación actual de teoría*. Por ejemplo, yo no creo que tenga *sentido* replicar al interlocutor que insiste en que ha *planteado una pregunta* o que *ha sostenido una opinión*, lo siguiente: «¿Está usted seguro de estar empleando la teoría correcta de los actos de habla en la interpretación de sus expresiones?» Volveré a tratar este asunto.

Puedo resumir del siguiente modo las consideraciones previas acerca del conjunto de las presuposiciones de fondo de la pragmática trascendental y del racionalismo crítico

co y sus límites: dado que el hombre es *fallible* —incluso el Papa— se deduce que la pragmática trascendental también lo es, por lo demás con una limitación: si es posible enunciar la comprensión de la falibilidad, entonces es necesario presuponer metódicamente al argumentar que puede ser excluido el error en sentido psicológico (como en el caso de una equivocación). (Sólo bajo este supuesto de idealizador se puede *comprender* que —en el supuesto de que «fundamentar» signifique tanto como «derivar de otra cosa»— el «trilema de Münchhausen», deducido por H. Albert, *se infiere con necesidad*. Este argumento capital de Albert es incompatible con la tesis de que, posiblemente, el hombre se equivoca siempre, es decir, en todos los casos.) En resumen: la suposición del *deus malignus* que siempre nos engaña, es refutable desde la crítica del sentido; como enunciado con pretensión de verdad, acaba en una autocontradicción performativa.

Ocurre algo parecido con la estrategia fundamental de la pragmática trascendental respecto al posible ámbito de validez del principio del falibilismo: en mi opinión, una filosofía cuidadosa y autocrítica debiera ponerlo *tan lejos como, fuera posible*, lo cual significa tan lejos como sea posible sin superar el *sentido* del principio del falibilismo, es decir, la verdad necesaria de las presuposiciones semánticas y pragmáticas que están implicadas en él. Investiguemos, pues, desde este punto de vista, la posición del *racionalismo pancrítico*.

5.1. LA PARADOJA DEL PRINCIPIO ILIMITADO Y APLICABLE A SÍ MISMO DEL FALIBILISMO. (UNA DISCUSIÓN CON EL «RACIONALISMO PANCRÍTICO»)

En primer lugar, de la posición del falibilismo ilimitado y aplicable a sí mismo se deriva el derecho y el deber de someter a crítica, a modo de ensayo, precisamente esta posición. (Esto es lo que intenté, hace ya diez años, como

buen popperiano, por así decirlo.)⁷⁶ Sin embargo, en el intento de crítica al principio del falibilismo aplicable a sí mismo, se tropieza en seguida con dificultades de un tipo específico, es decir, dificultades que realmente no debería haber, según Popper:

¿Es *crítico*, en general, el principio del falibilismo aplicable a sí mismo? Como buen popperiano, entiendo por «crítico» lo siguiente: ¿puede indicarse en qué caso resultaría refutado el principio? Parece que esta pregunta no tiene respuesta; pues, dado el caso de que consiguiera refutar el principio ilimitado del falibilismo mediante un argumento convincente, ¿no podrían decir los partidarios de dicho principio: «Pues bien, hemos aceptado la autoplacibilidad en el sentido del principio mencionado; el principio se ha confirmado, incluso en su refutación, como *autoplacible*? El principio sería, pues, inmune a la crítica!

A continuación, los defensores del falibilismo ilimitado responderían posiblemente: «Usted no ha entendido el sentido del principio del falibilismo. Se ha olvidado de diferenciar entre la pretensión de *verdad* y la pretensión de *certeza* de una tesis.⁷⁷ Nosotros, los racionalistas críticos, consideramos todas las tesis como *hipótesis*. De este modo la unimos, en primer lugar, con una *pretensión de verdad* crítica, es decir, refutable en principio—en el plano de la discusión científica—y, en segundo lugar la unimos—en el metaplan de la metodología—con una *fundamental reserva de certeza*, es decir, nosotros contamos con que nuestra hipótesis podrá ser refutada algún día, a pesar

76. Véase K. O. Apel, «Das Problem der philosophischen Letztbegründung...», *op. cit.* (en la nota 1).

77. Véase A. Berlich, «Elenktik des Diskurses: Karl-Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung», en W. Kuhlmann/D. Böhrer (comps.), *Kommunikation und Reflexion*, *op. cit.* (véase nota 43), págs. 251-287, especialmente 281 (nota 33) en referencia a H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübinga, 1968, págs. 122 y sig.; además H. Keuth «Fallibilismus versus transzendentalpragmatische Letztbegründung», en *Zschr. f. Allg. Wissenschaftstheorie*, XIV/2 (1983), pág. 325.

de la circunstancia de que nos veamos obligados a tenerla por verdadera sobre la base de los criterios de que disponemos por el momento. Precisamente esta *combinación de pretensión de verdad y reserva de certeza* es lo que caracteriza también la pretensión de validez que nosotros conectamos con el principio del falibilismo; es decir, nosotros lo tenemos como absolutamente *verdadero* y no como algo mismo tiempo falso; de este modo, nuestro principio es, como cualquier hipótesis, básicamente criticable y, así, también refutable; pues la posible refutación debiera dirigirse, en principio, contra la pretensión de *verdad* del principio, pero no contra la necesaria *reserva metateórica de certeza*, de la que participa nuestro principio al igual que cualquier otra hipótesis que se afirme como verdadera. Nuestros adversarios se encuentran ante la tarea de mostrar que se puede refutar *definitivamente* la pretensión de verdad de nuestro principio, de modo que también quedara refutada la necesidad de la reserva metateórica de certeza para las dos partes: para la pretensión de verdad de nuestro principio y para la de la refutación». No quisiera poner en duda que el principio del falibilismo ilimitado esté *concebido así*, de hecho. La estrategia de los racionalistas pancríticos consiste, abiertamente, en *universalizar extrapoladoramente* el principio del falibilismo que Peirce y Popper refirieron a la ciencia empírico-hipotética y en aplicarlo también a la filosofía erigida esta universalización. La pregunta es, pues, si es posible esta universalización extrapoladora del principio del falibilismo. La cuestión consiste en si puede aplicarse también a la filosofía la *combinación de pretensión de verdad y reserva de certeza*, que es normativa para toda ciencia empírico-hipotética, en tanto que convierte la mencionada combinación en objeto de la pretensión de verdad de un principio.

«¿Por qué no?», se objetará probablemente. «Solo depende de que se supere el antiguo prejuicio de la filosofía *apriorístico-racionalista*: el prejuicio de que ella tiene que tratar no con *hipótesis revisables*, sino sólo con *principios universalmente válidos a priori*. Es sólo una dificultad apa-

rente que consiste en decir que la filosofía, en relación a la ciencia hipotética, es una *metateoría* que debe explicarse y fundamentar el propio principio del falibilismo. Pues desde Tarski sabemos que para cada metateoría puede pensarse una metametateoría y así *ad infinitum*. No constituye, pues, absolutamente ninguna dificultad, establecer la *reserva de certeza* para los principios de la filosofía en el siguiente metanivel y esto es válido también para lo que vamos a decir ahora, y así *ad infinitum*.»

No dudo de que éstos deben ser los últimos pensamientos de fondo de aquellos que defienden la estrategia del falibilismo ilimitado, aplicable a sí mismo. Esto queda especialmente claro en la obra de G. Radnitzky *In Defense of Self-Applicable Critical Rationalism*, en la que se afirma de modo absolutamente inequívoco que la reiterada distinción de Tarski entre lenguaje objeto y metalinguaje demuestra que es posible la universalización de Bartley del principio del falibilismo, en el sentido del «falibilismo aplicable a sí mismo». ¿Qué hay que decir al respecto?

En mi opinión, Radnitzky incurre aquí en el mismo error que cometen los que coordinan los principios de la metalógica de un lenguaje —por ejemplo, el teorema de la jerarquía ilimitada de los metalinguajes posibles— a un lenguaje que puede encontrar por sí mismo su sitio dentro de esta jerarquía. Se olvida aquí por completo que uno mismo establece principios que, según su pretensión de validez, están también referidos de antemano a todos los *metaplanos imaginables*. La filosofía —según parece— está condenada a decir solamente *cómo sucede eso en general*. Esta pretensión *universal y autorreflexiva*, va a responder, precisamente, al *principio falibilista ilimitado del racionalismo pancrítico*. De aquí que tenga que defender esta pretensión, es decir, debe asumir previamente en su *pretensión filosófica de verdad* la reserva de certeza en referencia a todos los metaplanos imaginables. Y de este modo, el «racionalismo pancrítico» debería no sólo endo-

sarle a sus adversarios la carga de demostrar la refutación *definitiva* de su pretensión de verdad, sino también ser capaz de aclarar que —o en qué condiciones— podría darse, en principio, un caso de refutación definitiva de su pretensión de verdad. Pero esto no lo puede hacer el principio ilimitado y aplicable a sí mismo del falibilismo; pues transforma toda refutación definitiva imaginable en una confirmación mediante la *reserva de certeza asumida en la pretensión universal de verdad*. Hasta aquí el principio es *paradójico*.

Ateniéndose a Tarski, al que se remite Radnitzky, habría que evitar precisamente esto: establecer en general un principio universal y autorreflexivo, y sólo por eso, no debería establecer el principio del falibilismo ilimitado. Pero esta prohibición general de enunciados auténticamente universales desemboca en la *prohibición de la filosofía*, lo que, en la práctica, quiere decir en una *autocontradicción performativa*. He mostrado esto anteriormente en relación al primer Wittgenstein, B. Russell y Tarski, que se vieron en la situación de hablar de la necesidad de la escisión lingüística en una suerte de *paralenguaje* filosófico que no respondía, precisamente, a la referida teoría de la escisión lingüística. No quisiera reprocharle —como Tarski— a los racionalistas pancríticos que hayan formulado un principio universal autorreflexivo. Mi reproche se refiere, más bien, al *contenido* del principio que han fijado, o más exactamente, a su *carencia de contenido*. Y, en este sentido, creo poder refutar definitivamente la defensa que hace Radnitzky del falibilismo ilimitado.

En mi opinión, no es posible aplicar la combinación de pretensión de verdad y reserva de certeza, que es normativa para toda *hipótesis empírica*, a los enunciados *filosófico-universales*, aplicación mediante la cual se afirma precisamente la universalidad de esta combinación. Este último enunciado —el principio del *racionalismo pancrítico*— no puede prevalecer, a diferencia de las hipótesis empíricas, ningún *metanivel* más allá de la propia pretensión de validez en el que pudiera tener su lugar la reserva de certeza. El enunciado del principio del falibilismo que se puede aplicar a sí mismo, para diferenciarse del principio del falibilismo normal

—en mi opinión, pleno de sentido y necesario—, debe *así-mir* su propia y posible refutabilidad en su *pretensión de sentido y de verdad*. Pero esto conduce, de hecho, a la autolimitación frente a la posible crítica y, así, a la pérdida de toda *pretensión* discutible de *sentido*.

Como ha mostrado Wolfgang Kuhlmann,⁷⁹ se puede mostrar esto mediante penetrantes preguntas acerca del sentido exacto del principio ilimitado del falibilismo, por ejemplo, mediante el siguiente diálogo entre el que propone el principio (P) y un posible oponente (O):

P: «El principio dice que todo es inseguro».

O: «Pero, ¿es seguro que todo es inseguro?»

P: «No, eso también es inseguro».

O: «Pero, ¿es seguro que es inseguro que todo es inseguro?»

Naturalmente, P tiene que negar esto también y así sucesivamente, de modo que se resuelva claramente el sentido criticable del principio.

Se podría pensar que este regreso pudiera evitarse si el que propone la reserva de inseguridad la expresara, de una vez por todas, performativamente, de modo que no perjudicara el sentido criticable de la *proposición* afirmada. Así pues, diría: «*Afirmo como hipótesis* que todo es inseguro». (No quiero poner en duda de nuevo que con esto se alude a la intención del racionalismo pancrítico.)

Pero, en este caso, podría argumentar el oponente: «Esto sí lo sabes con seguridad: *que afirmas como hipótesis que...*». El que propone el principio tiene ahora dos posibilidades de respuesta. O responde a la pregunta afirmativamente, con lo que admite que sabe con seguridad que ha planteado una hipótesis (esto es, que formula una pretensión de verdad, aunque no una pretensión de certeza), y

en ese caso está en contradicción con el principio de falibilismo ilimitado (y, por cierto, en el sentido de la *certeza sobre el saber reflexivo acerca de la acción de la argumentación*, asunto al que volveremos más adelante). O el que propone el principio sigue siendo consecuente y responde: «No, naturalmente tampoco es seguro que yo afirme como hipótesis que...». En este caso se obtiene de nuevo un regreso de la demanda de información del oponente acerca del auténtico sentido de la afirmación del que propone el principio, como también muestra Kuhlmann.⁸⁰

De este modo se consigue una confirmación radicalizada pragmático-trascendentalmente de aquella intuición del segundo Wittgenstein (en *Sobre la certeza*), según la cual no se puede concebir ningún juego lingüístico en el que pueda expresarse la duda con pleno sentido, sin presuponer la *certeza*. Aún se puede aducir un último argumento de los racionalistas pancríticos contra el grado de reflexión de esta concepción de Wittgenstein: se pueden poner en tela de juicio —ciertamente, no de una vez, pero sí virtualmente para cada caso particular— todos los juegos del lenguaje, a causa de sus certezas paradigmáticas; y esta posibilidad se puede expresar en el metanivel como reserva básica de certeza. Esta posibilidad y su función clarificadora fueron ignoradas por toda la variedad de pragmáticas del mundo de la vida posteriores a Wittgenstein. De ahí que ellos no puedan discutir, realmente, nada con los *popperianos*. Pero la pragmática trascendental, que quiso heredar tanto Wittgenstein como Popper, ve precisamente en la posibilidad de la reserva formal general de certeza —incluso frente a las «certezas paradigmáticas» de juegos lingüísticos en el sentido de Wittgenstein— un testimonio en favor de la *diferencia trascendental* entre todos los juegos lingüísticos descriptibles y el juego lingüístico (de la filosofía), en el que se puede hablar de *todos los juegos lingüísticos* con pretensión universal de validez; y reclama de nuevo para el último juego del lenguaje —se-

79. W. Kuhlmann, «Reflexive Letztbegründung versus radikaler Falibilismus. Eine Replik», en *Zschr. f. Allg. Wissenschaftstheorie*, XVII/2 (1985), págs. 357-374.

80. *Ibid.*, págs. 360 y sig.

gún la filosofía, el juego lingüístico trascendental no rebasable— la necesidad de presuposiciones de *certeza*.⁸¹ ¿Qué se deduce de estas reflexiones de cara a la discusión del denominado principio del falibilismo?

5.2. LA LIMITACIÓN DEL PRINCIPIO DEL FALIBILISMO EN EL SENTIDO DE LA DIFERENCIA TRASCENDENTAL ENTRE ENUNCIADOS EMPÍRICO-HIPOTÉTICOS Y ENUNCIADOS FILOSÓFICOS SOBRE LAS CONDICIONES DE VALIDEZ DE LOS ENUNCIADOS HIPOTÉTICOS

Dado que eludir todo enunciado universal autorreflexivo en el sentido de Tarski no representa —como ya se indicó— una posible alternativa al racionalismo pancrítico en el marco de la filosofía, no queda más alternativa que la limitación consciente en cuanto al contenido del principio del falibilismo. Para evitar la paradoja de la aplicación a sí mismo, debiera quedar limitado de tal modo que al menos se excluyera explícitamente a sí mismo de su ámbito de validez. Pero a continuación quisiera defender una tesis más dura: junto con la exclusión de sí mismo, un principio pleno de sentido (y, por eso, «consecuente») del falibilismo debe excluir de su ámbito de validez a todos aquellos enunciados (filosóficos) de los que se pueda mostrar que nombran condiciones de validez de enunciados hipotéticos (por ejemplo, presuposiciones del concepto de examen y, así también, del concepto de falsación de hipótesis). Dicho con brevedad: debe excluir todos los enunciados que se presuponen en cada uso posible del principio del falibilismo.

En este sentido se puede establecer una *diferencia formal* entre dos tipos de enunciados diferentes: entre los enunciados cuya *falsación empírica* es posible y aquellos otros que no pueden, en principio, ser falsados porque es-

81. Esta era la cuestión fundamental en mi artículo de 1976 sobre la fundamentación última (véase nota 1).

tán incluidos —como *presuposiciones*— en el *concepto de la falsación empírica*. Según Peirce, esto está relacionado, por ejemplo, con la suposición de la validez de los procesos sintéticos de razonamiento *in the long run*⁸² y también con el principio del *falibilismo* y con el principio correspondiente de la posible *formación de consenso* acerca del *sentido* y la *verdad*. He reclamado esto —tendiendo, sin duda, a ir más allá de Peirce— como el punto de vista *pragmático-trascendental*. En mi opinión, esto se puede relacionar con las cuatro pretensiones necesarias de validez del discurso —*sentido, verdad, veracidad y corrección normativa*— investigadas por Habermas y con la necesaria suposición de su *realizabilidad básica en el discurso argumentativo*⁸³ (con la excepción de la pretensión de veracidad).

El propio Habermas ha dado a entender de varias maneras que se deben considerar como *hipótesis* los enunciados básicos de una «pragmática formal» o «universal» que tratan de los presupuestos necesarios de la comunicación y que se deberían comprobar empíricamente —análogamente a las hipótesis de la lingüística de Chomsky— mediante encuestas tan amplias como fuera posible entre los hablantes competentes.⁸⁴ Me parece que ésta no es una propues-

82. Véase antes, págs. 41-44.

83. Véase J. Habermas, «Wahrheitstheorien», *op. cit.* (véase nota 46), págs. 137 y sigs.

84. Véase J. Habermas «Was heisst Universalpragmatik», en K. O. Apel (comp.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976 (ahora en J. Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, págs. 353-440). Aquí remite ya Habermas a la distinción, análoga a la de Kant, entre análisis empírico y trascendental en la pragmática universal, y la entiende según el modelo de la lingüística de Chomsky: «Por una parte, la conciencia de las reglas que tiene un hablante competente es, para él mismo, un *saber a priori*; por otra, la reconstrucción de éste saber requiere averiguaciones que se aprenden con hablantes empíricos: el lingüista se procura un *saber a posteriori*» (*op. cit.*, pág. 384).

Mi argumento en contra de esta comparación entre la pragmática universal y la lingüística sigue siendo el mismo que en 1976 (*op. cit.*, págs. 83 y sigs.); en la identificación filosófica de los auténticos univer-

ta con sentido, sencillamente porque no se puede entender en absoluto el sentido de conceptos como *examen empírico*, *verificación*, *falsación*, etc., sin presuponer ya lo que se quiere examinar (las cuatro pretensiones de validez y su posible realización básica).

sales, no se trata de aquel saber de reglas que puede ser *a priori*,—como lo lingüísticamente relevante— para la persona sometida a experimento, pero que puede ser, por el contrario, *a posteriori* para el teórico. Tal saber de reglas se aplica de forma característica a convenciones contingentes (o a universales empírico-antrropológicos en el sentido de Chomsky) que deberían eliminarse en una pragmática universal que quiera ser relevante epistemológica o éticamente. En mi opinión, la aporía del ser relevante epistemológica o éticamente, en la discusión de Paderborn—punto de partida de Habermas ha sido puesta de relieve de forma especialmente clara por Thomas McCarthy en la discusión de Paderborn socialmente fundamentaciones pragmático-transcendentales de las normas (editada por W. Delmüller, UTB-Schöningh 1978): «Si la pragmática universal es una ciencia reconstructiva empírica, si el pragmático universal se procura un saber *a posteriori*, si por tanto, una reconstrucción que sea operativa en el ámbito objetivo correspondiese exactamente a las reglas... ¿cómo se puede llegar al resultado de que las cuatro pretensiones de validez sean condiciones universales, es decir, generales e ineludibles, del posible acuerdo? No ha empuñado Habermas una explicación conceptual pragmático-universal de un tipo de acciones que él destaca? Y si es así, ¿por qué razones puede servir ésta como base de validez del discurso? (op. cit., pág. 136). En mi opinión, no se puede de hecho alcanzar una reconstrucción crítica de las reglas que son operativas en el ámbito objetivo de las ciencias sociales —y esto es lo que le interesa a Habermas— si se reconocen como baremos de la reconstrucción las reglas vigentes, fácilmente operativas (que, por ejemplo, en el caso de la moral y del derecho, pueden ser de naturaleza muy cuestionable, por no hablar de la confusión que, de hecho, existe siempre entre la acción estratégica y la consensual-comunicativa). Más bien hay que abordar y comprobar *a priori* en las ciencias sociales y con baremos normativos fundamentados pragmático-transcendentalmente, que tales baremos (los que no pueden negarse en el discurso de la reconstrucción sino autocontradicción) son idénticos a los «presupuestos universales e ineludibles de una comunicación orientada al acuerdo», es decir, son idénticos al tipo ideal de la comunicación humana que se anticipa ya sistemáticamente en las *pretensiones* universales de validez de los hombres. La fundamentación normativa de la identidad—supuesta también por Habermas— entre las condiciones universales de las reglas de la comunicación humana y las condiciones del discurso argumentativo, tiene que efectuarse no naturalísticamente, sino en cierto modo «desde arriba», es decir, en el sentido del principio de autoalcance (*Selbsthin-*

El motivo de la analogía que establece Habermas entre los enunciados *pragmático-formales* o *pragmático-universales* y los de la *lingüística* en el sentido de Chomsky consiste, en mi opinión, en la confusión que ya se ha indicado anteriormente: las anomalías lingüísticas, que la intuición de un hablante competente reconoce como tales, actúan como indicio de dos circunstancias totalmente diferentes:

1. En primer lugar, puede tratarse de indicios de la divergencia del uso *convencional* del lenguaje (o —bajo la presuposición de la teoría del lenguaje de Chomsky— también se puede tratar de indicios de divergencia en aquellas reglas que están establecidas en todas las lenguas que pueden aprender los hombres, gracias a la disposición innata para las reglas). En este caso, la encuesta, tan amplia como sea posible, entre los hablantes competentes representa, en tanto que procedimiento *empírico* de prueba, el método definitivo del *examen*, pues el uso empíricamente comprobable del lenguaje ha de servir aquí como *criterio de validez*.

2. Pero las anomalías lingüísticas que llaman la atención del hablante o del oyente competentes pueden actuar

lung) del discurso de las ciencias crítico-reconstructivas, principio derivado de la autofundamentación pragmático-transcendental (véase la nota 65). De hecho, a mi parecer, el propio Habermas —en contra de su auto-comprensión metodológica— procede, en el sentido del principio que hemos reseñado, cuando (en *Theorie der kommunikativen Handlung*, Frankfurt, 1981, vol. I, cap. III) (trad. cast.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1987) se sirve del tipo ideal de la acción estratégica orientada al acuerdo en contra del (encubierto) de la acción estratégica y presenta a este último como «parasitariamente dependiente» del primero; pues, naturalmente, elude toda referencia a «prácticas discursivas» (Foucault) diferentes del tipo ideal y que están condicionadas por la fuerza y por las convenciones, y que reinan en la realidad del mundo de la vida. Y precisamente por eso, la distinción de Habermas que se ha mencionado antes, es adecuada para arrojar luz sobre las prácticas discursivas: por ejemplo, sobre el concepto, profundamente ambiguo, de *persuasión* usado por la tradición retórica occidental, como indicaré en otro lugar.

como indicio de que se han vulnerado principios lógicos o, respectivamente, *pragmático-universales*. En este caso, que constituye el auténtico punto de partida metodológico de la *filosofía analítica del lenguaje*, la detección de la anomalía por el hablante competente en un determinado lenguaje tan sólo tiene, de hecho, una función *heurístico-sintomática*, pero no puede servir por sí misma como *criterio de validez*. El criterio de validez acerca de la existencia de una vulneración de una regla lo proporciona, en este caso más bien, el *principio pragmático-transcendental de la no autocontradicción performativa*. Considérense, por ejemplo, las anomalías —detectables, de hecho, lingüísticamente— de las siguientes proposiciones:

- 1) «Yo no existo»
- 2) «Tú no existes»
- 3) «No tengo ninguna pretensión de comprensibilidad»
- 4) «No tengo (como filósofo) ninguna pretensión de verdad» (R. Rorty)
- 5) «Defiendo la disensión como objetivo del discurso» (tesis posmodernista)
- 6) «Toda argumentación es usar la fuerza» (tesis posmodernista)

En estos casos tiene, obviamente, poco sentido preguntarle su opinión al mayor número posible de *native speakers* siendo, más bien, lo decisivo que se haga entender que la *contradicción performativa* indicada mediante las proposiciones citadas es el motivo del rechazo *a priori* necesario de las proposiciones explícitas correspondientes, como en el caso de la contradicción de las siguientes proposiciones explícitas:

- 1) «Afirmo con esto, que yo no existo»
- 2) «Afirmo con esto y contra ti, que tú no existes»
- 3) «Afirmo con pretensión de comprensibilidad que no tengo ninguna pretensión de comprensibilidad»

- 4) «Afirmo como verdadero que no tengo ninguna pretensión de verdad»
- 5) «Represento, como susceptible de consenso, la propuesta de que en principio deberíamos sustituir el consenso por la disensión como meta del discurso»
- 6) «Quisiera convencer a cada cual mediante la argumentación de que la argumentación conduce al uso de la fuerza»

El examen del que aquí se trata debe llevarse a término como requerimiento de la reflexión trascendental sobre los presupuestos de la argumentación en el plano del discurso argumentativo de los que hacen filosofía (¡no tienen que ser especialistas!) y no como requerimiento probatorio de un investigador empírico (por ejemplo, un lingüista) a personas sometidas a experimentos, en el sentido de una elicitación reflexiva de hechos reglados (*Regel-Tatsachen*) que se tematizan de antemano como simples objetos de una teoría, de modo que los presupuestos pragmático-transcendentales del discurso de los sujetos que elaboran la teoría quedan sin tematizar. Sólo cuando se puede presuponer como razonable la diferencia entre examen y realización de la validez se puede introducir en general el concepto clave de la *fundamentación última* pragmático-transcendental, el concepto de la *irrebasabilidad* de los presupuestos necesarios de la argumentación. Pues está claro que todos los hechos reglados empíricamente comprobables, incluso cuando denotan *invariantes empíricamente generales* (*universales antropológicos*), no son irrebasables de ninguna manera en el sentido pragmático-transcendental. (Aquí se podría aludir de nuevo a la tesis de Chomsky según la cual, los lingüistas, basándose en la comprensión de los *universales formales* de las lenguas que pueden aprender los niños, podrían construir muy bien lenguajes estructurados de otra manera, sin modificar por eso los hechos reglados universales y tematizables lingüísticamente.)

Naturalmente, son *rebasables*, en principio, todos los

hechos reglados condicionados histórica y socioculturalmente, los cuales constituyen la muy aludida diversidad de *presupuestos básicos contingentes del mundo de la vida* (Collingwood, Searle, Habermas) que se dan en la conciencia humana de las normas; de ahí que no tenga ninguna gracia que se utilice contra el intento de fundamentación última mediante recurso a los *presupuestos necesarios de la argumentación* el hecho de que hay o puede haber culturas sin la institución del discurso argumentativo (como ha venido sucediendo siempre en la discusión del punto de partida pragmático-transcendental). De hecho, las referencias a hechos de *incapacidad* de los hombres para el discurso son, en principio, igual de irrelevantes para nuestra problemática que las que se refieren a la posibilidad de *recusación del discurso* por parte de los escépticos; pues, como examen de los argumentos pragmático-transcendentales de reflexión respecto a los universales de la argumentación, sólo cuenta la *prueba reflexiva de consistencia* referida a ellos, en el sentido del intento de negar la afirmación de los presupuestos sin cometer autocontradicción performativa. Naturalmente, se admite en esta prueba *cualquier posible opositor*; más exactamente: cualquiera —aunque sea un habitante de Papúa suficientemente educado— que pueda comparar el problema —la pregunta por los presupuestos necesarios de la argumentación— con el que lo propone. Los demás no pueden ser interlocutores en el discurso argumentativo, sino sólo «objetos de la formación de teorías».

la formación de teorías». Pero esta tajante distinción entre posibles universales filosóficos (que también son presupuestos necesarios precisamente del discurso acerca de la pregunta por los universales) y hechos reglados meramente empíricos —y posiblemente generalizables— (que corresponde a la reflexiva «autogradación del espíritu y del lenguaje» que afirma T. Litt, véase nota 70) no impide, en mi opinión, de ninguna manera, que en las ciencias histórico-antropológicas —se las que Habermas llama ciencias «reconstruktivas»— se tome como punto de partida la siguiente hipótesis global:

la muy aludida diversidad cultural de hechos del mundo de la vida que están reglados o normados necesitan o deben ser interpretados no relativistamente, sino en el sentido de una teoría gradual de la evolución cultural. Dicha teoría parte, en definitiva, de la presuposición de normas unitarias de racionalidad que ya se habían empleado con anterioridad (por ejemplo, los presupuestos universales de la acción comunicativa). Esta hipótesis global de las ciencias *reconstruktivas* incluso se reclamará por su fundamentación filosófica (pragmático-transcendental), pues, en principio, debe ser posible «alcanzar» los presupuestos transcendentales necesarios de la argumentación en las ciencias *reconstruktivas* mediante esa hipótesis también como resultado de la evolución humana (véase el *principio de autoavance* de las ciencias *reconstruktivas* en la nota 65).

A esta tajante distinción entre universales filosóficos y hechos reglados empíricos —posiblemente generalizables— corresponde, pues, el posible programa de una cooperación *complementaria* de la filosofía y las ciencias sociales comprensivas en la reconstrucción de la evolución cultural (por ejemplo, en la reconstrucción de la «lógica del desarrollo» que Habermas recibió de J. Piaget o de L. Kohlberg). Aquí depende todo de nuevo de que, en interés del mutuo apoyo entre los argumentos de la filosofía y los de las ciencias empírico-sociales, se tenga en cuenta la independencia de sus diversos métodos y criterios de examen de la validez.⁸⁵

85. Véase aquí K. O. Apel, «Warum benötigt der Mensch Ethik?», en K. O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach (comps.), *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, vol. I, Frankfurt, Fischer, 1984, págs. 49-162; y K. O. Apel/D. Böhler/K. H. Rebel (comps.), *Funkkolleg... Studententexte*, vol. I, Weinheim, Beltz, 1984, págs. 13-156. Además, del mismo autor: «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins», en *Archivio di Filosofia* LIV (1986), págs. 107-158.

5.3. EL CRITERIO DE LA DIFERENCIA TRASCENDENTAL COMO INDICATIVO DE LOS ENUNCIADOS DE LA FILOSOFÍA QUE ADMITEN FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA Y EL CRITERIO DE LA NO AUTOCONTRADICCIÓN PERFORMATIVA COMO PRUEBA DIRECTA (SELECTIVA) DE LOS ENUNCIADOS FILOSÓFICOS QUE ADMITEN FUNDAMENTACIÓN ÚLTIMA

Hasta ahora hemos conseguido dos criterios para una posible distinción de los enunciados (principios) filosóficos universales y que pueden ser fundamentados últimamente:

- 1) En primer lugar, el criterio de la *diferencia trascendental* entre enunciados empíricos de la ciencia, que pueden ser comprobados y falsados y, por otra parte, aquellos enunciados (principios) que están ya implicados en el concepto de examen empírico como presupuestos de su comprensibilidad y, por eso, no pueden constituirse, con pleno sentido, en objetos de un examen empírico de validez.
- 2) En segundo lugar, el criterio de la *no autocontradicción performativa*, que sólo puede servir como criterio de distinción de los presupuestos trascendentalmente necesarios y, por ello, universales de la argumentación.

En el primer criterio está ya fijada la indicación sobre la compatibilidad y la exigencia mutua entre el *falibilismo* con sentido por una parte y la *fundamentación trascendental última* de los principios por la otra. De hecho, la disolución del popperianismo en la «teoría anarquista de la ciencia» de Paul Feyerabend podría basarse, en definitiva, en que en el «racionalismo pancrítico» se ignoran los presupuestos no falibles por principio del concepto de *teoría falsable* y, del mismo modo, se ignoran también los presupuestos de la distinción entre teoría, por un lado, y fábula y mito por el otro. La *pragmática trascendental* se recomienda, por tanto, como posible salvación del popperianismo ante sus partidarios demasiado apasionados.

El criterio de la *diferencia trascendental* es, obviamente, el motivo de la diferencia insuperable entre la clase

de los enunciados hipotéticos falibles y el principio universal y autoaplicable del falibilismo y, también, de su carácter paradójico; y, de este modo, se fundamenta la *refutación indirecta* del falibilismo ilimitado, producida por la imposibilidad de formularlo con sentido.

En el segundo criterio —el principio de la *no autocontradicción performativa*— se completa, en mi opinión, la *refutación indirecta* del falibilismo ilimitado a partir de la paradoja de su principio mediante una *refutación directa*; pues este segundo criterio está en situación de caracterizar los presupuestos indiscutibles de la argumentación como *proposiciones reflexivas fundamentadas últimamente*: es decir, como *proposiciones* que no precisan de *fundamentación en ninguna otra cosa*, porque *no pueden ser enunciadas sin saber que son verdaderas*, lo cual sólo podía suponerse, según el primer Wittgenstein, de las proposiciones analítico-tautológicas.

Esta tesis —la verdadera tesis de la fundamentación última— debe preservarse, desde luego, de errores en los que es fácil caer:

5.3.1. Posibles errores de la fundamentación última pragmático-trascendental —estrictamente reflexiva—, en el sentido de la lógica «apodíctica» formal

Para evitar los errores, parece indispensable ante todo remitirse a los siguientes puntos:

- 1) El concepto de fundamentación pragmático-trascendental es básicamente distinto del concepto tradicional —presupuesto en el racionalismo o empirismo clásicos— de fundamentación como *inferencia a partir de algo distinto (deducción o inducción)*. Por tanto, el recurso estrictamente reflexivo a *presupuestos* innegables no es equivalente al recurso lógico-formal a *premisas*. (En efecto, los *presupuestos* indiscutibles tienen que servir como premisas si es que se quieren fundamentar mediante inferencia

lógica; por eso, lo que puede ser *fundamentado reflexivo-trascendentalmente* no es posible *fundamentario lógicamente sin cometer petitio principii*.)

2) Tampoco se trata de refutar la concepción, conocida desde Aristóteles, de que los principios de la lógica —como el principio de contradicción— no pueden ser, de nuevo, *fundamentados lógicamente*. Tal intento conduciría, naturalmente, a un *círculo* o a un *regreso al infinito*. (Naturalmente, preguntas como «¿Por qué hay que ser lógico?» o análogamente, «¿Por qué hay que ser racional?» o «¿Por qué hay que ser moral?» no se pueden responder con una *fundamentación racional*, entendiéndose por tal la *derivación lógica de algo a partir de algo distinto*. En este punto no existe ninguna discusión con la opinión generalizada acerca de la «fundamentación última», ni tampoco con Hans Albert.)

3) Lo siguiente parece más difícil de ver: tampoco se trata, en la *fundamentación última pragmático-trascendental*, de una simple reproducción del *elenchos* socrático-platónico o «prueba indirecta» en el sentido de Aristóteles, aun que exista una relación interesante. La diferencia fundamental, al menos frente a Aristóteles, me parece consistir en la siguiente circunstancia: la *prueba indirecta* por *reductio ad absurdum de la afirmación contraria* está ya pensada desde la perspectiva de la *objetivización abstractiva* de las estructuras argumentativas en la *lógica apodictica*:

Aquí, la conclusión de lo contrario a lo afirmado presupone ya *dos principios como axiomas*: el *principio de no contradicción* y el *principio de tercero excluido*. De este modo, el *elenchos* no puede hacer las veces de *argumento de la fundamentación última*; o, dicho de otra manera, si el argumento de la fundamentación última pragmático-trascendental se entiende según el modelo del *elenchos* apodictico entonces se exige, con toda la razón, aún otra fundamentación última de los dos axiomas presupuestos, fundamentación que se entendería en el sentido de la *deri-*

vación a partir de algo distinto y que —como se ha dicho— es imposible. (En esta línea se mueve, a mi parecer, la crítica de Gethmann y Hegselmann a la fundamentación última pragmático-trascendental.⁸⁶ Pero esta crítica no acierta en lo fundamental de la pragmática trascendental.)

En mi opinión, lo que importa por encima de todo es evitar la perspectiva de la *objetivación lógico-abstractiva (apodictica) de la argumentación* en favor de la *reflexión (apodictica) sobre la propia argumentación* y sobre sus presupuestos en el contexto del discurso.⁸⁷ Lo fundamental de este giro se puede clarificar de la mejor forma a través de la pregunta «¿Por qué hay que ser racional?» (Esta pregunta corresponde, en nuestro contexto, a esta otra: «¿Por qué hay que evitar la *autocontradicción performativa?*») En el sentido del concepto usual de fundamentación —*objetivo-apodictico*— no puede haber, claramente, ninguna respuesta racional para la cuestión que se ha planteado. Y, precisamente en este punto, se aconseja actual-

86. Véase C. F. Gethmann/R. Hegselmann, «Das Problem der Begründung zwischen Decisionismus und Fundamentalismus» en *Zischr. f. Allg. Wissenschaftstheorie*, VIII/2 (1977), págs. 342-368. Me refiero a la exigencia (*op. cit.*, pág. 347) de que la regla de no contradicción pragmática (=performativa) debiera «fundamentarse mediante una superargumentación de fundamentación última», «*et in infinitum*»: una exigencia que, como se puede ver, se aleja de la línea de la autofundamentación «estrictamente reflexiva («pragmático-trascendental») y se inclina hacia la perspectiva objetivista («apodictica») del concepto tradicional de fundamentación». No voy a entrar con más detalle en el otro argumento principal, según el cual la norma fundamental «Todos deben cumplir precisamente aquellas normas que han implantado individuos de procedencia aristocrática» cumple las condiciones de fundamentación última pragmático-trascendental si están representadas por un aristócrata. Pero sí, me voy a permitir formular la siguiente pregunta: ¿entraría en contradicción a permitir formular un *presupuesto no rebasable de su argumentación* si el aristócrata con un *presupuesto no rebasable de su argumentación* —según un acto filosófico de autoaclaración— «abandonara la norma» (ibid.) citada?

87. Véase aquí los trabajos de W. Kuhlmann, «Reflexive Letztbegründung», en *Zischr. f. Philos. Forschung*, 35/1 (1981), págs. 4-26; así como *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Friburgo/München, Alber, 1985, y «Reflexive Letztbegründung vs. radikaler Fallibilismus. Eine Replik», *op. cit.* (en la nota 79).

mente —por ejemplo, Max Weber, Popper, Stegmüller y el existencialismo— que se busca la respuesta en una «decisión irracional» o «arrazional». Y, de hecho, no existe alternativa a este irracionalismo, mientras el concepto de *racionalidad* —de modo análogo al concepto de *fundamentación*— se oriente hacia el modelo abstracto de la lógica apodíctica, hacia un modelo que no permite la *reflexión sobre las pretensiones de validez de los que argumentan*. Ocorre de otra manera cuando la *reflexión pragmática* —que no hay que confundir, naturalmente, con la autorreflexión psicológica de un individuo— se admite como rasgo característico en el juego lingüístico de la fundamentación racional. En este caso, aquel que formula la pregunta «¿Por qué ser verdaderamente racional?» puede tomar conciencia en primer lugar de que él, al plantear la pregunta, ha tocado el fondo del discurso argumentativo y así ha dejado, en cierto modo tras de sí, la «decisión» de ser racional. Pero esto quiere decir que, en tanto individuo que argumenta seriamente, ha reconocido como *presupuestos* necesariamente demostrables del argumentar en serio ante todo y en primer lugar el *principio de no autocontradicción performativa*. (Que ha reconocido por lo menos este último principio se muestra porque sabe e insiste en formular performativamente una pregunta y no en no formularla. Discutir o dudar de esto haría imposible a *limine* toda discusión o duda con sentido: aquí «se dobla la pala», dicho con Wittgenstein.) Así pues, él no llega a estar en la situación de tener que *derivar lógicamente* desde algo distinto este principio y, con él, también el *ser racional*. Más bien está en la situación de quien debe *tomar conciencia reflexivamente*, a ser posible, de todos los presupuestos indiscutibles (del sentido) de su obrar, del argumentar. En esta toma de conciencia —por reflexión sobre el discurso estando en el discurso— el *principio de no autocontradicción performativa* reconocido ya siempre, le sirve como *criterio de selección de lo que puede valer como fundamentado de forma reflexiva y última*.

En este punto del argumento tengo que enfrentarme, otra vez, a un fácil malentendido: si se utiliza el principio de no contradicción *proposicional* «a y no-a» —en el sentido de la lógica de enunciados *semántico-objetivadora*— como criterio de selección, no llegamos al mismo lugar que si —en el sentido de la *pragmática trascendental*— nos basamos en el principio de no *autocontradicción performativa*.

En el primer caso, para demostrar que algo es indiscutible, hay que presuponer lo que se va a demostrar en forma de definiciones conceptuales y premisas universales fundamentadas en ellas.

Y, por ejemplo, para demostrar que uno mismo existe habría que poder presuponer lo siguiente:

Todo lo que piensa o argumenta, existe.
Yo pienso o argumento.

Luego, yo existo.

Pero un silogismo de este tipo, como ha indicado Hintikka,⁸⁸ o es falso o no dice nada (o incluso incurre en *peñitio*); pues, según él, Hamlet debiera existir, dado que —según Shakespeare— piensa y argumenta; o el razonamiento sólo es válido para seres que piensan o argumentan y existen; evidentemente, en este último caso, el razonamiento no dice nada, pues se presupone lo que se quiere demostrar.

La situación tiene un aspecto totalmente diferente cuando yo reflexiono sobre aquello que no puedo negar, so pena de incurrir en una *autocontradicción performativa*, en tanto que presupuesto (de regla o existencial) de mi argumentación. Ahora puedo *descubrir*, como ya indicó el mismo Descartes, la *evidencia* de la necesaria coincidencia entre mi pensamiento o argumentación y mi existencia, y, por

88. J. Hintikka, «Cogito, ergo sum: Inference or Performance?» en W. Donney (comp.), *Descartes. A Collection of Critical Essays*, Nueva York, 1967, págs. 108-139.

decirlo así, a la luz de la no autocontradicción performativa, «Yo pienso, o afirmo con esto, que yo no existo». La reflexión sobre el *clash* entre la *proposición afirmada* y el *acto de su afirmación performativa* me muestra, en este caso, que la afirmación performativa incluye *in actu* mi existencia y un saber sobre la existencia.

Y exactamente en este sentido, todo el que argumenta puede *descubrir* que ha reconocido las cuatro *pretensiones de validez* de Habermas y la posibilidad básica de su realización mediante la formación argumentativa del *consenso*. También la *pretensión de veracidad* cuya realización en casos concretos no puede tener lugar mediante argumentos, sino sólo por la conducta práctica, puede demostrarse ahora como indiscutible por principio; pues su negación en una proposición «Yo miento ahora» desembocaría en una autocontradicción performativa. En la realización de la pretensión de corrección normativa, el que argumenta puede descubrir ahora como evidente —en contra de la opinión de Alfred Berlich—,⁸⁹ a la luz del criterio que él ha reconocido en cada acto argumentativo realizado con seriedad, la fundamental *igualdad de derechos* de todos los miembros de una comunidad ideal de comunicación. Es decir, a la luz del principio, reconocido ya siempre, de la consistencia performativa, se puede demostrar como indiscutible cada uno de los elementos individuales de este presupuesto necesario.

El principio de *consistencia performativa* se manifiesta de este modo como *órgano y criterio* de un *autoesclarecimiento de la razón* absolutamente *explorativo e informativo* y por eso, en mi opinión, es el *criterio esencial de la racionalidad autorreflexiva del discurso*. En comparación, el principio lógico-formal de no *contradicción proposicional* «a y no-a» es el criterio correspondiente al tipo de *racionalidad no informativo en absoluto*, pero precisamente por eso *formatizable, de la lógica formal y de la matemática*. (He intentado mostrar en otro lugar que todos los ti-

pos usuales de racionalidad de la acción y de los métodos de conocimiento se pueden clasificar entre el polo de la *racionalidad autorreflexiva del discurso* y el de la *racionalidad lógico-matemática*.)⁹⁰
Si yo llevara a cabo la fundamentación última de la

90. Véase K. O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen» en *Concordia* II, 1987.

Probablemente, el problema de los *juicios sintéticos a priori* y de su relación con lo que hoy se denomina *conceptual analysis*, sólo se puede clarificar a la luz de la distinción entre un principio de contradicción lógico-semántico y otro *pragmático-trascendental*. Si la pretensión a priori de validez del *conceptual analysis* estuviera orientada exclusivamente al criterio lógico-formal de la no *contradicción proposicional*, entonces tendrían que presuponer las definiciones puramente *convencionales* de los conceptos —o, mejor, las definiciones nominales— y, desde un punto de vista filosófico no tendría interés o conduciría a errores. Habría que entender las proposiciones «Todos los cuerpos son extensos» o «*Pacta sunt servanda*» como proposiciones analíticas, siguiendo el modelo de «*Pacta sunt servanda*» como proposiciones analíticas. Aquí vería yo la falacia *semántica* característica de la posición antifilosofía de la primera fase de la filosofía analítica. Por el contrario, si el *conceptual analysis* ha de entenderse como método filosófico de la *explicación del sentido*, entonces las proposiciones como «*Pacta sunt servanda*» y «Todos los cuerpos son extensos» pueden considerarse como *concepciones a priori*, a diferencia de la proposición «Todos los celíbes son hombres no casados». Es decir, aquellas pueden considerarse como proposiciones analíticas no sólo según convenciones lingüísticas —y, por ello, no en el sentido de la necesidad lógico-formal— sino porque no se pueden negar en ningún juego lingüístico que se pueda usar con pleno sentido sin cometer autocontradicción performativa.

Tales concepciones no son tampoco evidentes con independencia del lenguaje, aunque sí en el sentido de un «paradigma» de juego lingüístico (Wittgenstein) que no es posible rebasar mediante ningún otro juego del lenguaje. Por eso, a la proposición «*Pacta sunt servanda*» debería responderle «evidencia paradigmática» en el juego lingüístico de la filosofía del derecho, porque la correspondiente *prohibición de prometer hipéritamente* representa un presupuesto del discurso argumentativo irrefutable mediante argumentos, que no se puede negar sin cometer autocontradicción performativa. A la proposición «Todos los cuerpos son extensos» le corresponde, al menos, «evidencia paradigmática» en el juego lingüístico de la profísica que argumentativamente es, desde luego, irrefutable, aunque apenas lo sea de forma técnico-práctica y también metódicamente.

ética con la única ayuda de la lógica *formal*, y en este sentido contara sólo con la no contradicción *proposicional* «a y no-a», entonces Hans Albert tendría razón cuando hace la siguiente afirmación: Apel se inventa primero un concepto de argumentación que ya incluye una ética de la comunidad ideal de comunicación y, entonces, determina —a su gusto— que el que argumenta se enreda en una contradicción cuando niega los principios éticos.⁹¹

El esquema de la contradicción *proposicional* «a y no-a» permite, de hecho, tal procedimiento, pues se ha puesto ya la definición del contenido con el que se van a llenar las variables «a» y «no-a», en el sentido de los principios de la argumentación por una parte y de la ética por otra. Por contra, el esquema de la autocontradicción *performativa* no permite el procedimiento que Albert supone; pues obtiene su sentido sólo en el *clash* reflexivamente realizable entre lo que yo afirmo y lo que implica *performativamente* mi afirmación, en el sentido del saber de la acción: por ejemplo en el *clash* entre la proposición «Yo no necesito reconocer, en principio, la igualdad de derechos de todos los participantes imaginables en la argumentación» y el acto de afirmación por el que, precisamente esa tesis, se pone en discusión *como capaz de ser consensuada universalmente*.

Para entender esto, sólo hay que admitir la reflexión metódica en el sentido indicado; y a eso no se puede obligar a nadie. Quisiera rechazar enérgicamente el argumento aducido por Popper⁹² —y más recientemente por Habermas—⁹³ de que habría que valorar la posibilidad del

91. Véase H. Albert, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübinga, 1982, págs. 76 y sigs. Véase también mi nota 14 al «Streitgespräch H. Albert/K. O. Apel», en Apel/Böhler/Kadelbach (comps.), *Funkkolleg...*, op. cit. (en nota 80), págs. 117 y sigs.

92. K. R. Popper, *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Berna/München, Francke, vol. II, pág. 284 (trad. cast.: *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1982).

93. J. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, op. cit. (en nota 65), págs. 109 y sig.

rechazo de la argumentación —ya sea por parte de los oscurantistas o de los escépticos precavidos— como argumento contra la posibilidad de la fundamentación última. Quien «no se mantiene» en el discurso es «casi como una planta» (Aristóteles, *Met. IV*, 4 10006 a6-18), y su conducta no puede tenerse en cuenta, en ningún caso, *como argumento*; pues cualquiera que sea el motivo que tengan (por ejemplo, la precaución estratégica para evitar la autocontradicción performativa o también la desesperación existencial) sólo se puede establecer *sobre ellos* (es decir *sobre los* que rechazan la argumentación) una conjetura (teoría) por parte de quienes argumentan (por ejemplo, que se comportan estratégicamente o que necesitan una terapia). Pero el discurso de la fundamentación última no puede dejar de afectarles por eso. (Pedirle que venciera también a los que *rechazan el discurso* sería tan disparatado como esperar de él que, en el caso de la fundamentación de la ética, por ejemplo, garantizara no sólo la concepción posible en principio, sino además la *confirmación voluntaria de la concepción*, que sería imprescindible para la acción.)

Hasta aquí mi defensa de la *fundamentación última* pragmático-transcendental frente a los representantes del *fallibilismo ilimitado*. En la línea de mi tema («Fallibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última») tengo que intentar aún responder a una *segunda pregunta fundamental*: ¿cómo se relaciona el regreso a la *evidencia reflexiva*, que hemos usado en la aplicación del criterio de no *autocontradicción performativa*, con la teoría consensual de la verdad?

VI. Fundamentación última: compatible o no con una teoría consensual de la verdad

Al comenzar el apartado sobre fundamentación última he reconocido expresamente que no es posible la vuelta a algo así como la *evidencia privada de conocimiento*, dado que el *conocimiento de algo como algo* tiene que ser *a priori*

público, es decir, tiene que estar impregnado de lenguaje. Ahí está ya implicada la necesidad de una *capacidad de consenso* limitada por parte de cualquier *pretensión* válida de *conocimiento*. Además he afirmado la compatibilidad de esta tesis con el reconocimiento de la *evidencia* como (un) *criterio de verdad*. La *evidencia* fenoménica interviene como *criterio de verdad necesario* pero *no suficiente*—y que puede competir, por ejemplo, con la *coherencia* como criterio de verdad— en la formación de consenso sobre la validez intersubjetiva. En este sentido, he intentado antes clarificar la necesaria *función de síntesis de la formación interpretativa del consenso en referencia a la evidencia* y a otros criterios de verdad que compiten con ella, en la línea de la teoría peirceana de la verdad como consenso.

Esta tesis, orientada hacia Peirce, de la *compatibilidad entre las teorías de la verdad como evidencia y como consenso se refiere de todos modos a la ciencia falible, empírica e hipotética*: por eso, no es inmediatamente relevante en la respuesta a la cuestión de la compatibilidad de la teoría del *consenso* con la pretensión de una *fundamentación última reflexiva* de los enunciados filosófico-trascendentes. Si fuera inmediatamente relevante para la metodología de esta última, entonces podría parecer casi utópica la posibilidad de una fundamentación última; pues la fundamentación última reflexiva parece apoyarse—a diferencia de la formación del consenso sobre la validez de las hipótesis— en algo parecido a una *evidencia infalible de conocimiento* cuya posibilidad para la ciencia empírica se ha negado expresamente. Pero la situación metodológica cambia—ésta debe ser, desde luego, nuestra tesis— si podemos hacer uso de los criterios de la *diferencia trascendental* y de la *no autocontradicción performativa* en la vuelta reflexiva a la *evidencia trascendental* de los enunciados filosóficos.

Por supuesto —a la vista de esta afirmación— se podría preguntar ahora mismo cuál es, pues, el sentido que debe tener aún el postulado de la *formación de consenso*

(respecto a la validez intersubjetiva), cuando no se trate —en el más amplio sentido— de una hipótesis falible, sino de una *proposición que no se puede entender sin saber que es verdadera*, dado que no puede ser negada so pena de autocontradicción performativa, como, por ejemplo, la proposición «*Cogito, ergo sum*» o la proposición, algo más complicada, «*Yo argumento, luego reconozco las reglas (entre las que están también las normas éticas) de una ilimitada comunidad ideal de comunicación*».

¿No habría que recurrir, en el caso de estas *concepciones reflexivo-trascendentales*, a la *evidencia prelingüística y precomunicativa de la conciencia*? (Esta pregunta la plantean hoy algunos —los representantes de la clásica filosofía trascendental que proviene de Kant o de Husserl— en el sentido de una crítica al giro *semiótico-lingüístico-hermenéutico* y también a la teoría de la verdad como *consenso*; otros —por ejemplo, los racionalistas críticos y también Habermas—⁹⁴ plantean esta misma pregunta en la línea de una crítica al ensayo de una *fundamentación última reflexiva*.)

Mi respuesta a la última cuestión sería la siguiente: incluso el *sentido* de la proposición «*Cogito, ergo sum*» no hay que entenderlo como *mera evidencia prelingüística para mí* (en la línea del «*solipsismo metódico*»), sino con un *sentido impregnado de lenguaje* y, por eso, también *explicable lingüísticamente*. Así pues —como pretensión de sentido y como pretensión de verdad—, también precisa de *consenso*. Esto mismo es válido para todas las concepciones pragmático-trascendentales posibles. Son, por principio, *explicables* y, respecto a su validez intersubjetiva, están *nocestandas de consenso*. Esto es exactamente lo que nosotros presuponemos como obvio en toda discusión filosófica. Ahora bien, en tanto que, en las concepciones pragmático-trascendentales, se trata de proposiciones que no se pueden *entender* sin saber que son verdaderas, también es válido que se puede decir de las concepciones pragmáti-

94. *Ibid.*, pág. 106.

co-trascendentales *suficientemente explicadas* que, en tanto enunciados *evidentes*, también son *a priori capaces de ser consensuadas*. Esto vale, por ejemplo, para la proposición «*Cogito, ergo sum*» en el sentido de la explicación que hemos presentado a la luz del criterio de no autocontradicción performativa. El espacio de juego de la posible *formación explicativa de la disensión*, que se abre por principio con la *impregnabilidad lingüística*, se reduce prácticamente a cero en los casos límite metódicamente relevantes del saber de reflexión (como aún tenemos que mostrar con mayor exactitud).

En el caso de nuestro ejemplo, esto implica, por otra parte, que hay que limitar el sentido del *Cogito, ergo sum*, en la línea de la explicación aducida. Hay que delimitarlo drásticamente no sólo frente a la *explicación ontológico-metafísica* que nos proporciona el mismo Descartes en la línea de la *res cogitans* y de su contraposición a la *res extensa*, sino también frente a toda *pretensión psicológico-antropológica de autoconocimiento*. Aquí habría que hacer valer de nuevo los dos criterios de la *diferencia trascendental* y de la *no autocontradicción performativa*, por ejemplo, frente al conocido argumento de Nietzsche (al que también alude Albert) contra la ilusión cartesiana del autoconocimiento.⁹⁵ Inmediatamente se muestra lo siguiente: precisamente aquel que niega la relevancia cognoscitiva, ya sea de carácter *metafísico* o *psicológico-antropológico*, del argumento del *cogito sum* tiene que hacer valer y reconocer como *evidente en esa negación suya* —es decir, en el correspondiente saber de la acción que es imprescindible para argumentar con pleno sentido— lo que antes se reclamó como *saber de los presupuestos pragmático-trascendentales*: esto es, que existe como individuo que argumenta, que también existe el destinatario, que existe un lenguaje, que existe o ha existido⁹⁶ una comunidad de co-

95. Véase Apel/Böhler/Kadelbach (comps.), *op. cit.*, pág. 95 respecto a F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, afor. 16 (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1987).

96. En el caso de que el que argumenta fuera el último miembro sobreviviente de la comunidad humana real de comunicación.

municación, que tiene las cuatro pretensiones de validez de Habermas, que, en principio, —es decir, bajo las condiciones de las reglas de una ilimitada comunidad ideal de comunicación— acepta la realizabilidad de las cuatro pretensiones de validez en el discurso argumentativo (con la excepción de la pretensión de veracidad).

Para quien intenta seguir pensando las certezas que se presuponen en la argumentación y que se han indicado en el sentido del proyecto total de una pragmática trascendental de la argumentación, surge aún una última reflexión contra la pretensión de una *fundamentación última infalible*: ¿no se supuso la *comprensión exacta* (significando esto, según las circunstancias, una *explicación suficiente del sentido* de las concepciones pragmático-trascendentales) como supuesto de la *certeza acerca de los presupuestos*? ¿No se abre aquí, en relación a la condición de la *explicación del sentido*, un *ámbito de juego para las hipótesis revisables*, en este caso, para la filosofía *pragmática trascendental*?

Yo admitiría esto, y, de hecho, puedo y debo recurrir a mis propias experiencias en el intento, que ya dura varias décadas, de explicar satisfactoriamente el programa de una pragmática trascendental. Pero no admitiría que se valorara el argumento de la «*explicación*» como objeción contra la posibilidad y necesidad de una fundamentación última pragmático-trascendental. Por el contrario: el programa de *hipótesis de explicación revisables*, que, en mi opinión es propiamente característico del asunto de la filosofía,⁹⁷ presupone como condición de su posibilidad el recurso siempre posible a las certezas absolutamente indubitables del *presupuesto* de la argumentación.

Ahora, por primera vez, se obtiene esta necesidad en el examen de *hipótesis de explicación* igual que en el de *hipótesis empíricas*, porque el sentido del concepto de *examen de hipótesis* depende de los presupuestos necesarios

97. Véase H. Schnädelbach, *Reflexion und Diskurs*, Francfort, Suhrkamp, 1977, especialmente págs. 277 y sigs.

de la argumentación. Pero este paralelismo aún no hace comprensible de qué modo puede haber, en referencia a los presupuestos necesarios de la argumentación, algo así como *hipótesis filosóficas de explicación* y cómo puede darse, en general, su posible revisión. Esto sólo se entenderá cuando, considerando la *diferencia trascendental* entre hipótesis empíricas y enunciados filosóficos acerca de sus condiciones de validez, se tome en consideración con mayor exactitud la *diferencia* entre la posible revisión de los primeros y la de los últimos. Sólo entonces se obtiene el contraargumento decisivo frente a la representación que suele tener el representante del principio ilimitado del *hablismo* acerca de la *reiteración* de la idea de la falsación posible (también en referencia a los presupuestos del concepto de falsación, supuestos, pretendidamente, sólo a modo de hipótesis). (El no encuentra ninguna dificultad en la idea de que todos los presupuestos imaginables del asunto de la falsación puedan ser, por principio, también falsados —aunque de otra manera— y se encuentra aquí con el *contextualista*, que afirma que la «gradación» de reflexión de la filosofía no puede conducir a ninguna clase de preenunciados formales y universales *a priori* respecto a la fundamentación de la validez de los enunciados filosófico-trascendentales.)⁹⁸

98. J. Habermas parece haber pasado por alto definitivamente esta convicción. (Véase *Kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, págs. 349 y sigs.) No veo cómo esta aprobación *contextualista* de la diferencia trascendental entre las pretensiones de validez empíricas y los enunciados filosóficos le puede permitir aún a Habermas hacer uso —como hasta ahora— de la idea del conocimiento reflexivo de las *condiciones universales* (*¿necesarias?*) de la *comunicación*; pues éstas —y sus implicaciones, como por ejemplo, la diferencia típica ideal entre la acción «orientada al acuerdo» y la «orientada al éxito» (estratégica⁹⁹)— no se pueden alcanzar en la *intención recta*, sobre la base de generalizaciones empíricas y de su examen en una «teoría» quasi-sociológica de las relaciones en el «mundo de la vida». En mi opinión, no es posible tener *universales* auténticos sin fundamentación *trascendental*. Pero, una vez que están garantizados de forma reflexivo-trascendental, entonces se puede mirar al mundo de la vida de forma más realista y abordar su transformación emancipadora con mayor resistencia a la frustración.

Pero, ¿en qué consiste la diferencia entre la posible revisión de *hipótesis empíricas* y la posible revisión de *hipótesis filosóficas de explicación* respecto a los presupuestos necesarios de toda argumentación? Respuesta: las razones decisorias para la *revisión de hipótesis trascendentales de explicación* no pueden estar en evidencias *empíricas externas* (porque sólo pueden pensarse y conseguirse de forma válida bajo presunción de los presupuestos que están en cuestión); sólo pueden consistir en que nosotros, como filósofos, ya siempre y una y otra vez, *podemos poner en servicio nuestro saber infalible a priori de los presupuestos de la argumentación, también contra los resultados de su explicación*. Cuando se llega, pues, a revisiones de hipótesis de explicación, en el sentido que ahora nos interesa, entonces sólo se puede tratar de *autocorrecciones*, es decir de correcciones que no serían posibles si no pudiera suponerse también como *sabido* aquello que hay que corregir.

La posibilidad de tales autocorrecciones de las explicaciones filosóficas se comprende mejor cuando no se limita al *Logos* de la filosofía —como es usual en la tradición—, a las proposiciones en tanto que posibles portadoras de verdad, en el sentido de la función «representativa» del lenguaje (Bühler), sino que el *Logos* de la filosofía se entiende, en el sentido de la «doble estructura» (Habermas) del discurso y de la argumentación, como relación de complementariedad entre la *representación proposicional del mundo* y el *saber performativo de reflexión* acerca de las pretensiones de validez de los actos de habla o de argumentación.⁹⁹ Entonces es posible entender la *autocorrección* de las explicaciones filosóficas del sentido como un poner en juego —cada vez de forma más renovada y «estrictamente reflexiva»— el *saber performativo* de la acción

99. Véase K. O. Apel, «Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechaktheorie», en H. G. Bosshardt (comp.) *Perspektiven auf Sprache*, Berlin/Nueva York, W. de Gruyter, 1986, págs. 45-87.

de nuestros actos argumentativos frente a las explicaciones *proposicionales* del saber de la acción. Así, también se *explica proposicionalmente* el sentido del saber performativo de la acción, por lo que podría ser adecuado hablar de un «círculo hermenéutico» de la explicación de la razón. Pero existe aquí un punto arquimédico que nos pone en situación de «entrar de la manera adecuada» (Heidegger) en el círculo,¹⁰⁰ y no consiste —como en el Heidegger tardío— en soportar la contingencia del acontecimiento ontohistórico del sentido, sino en la reflexión sobre el saber performativo de los presupuestos necesarios de la argumentación.¹⁰¹

En cada praxis argumentativa puedo y debo suponer como *cierto a priori* (como *certeza paradigmática* del juego lingüístico irrefutable de la argumentación) que yo, por ejemplo, realizo necesariamente con un *acto argumentativo* una *pretensión de verdad* y *de sentido*, es decir, una *pretensión de validez con referencia intersubjetiva*, y que supongo, por principio, su realizabilidad en el sentido de la *capacidad de consenso* de la proposición afirmada. Esto significa que no debo ni puedo hacer depender la certeza de esta suposición de una *teoría*, sólo hipotética, del acto de habla, o de la argumentación, o de la lógica. Pues sin la indicada suposición —esto es completamente cierto— no tiene ningún sentido querer establecer una teoría hipotética; y sin ella tampoco tiene sentido querer «entrar correctamente» en el «círculo hermenéutico» de la autoexplicación de la razón.

Así, me parece haber mostrado que los conceptos —o posturas— del *falibilismo* bien entendido, de la ciencia, de la teoría *consensual* de la verdad y de la *fundamentación* filosófica *última*, no se excluyen mutuamente, sino que se exigen entre sí.

100. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, Niemeyer, 1941, págs. 153 y también 314 y sigs. (trad. cast.: *El ser y el tiempo*, Madrid, FCE, 1980).

101. Véase K. O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftskritik...», *op. cit.* (en nota 90).

Si se quisiera negar la conexión pragmático-trascendental de los tres conceptos —y; de ese modo, la conexión interna del Logos científico con el filosófico— habría que tener presente la posibilidad de que toda la conexión estructural que hemos esbozado y su inteligibilidad pragmático-trascendental pudieran ser válidas sólo contingentemente, por ejemplo, sólo para nosotros ahora. Esto quiere decir que se debería tener en cuenta la posibilidad de una «otra razón», sea en el sentido del historicismo-relativismo de las culturas, en el de una transformación futura del hombre, o en el de una relativización cósmica de nuestro saber humano. De hecho, hoy esto es válido en muchos casos como exigencia de cautela o de modestia filosófica. Sin embargo, la idea de «otra razón» —que aún tenemos que pensar— me parece si no híbrida, sí, en todo caso, carente de sentido. Sólo tendría sentido si, *con su ayuda*, se pudiera *pensar realmente la posible falsación de los presupuestos, ahora necesarios, de la argumentación*. Pero en este caso no se podría tratar, precisamente, de «otra rama». También sería verdaderamente extraño que estuvieran en la situación de criticar nuestra razón no desde el punto de vista de ella misma (mediante la *racionalidad trascendental*), sino desde la perspectiva de una *razón diferente* —o desde la posición de lo «otro de la razón»— como algo contingente. Esto se debería dejar a cargo de los *posmodernistas*.¹⁰²

«De lo que no se puede hablar, mejor es callarse».¹⁰³

102. *Ibid.*

103. Se entiende que no estoy suponiendo —con el primer Wittgenstein— que lo que no se puede decir —aquí sería la «razón diferente»— «existe» o, incluso, «se muestra».

LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO ÉTICA
DE LA RESPONSABILIDAD. UNA TRANSFORMACION
POSMETAFÍSICA DE LA ÉTICA DE KANT

I. La comprensión pragmático-transcendental de la ética
del discurso

La expresión «ética discursiva» ha tomado carta de naturaleza entre los filósofos alemanes en los últimos años como calificativa de un punto de partida de fundamentación de la ética que representamos conjuntamente, en sus rasgos esenciales, Jürgen Habermas y yo.¹ Yo mismo he hablado anteriormente de la «ética de la comunicación»,² o de la «ética de la comunidad ideal de comunicación», pero de hecho, hoy prefiero hablar de «ética discursiva», y esto por dos motivos principales: primero porque esta denominación remite a una forma especial de comunicación —el discurso argumentativo— como medio de fundamentación concreta de las normas y, en segundo lugar, porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo —y no cualquier otra forma de comunicación en el mundo de la vida— contiene también el *a priori racional de fundamentación* para el principio de la ética. En primer lugar, quisiera introducir estas dos dimensiones características de la ética del discurso. (Por lo que se ha dicho, se entiende que con «ética del discurso» o, también, con «ética de la comunicación» no se está pensando

1. Véase J. Habermas, «Diskursethik — Notizen zu einer Begründungsprogramm», en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, págs. 53-126.

2. Véase K. O. Apel, «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973, vol. II, págs. 358-436.

algo así como una ética especial para el discurso o para la comunicación (lingüística).

Primero. El aspecto que se evoca preferentemente con la denominación «ética del discurso» es el que hemos mencionado en primer lugar, es decir, la caracterización del discurso argumentativo como medio indispensable para la fundamentación de las normas consensuales de la moral y del derecho. Este aspecto se puede hacer plausible intuitivamente aclarando que una moral de las «costumbres» referida a las relaciones próximas interhumanas, en la que todas las normas son casi evidentes para todos los individuos, ya no es, ciertamente, suficiente hoy en día. Pues de lo que hoy se trata, por vez primera en la historia del hombre, es de asumir la responsabilidad solidaria por las consecuencias y subconsecuencias a escala mundial de las actividades colectivas de los hombres —como, por ejemplo, la aplicación industrial de la ciencia y de la técnica— y de organizar esa responsabilidad como praxis colectiva.³ El individuo, como destinatario de una moral convencional, no puede asumir esta tarea por muy correspondiente que se sienta; y la alternativa al burocratismo despótico-totalitarista, que desposee al individuo de su corresponsabilidad, no es —como enseña la experiencia del socialismo de Estado— ni efectivo ni compatible con la libertad y autonomía moral del individuo.

Así pues, para resolver el problema de una ética convencional de la responsabilidad, sólo parece quedar el camino de la ética discursiva: es decir, la cooperación solidaria de los individuos ya en la fundamentación de las normas morales y jurídicas susceptibles de consenso, tal como

3. Véase mi artículo en K. O. Apel/D. Böhler/G. Kadelbach (comps.), *Funktkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Francfort, Fischer, 1984, vol. I; también Apel/Böhler/Rebel (comps.), *Funktkolleg: Praktische Philosophie/Ethik: Studentexte*, Weinheim y Basel: Beltz, 1984, vol. I; además K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Francfort, Suhrkamp, 1988; por último, del mismo autor «The Need for, the Apparent Difficulty, and the Eventual Possibility of a Planetary Macroethics of Corresponsability» (próxima aparición).

es posible, principalmente, por medio del discurso argumentativo. Además, la institucionalización política de los discursos prácticos que se ha postulado hasta ahora, sería una tarea que estaría sujeta a la cooperación solidaria de todos los individuos corresponsables, y, en este sentido, estaría sujeta también a la crítica de la «opinión pública» mediante los discursos. Pues la «liberación» (*Entlastung*) —por otra parte, necesaria— del individuo mediante las instituciones no debería conducir nunca a que la comunidad de comunicación de los hombres capacitados para el discurso perdiera su distancia de responsabilidad y su competencia para decidir, en última instancia, frente a las instituciones.⁴

Esta sería, en todo caso, la perspectiva normativa de una ética de la corresponsabilidad, tal y como la sugiere el primer aspecto de la ética del discurso, mencionado como fundamental. Y, algunas veces, se puede llegar a tener hoy la impresión de que esta perspectiva normativa básica de la ética del discurso ha sido reconocida ya, realmente, de forma universal y —al menos como pretensión— se participa de ella por doquier en la moderna sociedad industrial. Estoy pensando en las numerosas —ya casi innumerables— conversaciones y conferencias en las que, desde todos los planos de la política local, nacional e internacional (incluyendo la política científica, cultural, económica y social) se discuten los problemas de la responsabilidad colectiva y se llega a una reglamentación normativa, más o menos vinculante, en forma de acuerdos, conclusiones y pactos.

Lo que hoy parece sumamente claro respecto a esas conversaciones es que los discursos de una macroética contemporánea se caracterizan como medio de organización cooperativa de la responsabilidad solidaria, y, así, también de la fundamentación o justificación de las normas jurídicas y morales.

4. Esta sería la reserva ético-discursiva frente a una capitulación de la (co-)responsabilidad humana frente a la *autopoiesis* de las «instituciones», de las «coacciones objetivas» o de los «sistemas» funcionales.

Segundo: Pero, en mi opinión, de esta manera sólo se ha indicado una parte de la ética del discurso: la dimensión *exotérica*, por así decirlo. Su dimensión *esotérica*, propiamente filosófica, consiste en que la idea del discurso argumentativo — de su irrefragabilidad (*Nichtintergebarkeit*) por parte de cualquier pensamiento con pretensión de validez — debe posibilitar también la *fundamentación última* del principio ético, que debe conducir ya siempre, todos los discursos argumentativos, en tanto que discursos *prácticos de fundamentación de normas*. Ahora bien, esta pretensión esotérica de la ética discursiva no puede comprenderse por el hecho de que se indiquen las ventajas y la absoluta necesidad del discurso como *medios de fundamentación de las normas*.

Los representantes de una ética de principios más anti-gua, comprometida con Kant, han indicado con razón que los *discursos prácticos de fundamentación de normas* que exige la ética discursiva, presuponen ya por sí mismos un *principio ético* que puede servir como criterio formal para el procedimiento y para los resultados pretendidos de estos discursos. De hecho, no se deben reivindicar sencillamente todas las conversaciones y conferencias en las que se aspira hoy en día a convenios normativamente vinculantes como *discursos prácticos* en el sentido que he indicado. La mayoría de ellas tienen, más o menos, el carácter de *negociaciones* en las que no se discute tanto la *capacidad de consensuar las soluciones a los problemas por parte de todos los afectados* como, más bien, la *capacidad de consenso por parte de los participantes en la negociación*, y esto, no según *argumentos válidos*, sino apoyándose en *promesas ventajosas y amenazas de perjuicios*, como es característico en un discurso de negociación. Si se admite también que la mayoría de las negociaciones — no todas — son mejores que la violencia declarada, tendremos que hacer constar que el consenso a costa de terceros o el con-

5. Véase, por ejemplo, O. Höffe, *op. cit.* (en nota 1), *Studententexte*, vol. II, págs. 540 y sigs.; véase mi respuesta *ibid.*, pág. 620.

senso por chantaje no son resultados éticamente deseables de los discursos prácticos.

De este modo, se les puede conceder de antemano a los críticos de la ética del discurso, orientados hacia Kant, que los discursos postulados como medio de fundamentación de las normas presuponen ya un *principio ético crítico*: un principio que permite diferencias *a priori* entre sus procedimientos y los resultados a los que se aspira, por un lado, y las prácticas discursivas y los resultados, que son éticamente cuestionables, por otro. Sin embargo, la *ética del discurso* no puede concederle, en modo alguno, a la antigua ética de principios, que la pregunta por el *principio crítico* de los discursos prácticos tenga que referirse al propio principio del discurso: como si se tratara de una fundamentación, precomunicativa y referida al individuo autárquico, de la ley moral, que es lo que intentó Kant. Totalmente al contrario: a mi juicio, la «ética del discurso» merece su nombre sólo porque puede pretender descubrir, mediante el «discurso reflexivo-argumentativo» en el propio discurso, un *a priori* irrefragable para todo pensamiento filosófico, que incluye también el reconocimiento de un principio crítico de la ética.

Esta pretensión de la ética discursiva tiene, a mi parecer, un carácter estrictamente *filosófico-trascendental*; ciertamente, en el sentido de una transformación y puesta en marcha pragmático-lingüística de la pretensión kantiana, formulada pero no realizada, de una *fundamentación trascendental última de la ley moral*. En mi opinión, la fundamentación trascendental última de la ley moral, que Kant exige en un principio pero que después planteó en favor del mero establecimiento de un «*factum*» evidente de la razón (práctica), tal fundamentación no pudo realizarla Kant porque partió de un *principio subjetivo de la razón*, en el *sentido del «solipsismo metodológico»*. Desde luego, éste es un punto que hay que clarificar siempre de nuevo, como lo muestra la presente discusión de la ética del discurso. Aquí

6. Véase D. Böhler, *op. cit.*, *Studententexte*, vol. II, págs. 326 y sigs.

sólo puedo abordarlo de forma muy breve y asertórica.

Por ejemplo, del siguiente modo: el principio del «Yo pienso» que, según Kant —y también Descartes e incluso Husserl— marca el punto de irreflexibilidad para la reflexión trascendental, ese «Yo pienso», no permite ninguna fundamentación trascendental de la ética desde sí mismo. Ni siquiera puede proporcionar un fundamento para la constitución del sentido de la pregunta por la ley moral, sencillamente porque una ley moral —a diferencia de toda ley natural— obtiene evidentemente su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una pluralidad de sujetos. Una dimensión trascendental de la intersubjetividad —como la necesidad de la comunicación como condición de posibilidad de la comprensión lingüística con los otros— no está incluida, sin embargo, en el principio trascendental kantiano del «Yo pienso». Los otros yoes, que habría que presuponer como sujetos del conocimiento objetivo mediado comunicativamente, no aparecen en absoluto en función trascendental, según Kant; tienen que «constituirse» —como aún en Husserl—⁷ como objetos del yo-sujeto trascendental, en el sentido de objetos del mundo de la experiencia, o tienen que suponerse —como en el caso de la ética— como puras entidades racionales no trascendentales sino metafísico-inteligibles que, junto con Dios, forman el «reino de los fines».⁸

De hecho, Kant tiene que recurrir a este «reino de los fines» metafísico (y a estas entidades de razón como fines en sí mismas) para poder pensar la autonomía de la volun-

7. Véase W. Kuhlmann, «Solipsismus in Kants praktischer Philosophie und die Diskursethik», en K. O. Apel/R. Pozzo (comps.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenschrift für Karl-Heinz Ilting*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann/Holzboog, 1990.

8. Véase E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, comp. por S. Strasser, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963, Meditación V (trad. cast.: *Meditaciones cartesianas*, Madrid, Tecnos, 1986).

9. Véase I. Kant, *Grundlagen zur Metaphysik der Sitten*, en *Werke*, Akad.-Ausg., Berlin, 1968, vol. IV, págs. 433 y sigs. (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983).

tad moralmente buena como ratio essendi de la ley moral. Es decir, no puede obtener la libertad y autonomía de los sujetos de la acción moral a partir de la concepción trascendental de que esta libertad pertenece también a las condiciones de sentido del pensamiento en tanto que argumentación, condiciones que no pueden negarse sin contradicción. Más bien, en el sentido de la «dialéctica trascendental» de la Crítica de la razón pura, tiene que presuponer la libertad metafísica —sólo «pensable», pero no «cognoscible» ni demostrable— de las entidades inteligibles puramente racionales, para poder hacer comprensible la autonomía moral del hombre. Pero esto quiere decir, por otra parte, que tiene que separar radicalmente la autonomía de la voluntad moralmente buena, de la voluntad del hombre, puesta en manos finalmente de sus inclinaciones, y esto, aun reconociendo también que una ley moral, en tanto que ley del deber, sólo puede tener sentido para un ser con intereses e inclinaciones. Por otra parte, Kant tiene que recurrir en su fundamentación última de la ley moral a una libertad y autonomía de la voluntad, ambas de carácter metafísico, como ratio essendi que —como él mismo sabe y destaca— no puede ser conocida o demostrada. De aquí que la certeza práctica de la libertad y autonomía tenga que derivarse, según Kant —de acuerdo con la primacía de la razón práctica— del deber de la ley moral que ya se ha presupuesto como válido en tanto que ratio cognoscendi, del mismo deber, pues, cuya validez tiene que fundamentarse en primer lugar por la libertad, en el sentido de la razón autónoma legisladora. Aquí se cierra el círculo que obliga a Kant, en el comienzo de la Crítica de la razón práctica, a renunciar a la fundamentación trascendental de la validez de la ley moral, que previamente aún exigía —en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres—, y a conformarse, en cambio, con el mero establecimiento de un «factum de la razón» evidente.¹⁰

10. Véase I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Akad.-Ausg., vol. V, págs. 46 y sig. (trad. cast.: *Crítica de la razón práctica*, Madrid, Espasa-Calpe, 1984).

De este modo fracasó la *fundamentación trascendental última* de la ética, en el sentido de los presupuestos kantianos; y sólo queda mostrar si, o en qué medida, una *transformación pragmático-trascendental de la filosofía trascendental* puede conseguir la fundamentación última de la ética que fracasó en Kant, sustituyendo el *a priori* irrefragable del «Yo pienso» por el *a priori* del «Yo argumento».

A mi parecer, la *transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental* puede mostrar dos cosas: 1) que cuando argumentamos públicamente, y también en el caso de un pensamiento empírico solitario, tenemos que presuponer en todo momento las condiciones normativas de posibilidad de un discurso argumentativo ideal como la única condición imaginable para la realización de nuestras pretensiones normativas de validez; y 2) que, de ese modo, hemos reconocido también necesaria e implícitamente el principio de una *ética del discurso*.

Quisiera aclarar con toda brevedad esta tesis fundamental de una ética discursiva entendida de modo pragmático-trascendental: "para ello, presupongo de antemano que la *argumentación* —al igual que el pensamiento con pretensión de validez que se expresa en ella— es *irrebasable* en la filosofía. El discurso argumentativo no puede ser rechazado por un escéptico o relativista, en el sentido de que pudiera encontrar en él un argumento contra la posibilidad de una fundamentación filosófica última. De un escéptico que no argumenta, no podemos saber absolutamente nada. Naturalmente, también presupongo que el *discurso filosófico* irrefragable de la filosofía es *figurativa y temáticamente ilimitado*. Por eso, todo participante en

11. Para más detalle véase: W. Kuhlmann, «Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?», en *Funkkolleg... Studienreihe*, op. cit. (en nota 3), vol. II, págs. 572-605; también K. O. Apel, «Das Problem der Begründung einer Verantwortsethik im Zeitalter der Wissenschaft», en E. Braun (comp.), *Wissenschaft und Ethik*, Franfurt, Lang, 1986, págs. 11-52; y, por último, del mismo autor: «Grenzen der Diskursethik?», en *Zschr. für Philosophische Forschung*, vol. 40 (1986), págs. 3-31.

el discurso debe comprender que la función de éste es elaborar soluciones vinculantes para todas las cuestiones imaginables que se puedan plantear en el mundo de la vida. No se trata de un juego autosuficiente, sino que es la única posibilidad existente para nosotros, los hombres, de *resolver sin violencia los conflictos* acerca de las pretensiones de validez. Y, naturalmente, también se presupone que todos los participantes en el discurso están interesados, en principio, en la *solución de todas las cuestiones imaginables sobre la validez* y no pretenden instrumentalizar el discurso con los otros sólo para sus propios fines, como en el caso de la utilización del saber de los expertos en un discurso *limitado estratégicamente*. Dicho con brevedad: hay que presuponer que, en un discurso filosófico, todos los interlocutores comparten *ya siempre* con los demás todos los problemas imaginables —y también el que si existe un principio vinculante de la moral— y, por eso, están interesados *a priori* en alcanzar *soluciones* para todos los miembros de una comunidad ideal e ilimitada de argumentación. Pero se puede presuponer precisamente

12. Para discutir la objeción de que pudieran ser irrelevantes, para la solución de conflictos de intereses ajenos al discurso, los presupuestos morales imprescindibles e innegables en el caso del discurso «libre de la carga de la acción», véanse los siguientes trabajos: K. O. Apel, «Warum transzendentale Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings' "Empirie und Aprior" — zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik», en H. M. Baumgartner (comp.), *Freiheit als praktisches Prinzip*, Festschr. f. H. Krings, Friburgo/München, Alber, 1979, págs. 13-43; del mismo autor: «Lässt sich ethische Vernunft von strategischer Zweckrationalität unterscheiden?», en W. van Reijen/K. O. Apel (comps.), *Rationales Handeln und Gesellschaftstheorie*, Bochum, Gerneral-Verlag, 1984, págs. 23-80; y, del mismo autor: «Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendige Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendental-pragmatischen Diskursethik auf einer intellektualistischen Fehlschluss?», en K. O. Apel/R. Pozzo (comps.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie...*, op. cit. (en la nota 7).

13. Los contraejemplos citados por A. Leist («Disseits der "Transzendentalpragmatik": gibt es sprachpragmatische Argumente für Moral?», en *Zschr. f. philos. Forschung*, vol. 43 (1949), págs. 301-317) son caracte-

cuando se formula rigurosamente la *pregunta* por la posibilidad de una fundamentación racional última de la ética. Por eso, la pregunta rigurosa incluye ya implícitamente las condiciones de posibilidad de su respuesta. En esto consiste lo más importante de la *fundamentación reflexiva última* de la ética.¹⁴ Pero, ¿cuáles son los presupuestos éticos

del error sobre la intuición fundamental de la ética del discurso. En esos ejemplos no se satisfacen las condiciones normativas de posibilidad de un discurso, ilimitado y sin reservas, para la formación del consenso: por ejemplo, el chantaje de unos terroristas a un científico o a personas influyentes en la política; o el «discurso» ficticio entre un racista blanco y un negro, en el que el blanco no está dispuesto a cuestionar discursivamente sus prejuicios racistas. Estos ejemplos empíricos de «discurso», que podrían aumentarse indefinidamente, son muy relevantes, en mi opinión, para la problemática de la *aplicación* de la ética discursiva (véase lo que se dice en este trabajo sobre la *parte B de la ética*), pero son irrelevantes para la situación de fundamentación entendida de modo pragmático-transcendental (la «situación original», por así decirlo) de la ética del discurso (que precede a toda diferenciación —que se debe fundamentar también discursivamente— del discurso argumentativo en discursos «teóricos» y «prácticos»).

La respuesta reflexiva de la fundamentación última depende del preguntar en serio como presupuesto del diálogo, en el sentido de estar dispuesto al acuerdo sobre las pretensiones de validez de forma ilimitada y sin reservas. Ni se puede responder, ni es necesario hacerlo, a una pregunta formulada de otra manera (sería pragmáticamente absurdo). Tal respuesta no se le podría dar, en absoluto, a alguien que rechazara el discurso: así es como entiendo yo, a diferencia de Leist, la postura de los atenienses en sus «negociaciones» con los melios, según la descripción de Tucídides. Pero alguien que rechazara de antemano el discurso sobre las pretensiones de validez y se mantuviera en una posición de fuerza, tampoco podría argumentar, al igual que el presunto escéptico, que hemos supuesto antes, que calla principalmente por precaución. En todos estos casos, el presunto interlocutor fingido (el chantajista, el racista, el que participa en una negociación situándose en una posición de fuerza) no es el interlocutor relevante para la ética del discurso, sino que sólo lo es aquel que —en un discurso argumentativo, supuestamente sin reservas e ilimitado— introduce como ejemplos a interlocutores ficticios: por ejemplo, el propio Anton Leist. Todo depende de su «reflexión estricta». Y como ya decía Wittgenstein: «Un ángel bueno tiene que estar presente siempre», también en el discurso filosófico.

14. Véase W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Friburgo-Munich, Alber, 1985.

camente relevantes que tenemos que reconocer necesariamente en tanto que argumentamos en serio?

Como individuos que argumentan seriamente, en el sentido indicado, hemos reconocido ya siempre, en mi opinión, nuestra participación en una comunidad *real* de argumentación y en otra comunidad *ideal* anticipada, contrafacticamente. En el primer aspecto tenemos que presuponer todo lo que nos presenta la hermenéutica filosófica y la pragmática lingüística acerca de la *precomprensión* del mundo, condicionada sociocultural e historicamente y, también, acerca del *acuerdo* con los demás, siendo éstas las condiciones iniciales para cualquier discurso concreto; a éstas pertenecen también presupuestos en el sentido de una *ética concreta y condicionada sociocultural e históricamente*. Se trata de los presupuestos que reconocen hoy, en general, los neopragmatistas y los neoaristotélicos pragmático-hermenéuticos —por ejemplo, Gadamer, MacIntyre, Williams y Rorty— bajo el lema de «base histórica y contingente de consenso».¹⁵ Ocorre de modo distinto con el presupuesto de la comunidad ideal de argumentación *anticipada contrafacticamente*. En este sentido (casi ignorado por la hermenéutica y la pragmática lingüística procedentes de Heidegger y de Wittgenstein) aquel que argumenta seriamente tiene que hacer valer, tanto si lo admite como si no, las condiciones y los presupuestos, *ideales y universalmente válidos*, de la comunicación en una comunidad ideal de comunicación. Y a estas condiciones pertenecen también presupuestos moralmente relevantes:

15. Véase H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, Tübinga, Mohr, 1960 (trad. cast.: *Verdad y método*, Salamanca, Sígueme, 1984); también *ibid.*, «Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik», en *ibid.*, *Kleine Schriften I*, Tübinga, 1967, págs. 179 y sigs.; B. Williams: *Ethics and the Limits of Philosophy*, Londres 1985; A. MacIntyre, *After Virtue. A study in moral theory*, Londres, Duckworth, 1985; y, del mismo autor, *Whose Justice? Which Rationality?*, Londres, Duckworth, 1988; R. Rorty *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge Univ. Press, 1989. En un sentido crítico véase K. O. Apel, *Discurs und Verantwortung*, *op. cit.* (en la nota 3).

en el sentido, por ejemplo, de *normas ideales válidas universalmente*. ¿De qué normas se trata?

A mi entender, cada vez que preguntamos seriamente en el plano del discurso filosófico, presuponemos ya la *co-responsabilidad* — la propia y la de todos los interlocutores potenciales — en la solución de todos los problemas que se pueden resolver en el discurso: es decir, también de aquellos problemas que sólo pueden resolverse en el mundo de la vida — pensado sin la forma reflexiva del discurso — mediante lucha o negociaciones estratégicas. Cada vez que argumentamos seriamente, además de haber anticipado *nolens volens* las relaciones ideales de comunicación, también hemos reconocido ya siempre, además de la *co-responsabilidad*, la *igualdad de derechos*, por principio, de todos los participantes en la comunicación. Pues suponemos necesariamente, siempre como *finalidad del discurso*, la *capacidad* (universal) de *consensuar todas las soluciones de los problemas*: así, por ejemplo, todas las soluciones vinculantes de los problemas de fundamentación de normas.

En mi opinión, en estos presupuestos de la argumentación, normativos e inevitables — es decir, que no se pueden negar sin autocontradicción performativa —, está ya implicado un principio ético-discursivo; un principio que puede entenderse como transformación posmetafísica del principio de universalización de la ética — del imperativo categórico, pues — que Kant formuló por primera vez.

El momento principal de la transformación es el siguiente: en lugar de la *apetitud legal* de las máximas de acción — que los individuos han de querer, según Kant — aparece ahora la *idea reguladora de la capacidad de ser consensuada* todas las normas válidas por parte de todos los afectados, idea reguladora que tienen que aceptar como vinculante todos los individuos, pero que, a ser posible, hay que realizar aproximadamente en el discurso real. Según la ética del discurso, en esta *capacidad de consenso* se encuentra la *implementación de sentido* y la *concretización de la determinación kantiana de la aptitud como ley* en el plano

de la intersubjetividad, en cierto modo, la interpretación (*Dechiffrierung*) posmetafísica, pero *fundamentalmente pragmático-transcendentalmente*, del «reino de los fines» en el sentido de una *idea reguladora de la comunicación humana*.

Posiblemente, la *fundamentación última pragmático-transcendental del principio de universalización de la ética* que he esbozado (y que se puede obtener por reflexión acerca de los presupuestos innegables de la argumentación, so pena de incurrir en autocontradicción performativa), se pueda entender como *interpretación* (*Dechiffrierung*) del sentido de la fundamentación última que Kant simplemente sugirió. Pues, si se lee la fórmula (alocución) kantiana del evidente «*factum* de la razón» en el sentido de un *per-facto apriorístico*, se puede decir entonces que ese *factum* evidente de la razón consiste, precisamente, en que nosotros, en tanto que argumentamos y junto con la *razón comunicativa qua racionalidad* discursiva, hemos *reconocido* ya siempre la validez de la ley moral en forma de principio ético del discurso.

II. La ética del discurso como ética de la responsabilidad referida a la historia

Hasta aquí, he expuesto lo que concierne a la primera introducción y explicación del concepto — y también del principio — de una ética del discurso. Por lo demás, para aquellos que intentan formarse una idea más exacta de la relevancia de este punto de partida, con esta introducción se les habrán planteado más problemas de los que se les han resuelto. Tanto desde el punto de vista de la *fundamentación* (racional) como también — ante todo — desde la perspectiva de la posible *aplicación* de este punto de partida, se han presentado numerosas cuestiones y, naturalmente, también objeciones en los últimos años. A continuación quisiera intentar responder a las preguntas y objeciones — desde mi punto de vista — más importantes. Para ello parto de una introducción arquitectónica que me parece

que se deriva de la transformación pragmático-transcendental de los presupuestos metafísicos de la ética kantiana.

En la ética del discurso voy a distinguir entre una *parte A de fundamentación abstracta* y una *parte B de fundamentación referida a la historia* y, dentro de la parte A, distingo de nuevo entre el *plano de la fundamentación última pragmático-transcendental del principio de fundamentación de las normas* y el *plano de fundamentación de normas situacionales* en los discursos prácticos, exigibles por principio.

La distinción, indicada en último lugar, *entre dos planos dentro de la parte A de la fundamentación* se deriva de una transformación de la ética de Kant: como el principio (susceptible de fundamentación última) de la ética discursiva incluye la exigencia de que se produzcan discursos reales para la formación del consenso entre los afectados (o, en todo caso, entre sus representantes) acerca de normas concretas aceptables, el principio se tiene que determinar a sí mismo como un puro principio procedimental discursivo, desde el cual no se pueden deducir normas u obligaciones situacionales. Así pues, la ética del discurso delega en los propios afectados la fundamentación concreta de las normas, para garantizar un máximo de adecuación a la situación, y, simultáneamente, la máxima utilización (*Ausschöpfung*) del principio de universalización referido al discurso. Así, la fundamentación concreta de las normas está abierta también a la consideración del saber de los expertos sobre las consecuencias y subconsecuencias previsibles que están vinculadas, por lo general, al cumplimiento de las normas que se van a fundamentar. Obviamente, las normas situacionales se convierten, de ese modo, en resultados revisables de un procedimiento fiable de fundamentación; sólo el principio procedimental fundamentado pragmático-transcendentalmente y que contiene también las condiciones de sentido de la posible revisión de las normas conserva siempre su validez incondicionada. Este principio constituye también un baremo normativo permanente —una idea reguladora— para la exigida insti-

tucionalización de los discursos prácticos de fundamentación de las normas y, a ser posible, de los «discursos de aplicación».

Aquí no puedo entrar en más detalles acerca de la problemática de la posible diferenciación e institucionalización de los discursos prácticos. En el contexto actual, es más importante aclarar desde un principio que, según la idea que hemos esbozado del procedimiento público-discursivo de fundamentación de normas consensuables universalmente, tiene que constituirse también *in foro interno* el baremo de los discursos de la conciencia particular y empírica de los individuos. La prueba de capacidad de consenso que hemos llevado a cabo en un experimento mental sustituye aquí, en cierto modo, al procedimiento de prueba recomendado por Kant en el imperativo categórico.

En este punto podría formularse la siguiente objeción desde la perspectiva del kantismo ortodoxo: ¿qué sentido puede tener exigir, más allá de Kant, discursos reales para la formación de consenso como implementación óptima del sentido del principio de aptitud legal de las máximas de acción (es decir, del establecimiento de normas universalizables) cuando la capacidad de consenso acerca de las normas pueden establecerla también los individuos en un experimento mental, aparentemente del mismo modo en que —según Kant— hay que establecer la aptitud legal de las máximas de acción? Según parece, la ética del discurso plantea el siguiente dilema a los individuos: o el consenso real de los afectados es normativo en su resultado fáctico para la validez de una norma (y, así también, para una máxima de acción en tanto que norma válida), con lo que, en este caso, no puede ser sustituido suficientemente por un experimento mental *in foro interno* ni, mucho menos, puede el individuo cuestionar el consenso real sobre la base de su autonomía de conciencia, lo cual parece implicar una vuelta colectivista o comunitarista anterior al paradigma kantiano de la autonomía, o, también, el paradigma de la autonomía continúa vigente y el individuo puede poner en tela de juicio, en principio sobre la base de la concepción

determinada socioculturalmente (Wittgenstein), sin dejar pasar o ignorar el *a priori no-contingente de los presupuestos universales de la racionalidad del discurso argumentativo*, como ocurre hoy, por lo general, entre los seguidores de Heidegger y del segundo Wittgenstein.

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

Naturalmente, no se puede negar que *tenemos* que reconstruir la historia de la cultura y la sociedad humanas de tal modo que podamos hacer comprensible el propio presupuesto normativo de nuestra reconstrucción —precisamente, el *a priori del discurso*, que hoy pertenece a la facticidad de nuestro ser-en-el-mundo— como resultado de la historia. Para ello es imprescindible una posconstrucción *interna, racionalmente comprensible y valorativa* de la historia bajo la idea reguladora del objetivo, conseguido principalmente al menos de modo parcial, de establecer el principio del discurso. Tal reconstrucción *interna* ha de tener preferencia ante la *explicación externa* de la historia —que sólo es procedente de forma complementaria— mediante motivos que actúan de forma meramente causal (como, por ejemplo, la *voluntad de poder*, *instinto sexual* (como, por ejemplo, la *voluntad de base*, etc.); y debe tener también

preferencia ante la explicación meramente *sistémico-histórica* de la racionalidad humana o de los procesos históricos de racionalización. Toda infracción contra la *prioridad de la reconstrucción racional normativa* performática se puede comprobar, a una autocontradicción performática por parte de quienes hacen la reconstrucción, pues no están en situación de adjudicarle un lugar en la historia, a su propia obra. He llamado a esto *principio de autovalencia* de las ciencias críticas sociales y de la historia. (Extrañamente, no sólo los naturalistas reduccionistas de la Edad Moderna [desde Hobbes] han testificado contra el principio de autovalencia, sino también los que hoy se llaman *postmodernistas*, que se apoyan confiadamente y saltisuechos de la paradoja en el arte nietscheano de demascarar por completo la razón en su aspecto moral o en cualquier otro.)²¹

Ya desde la explicación precedente del *a priori* cuasi dialéctico del ensamblamiento de las comunidades ideal y real de comunicación se obtiene una consecuencia que, en mi opinión, es motivo de la división arquitectónica de la *ética* en una parte A y otra B:

La ética del discurso no puede, obviamente, partir a diferencia de Kant — del ideal normativo de los entes puramente racionales o de una comunidad ideal de seres racionales, separada de la realidad y de la historia. A mi parecer, este punto tiene la siguiente consecuencia metodológica: la ética discursiva, a diferencia de una pura ética deontológica de principios proveniente de Kant, no puede partir de un punto de vista abstracto ajeno a la historia o del punto cero de la historia. Más bien, tiene que considerarse que la historia humana — también la de la moral y la del derecho — ha comenzado, desde siempre y la fundamentación de normas concretas (por no hablar de su aplicación, de normas concretas (por no hablar de su aplicación, de normas concretas (por no hablar de su aplicación,

20. Véase K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit., índice.
21. Véase J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt, Suhrkamp, 1985; y K. O. Apel, "Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen", en *Concordia* 11 (1987), págs. 2-23.

cación a las situaciones) puede y debe conectarse también, ya siempre, a la eticidad concretada históricamente en las correspondientes formas de vida. Sin embargo, la ética discursiva no puede ni quiere renunciar al punto de vista universalista del deber ideal que Kant alcanzó. Como ya se indicó, se encuentra en una situación, por primera vez, que le permite proporcionar una fundamentación última del principio ético de universalización mediante la interpretación (*Dechiffrierung*) pragmático-transcendental del «*factum* de la razón», hasta cierto punto apriórico.

A mi parecer, de aquí se deduce que la ética discursiva tiene que explicar, en primer lugar —en la parte A de su fundamentación—, la transformación que he indicado del principio kantiano de universalización de la ética deontológica: esto es, la fundamentación de un principio procedimental formal —de una metanorma— para la fundamentación discursiva de las normas que se pueden consensuar universalmente. Pero así, la ética del discurso tiene que clarificar también en una parte B de fundamentación que puede enlazarse (o cómo puede enlazarse) su exigencia de fundamentación consensual de las normas con las relaciones fácticas que se dan en las situaciones, en el sentido de una ética de la responsabilidad con referencia a la historia.

Me parece que está justificado reservar una parte especial de fundamentación de la ética para esta tarea y no equiparla sencillamente al problema tradicional de la aplicación de las normas morales, es decir, al problema de la *phronesis* o del «juicio», en el sentido de Aristóteles y Kant, respectivamente. Pues la conexión con la historia que hay que reconstruir críticamente —conexión exigida en el *a priori* dialéctico del ensambleamiento— sobrepasa ampliamente la problemática normal de la *phronesis* o del «juicio», al menos en el siguiente sentido: ni puede recurrir a las *costumbres convencionales de aplicación*, en el sentido de la eticidad convencional de la *polis* en Aristóteles; ni puede dejar simplemente a cargo del juicio del hombre corriente, como hace Kant, la aplicación responsable de

una moralidad de principios altamente abstracta y por ello incisiva en la moralidad convencional, pues el hombre corriente debe poder saber lo que tiene que hacer sin necesidad de gran inteligencia ni conocimiento, por no hablar de «discursos de aplicación».²²

Estas indicaciones sobre el problema de la conexión histórica apuntan ya a que aquí hay una tarea por resolver hoy de nuevo —dentro de lo posible— mediante discursos reales: mediante discursos en los que —al igual que en los discursos de fundamentación de normas, que deben hacer valer el principio de universalización— debe tener parte también el saber de los expertos acerca de los hechos relevantes en las situaciones. De este modo se obtiene, a mi juicio, la posibilidad y necesidad de una cooperación de la filosofía con las ciencias empíricas en dos dimensiones, que están trazadas por la estructura del tiempo: por una parte se trata de cooperar con aquellas ciencias sociales y de la naturaleza que estén en situación de proporcionar un saber pronósticamente relevante y orientativo sobre el futuro (como, por ejemplo, pronósticos condicionados de consecuencias y subconsecuencias previstos de medidas, acuerdos y resoluciones legales, además de cálculos sobre la base de situaciones simuladas). Por otra parte, con la ayuda de las ciencias sociales o de la historia (internamente hermenéuticas y externamente explicativas), se trata de reconstruir la situación histórica concreta a la que hay que conectar una aplicación políticamente responsable (en el más amplio sentido) de la ética del discurso en el contexto de una forma de vida particular. Así pues, se trata tanto de la vinculación con instituciones (ante todo, la del derecho) como de la posible vinculación con los datos sociohistóricos reconstruibles de la conciencia moral. Un modelo elaborado ya relativamente para la posible cooperación de la ética filosófica con las

22. Véase I. Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Vorrede (trad. cast.: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid, Espasa-Calpe, 1983).

ciencias sociales, es, por ejemplo el ensayo de estructurar no sólo la *ontogénesis* sino también la *filogénesis* —ensamblada por interdependencia con la ontogénesis— de la conciencia moral con ayuda de la teoría de los grados de Piaget/Kohlberg.²³ De este modo, el problema del paso histórico a la moral posconvencional misma podría considerarse como el de una *ética discursiva informada científicamente*.

Pero no se debe silenciar que en las referencias que hemos hecho hasta ahora al tema de la mediación histórica entre el principio universalista ideal de la ética discursiva y la situación concreta de la comunidad real de comunicación, aún no hemos mostrado en la forma adecuada el reto que supone este problema para toda ética abstracta de principios. Igualmente, tampoco he explicado por completo el motivo que me ha impulsado a distinguir entre una *parte A* y otra *B de la fundamentación* de la ética discursiva.

2.2. SEGUNDA INTRODUCCIÓN DE LA DISTINCIÓN ENTRE LAS PARTES A Y B DE LA ÉTICA DISCURSIVA: LA ÉTICA DEL DISCURSO COMO ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD, REFERIDA A LA HISTORIA Y POSVERBIANA

En relación con la *lógica del desarrollo de la conciencia moral* de Piaget/Kohlberg, el problema mencionado se po-

23. Véase I. Kohlberg, *The Philosophy of Moral Development*, San Francisco, Harper & Row, 1981; J. Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, en especial cap. II (trad. cast.: *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, Taurus, 1986); K. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976; y, del mismo autor: *Geschichte als Lernprozess, Frankfurt, Suhrkamp, 1985*; W. Edelstein/J. Habermas (comps.), *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984; F. Oser/R. Falke/O. Höffe (comps.), *Transformation und Entwicklung*, Frankfurt, Suhrkamp, 1986; K. O. Apel, «Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten stufe einer Entwicklungsmöglichkeit des moralischen Bewusstseins», en *Diskurs und Verantwortung*, op. cit. (en nota 3), págs. 306-369.

dría bosquejar del siguiente modo: la dependencia de la *ontogénesis* de la moralidad individual, respecto a la *filogénesis* de la eticidad humana, parece mostrarse de dos maneras. En primer lugar, como Kohlberg ha determinado, el desarrollo de la competencia judicial moral —dicho con mayor precisión: el grado de desarrollo alcanzado por el individuo— depende del proceso de desarrollo de la eticidad colectiva. (En una sociedad tribal en la que se carece de la forma de organización del Estado, no se puede esperar que un individuo alcance una competencia judicial moral del tipo del grado 4 [*Law and Order*], y en una sociedad en la que no ha existido ningún cuestionamiento de las instituciones, en el sentido de una ilustración racional, no se puede esperar normalmente que los individuos alcancen grados posconvencionales de competencia relevante —juicio.) Esta dependencia —pedagógicamente relevante— no es decisiva, sin embargo, para nuestro problema, pues no impide, sino que facilita que en las sociedades modernas posilustradas, partes de la población hayan alcanzado grados morales posconvencionales, aunque la mayor parte de la población permanece en los grados convencionales 3 y 4, según la estimación de Kohlberg.

Sin embargo, la segunda forma de dependencia es absolutamente importante para nuestro problema: la dependencia de las *condiciones de aplicación* y también de la *competencia moral posconvencional* —respecto al nivel de eticidad de la población mundial— respecto al nivel de las instituciones colectivas, y, en especial, respecto a la aceptación social: ¿cómo debe aplicarse, por ejemplo, un individuo, la competencia de una moral de *Law and Order* —como la de una sociedad de un moral de *Law and Order*— en una sociedad que el Estado de derecho no se ha realizado o no en la que el Estado de derecho no se ha realizado o no funciona? ¿Debe renunciarse a métodos de honra su familia, a defenderse ilegalmente o a pagar honrrupción, cuando apenas nadie lo hace? ¿Ha de pagar honradamente los impuestos cuando los demás no lo hacen?

¿O debe un político, en condiciones de guerra civil o en las del Estado natural interestatal aún dominante, aplicar el principio normativo de la ética discursiva para la solución de los conflictos? ¿Puede o debe renunciar —en las negociaciones— a la racionalidad estratégico-instrumental del representante de intereses para transformar la conversación en el sentido de la ética del discurso y de sus normas sobre la formación puramente argumentativa del consenso acerca de las pretensiones de validez?

La respuesta a estas preguntas sólo puede ser, en mi opinión, la siguiente: el individuo no puede hacer algo así sin fracasar como sujeto de la acción, ni debe tampoco hacerlo suponiendo que se tiene que responsabilizar no sólo de sí mismo, sino también de un sistema de autoafirmación que se le ha confiado a él: familia, grupo de intereses, Estado. Con otras palabras: no se le puede exigir moralmente que, sin una ponderación responsable de los resultados y subsecuencias previsibles de su acción, deba comportarse según un principio moral incondicionalmente válido. Esto es conocido como el aspecto fundamental de la distinción entre «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad» que hizo valer Max Weber, entre otras, contra la ética del Sermón de la Montaña y contra Kant.²⁴ Y nosotros podríamos intentar reformular este punto en el sentido de nuestra problemática de la mediación entre la ética de principios y la historia del siguiente modo: el conflicto entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad (por las consecuencias) surge siempre cuando no están dadas aún las condiciones sociales de aplicación para un determinado grado de la competencia judicial moral.

Si el problema de Weber se formula así, se ve en segui-

24. Véase Max Weber, «Politik als Beruf», en *Ges. polit. Schriften*, Tübinga, 1985; *ibíd.*, *Ges. Aufs. zur Religionssoziologie*, vol. 1, Tübinga, 1972, págs. 554 (trad. cast.: *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, Taurus, 1987); y también W. Schluchter, *Rationalismus als Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber*, Frankfurt, Suhrkamp, 1980, págs. 55 y sigs.

da que este dilema apenas tiene importancia en los grados convencionales del desarrollo moral (grados 3 y 4 según Kohlberg), pues aquí —es decir, en la moral arcaica del orden de consanguinidad y, también, en la moral interior de *Law and Order* de las sociedades preilustradas organizadas estatalmente— las condiciones de aplicación de la moral han surgido con ella misma y las costumbres de aplicación están «entretrejidas», en cierto modo, con el sentido de las propias normas en el marco de una forma de vida, tal como supuso Wittgenstein para cualquier regla.

Hegel ha ejemplificado estas relaciones de forma más expresiva en su caracterización de la «eticidad sustancial natural» de los griegos antes de la aparición de Sócrates. En el «espíritu» de esta eticidad están contenidos los criterios de aplicación de la moral. En ellos se apoya que el espíritu inculto no siga el contenido de su conciencia tal como se le aparece en ella, sino como espíritu ya superado, o como espíritu que corrige en sí lo que es incorrecto en su conciencia... Por ejemplo, en la conciencia esto sirve como mandato del deber: «No matarás»; es la ley universal; si se le pregunta, lo expresa como mandato. Sólo la propia conciencia —si es que no habita en ella un espíritu cobarde— atacará violentamente a los enemigos en la guerra y los matará; si aquí se le pregunta acerca de si es un mandato matar a sus enemigos, lo afirmará... Solamente cuando se ve implicada en una disputa privada con adversarios... no se le ocurre este mandato de matar a sus enemigos. Podemos, pues, llamarlo el espíritu al que se le puede ocurrir en un momento una cosa y en otro momento lo contrario; es espíritu, pero conciencia no-espiritual».²⁵

En el «espíritu inculto» de la eticidad sustancial natural está ya incluido, según Hegel, el saber sobre las excep-

25. Véase G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, Suhrkamp-Theorie-Werkausgabe, vol. 18, Frankfurt, Suhrkamp, 1971, pág. 486 (trad. cast.: *Introducción a la historia de la filosofía*, Madrid, Aguilar, 1959).

conseguida en el experimento mental de la universalización, todo resultado práctico de la formación real de consenso, en cuyo caso está de más la exigencia —específicamente ético-discursiva— de un consenso real de los afectados (o, en su defecto, de sus representantes).

La respuesta a este —aparente— dilema tiene que ser, en mi opinión, la siguiente. El postulado de la formación de consenso de la ética discursiva tiende a una solución procedimental que, por decirlo así, tiene su lugar entre el comunitarismo-colectivismo y el autonomismo monológico de la conciencia. La *autonomía de la conciencia* del individuo se conserva, pues, totalmente, en tanto que el individuo entiende su autonomía desde un principio —en el sentido del paradigma de intersubjetividad o reciprocidad— como correspondencia posible y planteada para el consenso definitivo de una comunidad ideal de comunicación. De este modo, el individuo puede y debe comunicar y, posiblemente cuestionar en el experimento mental, cada resultado fáctico de una formación real de consenso con respecto a su concepción de un consenso ideal. Sin embargo, el individuo no puede, por otro lado, renunciar al discurso para la formación real del consenso, ni tampoco interrumpirlo apelando al punto de vista subjetivo de su conciencia. Si lo hiciera, no estaría haciendo valer su *autonomía*, sino tan sólo su *idiosincrasia* en su aspecto cognitivo y voluntarista. Como advierte Hegel con razón, con el *sic jubeo sic volio* de la apelación a la conciencia «estaría pisoteando la raíz de la humanidad».¹⁶

Por cierto que Hegel ha modificado, del mismo modo, la posible referencia universalista a la humanidad desde la conciencia individual, negándole al individuo el derecho a una reserva moral de conciencia frente a la eticidad sus-

16. Véase G. W. F. Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, comp. por E. Moldenhauer y K. M. Michel, Frankfurt, Suhrkamp, págs. 64 y sig. (trad. cast.: *Fenomenología del espíritu*, Madrid, Alhambra, 1987); también, del mismo autor: *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, págs. 137 y 139.

tancial del Estado.¹⁷ De este modo, Hegel (queriendo salvar el *telos* del universalismo de la libertad por el progreso en el acatamiento del Estado que garantiza la filosofía de la historia) emprenda ya el camino de la renuncia al universalismo kantiano en favor de la sustancialidad que hoy continúa con el «comunitarismo» neoristotélico.¹⁸ A mi juicio, la ética del discurso puede entenderse como una mediación entre la demanda kantiana y la hegeliana de una fundamentación nueva del *paradigma intersubjetivista de la trascendentalidad*.

Hasta aquí me he referido a la *parte A de la fundamentación* de la ética discursiva. A continuación quisiera entrar con más detalle en la distinción —que creo necesaria— entre una *parte A y otra B de la fundamentación* de la ética discursiva. Se mostrará que esta distinción, que debiera acreditar a la ética del discurso como ética de la responsabilidad con referencia histórica, nos conduce no sólo más allá de Kant, sino también más allá del concepto clásico de una *ética deontica de principios*.

2.1. PRIMERA INTRODUCCIÓN DE LA DISTINCIÓN ENTRE LAS PARTES A Y B DE LA ÉTICA DEL DISCURSO:

LA ÉTICA DISCURSIVA COMO NO-ABSTRACTA, SINO COMO ÉTICA DE PRINCIPIOS REFERIDA A LA HISTORIA

Si se parte —como yo he intentado— de que el «reino de los fines» de Kant es, en cierto modo, una *prefiguración metafísica del a priori de la comunidad ideal de comunicación*, debe llamar la atención en seguida la siguiente circunstancia: la ética del discurso no procede sólo de la analogía pragmático-trascendental del «reino de los fines» —de la comunidad ideal de comunicación anticipada con-

17. Para la relación entre autonomía de la conciencia y discurso en la historia de la filosofía, véase D. Böhler en *Funkkolleg: Praktische Philosophie/Ethik*, op. cit. (en nota 3, vol. II, págs. 347 y sigs.).

18. Véanse, por ejemplo, los trabajos de A. MacIntyre (en la nota 15).

trafácticamente— sino a la vez, del *a priori* de la «facticidad» de la comunidad real de comunicación, es decir, de una forma sociocultural de vida a la que pertenecen, ya siempre, cada uno de los que aceptan la ética, desde la base de su *identidad contingente*, esto es, de su nacimiento y socialización. En mi opinión, esta diferencia se obtiene, en comparación con Kant, del hecho de que la pragmática trascendental, como teoría *posmetafísica*, pretende evitar naturalmente el dualismo kantiano de la doctrina (casi platónica o agustiniana) de los dos mundos y la correspondiente concepción del hombre (que comporta paradojas) como «ciudadano de dos mundos», y sin querer negar, ciertamente, el contenido fenomenal de verdad de la concepción dualista, como el fenómeno de la posible tensión entre obligación e inclinación. La pragmática trascendental parte, más bien —como se ha indicado anteriormente— de la concepción kantiana de que una ética del *deber* sólo tiene sentido, en general, para un ser que —como el hombre finito— no es ni un ser racional puro ni —como en el caso de los animales— un ser puramente sensitivo o instintivo.

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

Este punto de partida de un *a priori casi dialéctico* tiene una consecuencia para la fundamentación última de la ética que aún no he puesto de relieve en la explicación que he dado hasta ahora de la transformación (pragmático-trascendental) de Kant. Ya en la *fundamentación última* del principio de la ética se debe tomar en considera-

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

Si hubiera que concebir el *a priori* de la comunidad de comunicación presupuesto en la ética del discurso *solamente* desde la perspectiva metafísica del «reino de los fines» de Kant, entonces tendrían razón aquellos críticos que sólo pueden descubrir en él un *utopismo*, posiblemente peligroso. Así por ejemplo, muchos pragmáticos que —precisamente hoy— quisieran renunciar al proyecto de una ética de principios universalmente válida, en favor de una ética neoplatónica o neohegeliana escéptica que asegure y refuerce reflexivamente una eticidad ligada a la tradición regional y particular y a su base meramente histórico-contingente de consenso.¹⁹ En cambio, una ética discursiva fundamentada en el *a priori dialéctico de la comunidad de comunicación* puede reivindicar que ella toma en consideración, desde un principio, las concepciones de la *hermenéutica filosófica* en el *a priori* de la «facticidad» e «historicidad» del ser-en-el-mundo humano (Heidegger) y en el de la pertenencia necesaria a una «forma de vida»

19. Véanse los trabajos citados en la nota 15.

ciones a las situaciones en la aplicabilidad de las normas; pero el precio de esta *seguridad de comportamiento* de una forma de vida preilustrada es la limitación, racionalmente injustificable, de la pretensión de universalidad de la validez de las normas morales. Con mayor precisión: la justificación tácita de la limitación está en el compromiso —diferente en cada forma de vida— de las pretensiones morales de validez con las exigencias funcionales —intereses de poder, intereses económicos, etc.— del sistema social de autofirmación, que son inseparables de las formas de vida.

Si se plantea el problema weberiano de la ética de la responsabilidad de esta manera, que ya no es abstracta sino diferenciable históricamente, se aclara al momento en qué consiste el logro —nada evidente— del *Estado de derecho*, de cara a la aplicación de una moral de principios. El Estado de derecho no ha hecho posible realmente —como sugiere la posición de Hobbes hasta la actualidad— una convivencia pacífica de hombres que sólo persiguen sus intereses estratégicos. (Esta suposición, agudizada por Kant —la idea de que un Estado de derecho debería poder adaptarse «a un pueblo de demonios, con tal de que tuvieran entendimiento»— representa, por así decirlo, una utopía negra; pues, en ese Estado el soberano tendría que ser también un demonio con entendimiento; así que todos los ciudadanos cerrarían el contrato social y de poder, al igual que cualquier otro contrato, con una reserva criminal. Dice con brevedad: el «Estado de naturaleza» de *bellum omnium contra omnes*, que imaginó Hobbes, no se modifica en absoluto.) Lo que ha hecho posible el Estado de derecho es, más bien, esto otro: bajo la protección del Estado de derecho investido con el monopolio del poder, los hombres —que no son nunca sólo sujetos de la acción estratégica («lobos», en el sentido de Hobbes), sino que son seres que viven en una «sociabilidad insociable» (Kant) con propensión a los conflictos y con «sentido de la justicia» (Rawls)— pueden *realizar* (es decir, *responsabilizarse de*) la acción moral en mucha mayor medida que antes, aunque el Estado sólo les exija conductas externamente con-

formes con la ley, pero no acciones morales «por deber».

El logro, moralmente relevante, del Estado de derecho (que, en su coincidencia histórica y de desarrollo con la moral posconvencional de principios se ha diferenciado de la «eticidad» preilustrada) es ya un fenómeno que no puede ser fundamentado, es decir, justificado normativamente en el marco de la *parte A* abstractivo-ideal de la ética del discurso. Pues el precio que hay que pagar para que el Estado de derecho haga posible la moral consiste, precisamente, en que hay que fundamentar e imponer aquellas normas cuya validez (legítimamente imponible) ya no se basa —como se prevé idealmente en la fundamentación ético-discursiva de las normas— solamente en el reconocimiento (aceptación) no violento (sin sometimiento) por parte de los afectados, sino más bien en el reconocimiento por parte de los afectados y de la fuerza coactiva del Estado de derecho.²⁶ Es cierto que se supone que *esta* fuerza coactiva —legítima— es *susceptible de consenso* (*reconocible*) por todos los afectados; precisamente ahí está la fundamentación (justificación normativa) del poder sancionador de las normas jurídicas mediante la ética discursiva. En el sentido de la *parte B* de la *fundamentación* de la ética del discurso, esta fundamentación se presenta ya como una ética de la responsabilidad referida a la historia, que cuenta con que no se den las condiciones de aplicación de la *parte A* ideal-abstracta de la *fundamentación* de la ética discursiva —la regulación de todos los conflictos mediante discursos no violentos (sin sometimiento)— y justifica la violencia legítima como antiviolencia, eficaz también estratégicamente.²⁷

26. Si la ética del discurso consistiera sólo en la *parte A* de la *fundamentación*, entonces tendría razón con sus reservas ante la ética del discurso O. Höffe, cuando en su libro *Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer kritischen Philosophie von Recht und Staat* (Frankfurt, Suhrkamp, 1987) plantea a su manera la cuestión de la posibilidad de una fundamentación filosófica (es decir, de una justificación ética) de la fuerza fundamenteal que va unida a las normas jurídicas.

27. Véase, para más detalle, K. O. Apel «Die Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik», en K. O. Apel/W. Kretner (comps.), *Diskursethik. Recht und Politik*, Frankfurt, Suhrkamp, 1991.

Sin embargo, no se puede decir que esté ya resuelto el problema que plantea Max Weber acerca de la imposibilidad de aplicar una pura ética de principios como ética de la acción responsable, mediante la función de posibilitar la moral que ejerce el Estado de derecho. No sería éste el caso, incluso en un Estado de derecho que funcionara óptimamente. Tal caso no se puede dar en la actualidad por la razón de que el establecimiento de un orden jurídico cosmopolita, presupuesto por Kant como su condición, no se ha alcanzado aún.²⁸ Pero, ¿cómo habría que reconstruir, según la lógica de la evolución, el problema de una ética de la acción responsable, concibiéndolo como el problema de que aún no se dan las condiciones de aplicación de una ética universalista de principios?

Tan pronto como nos movemos —con Kant— en el plano de una ética universalista de principios —en el grado más alto, según Kohlberg, de la competencia moral convencional—, ya no se puede hablar, como se ha hecho hasta ahora, de una «urdimbre», condicionada por las formas de vida, entre el sentido de las normas y sus correspondientes costumbres de aplicación,²⁹ pues la *pretensión de validez universal de la moralidad deontica* como tal, comporta también como principio consciente la pretensión de fijar desde sí *condiciones limitadoras para cada forma de vida*. Pero, por eso, tampoco se puede esperar aquí que el *juicio* —o la *phronesis*— sepa determinar las excepciones a la aplicabilidad de las obligaciones moralmente incondicionadas, en el sentido de una seguridad convencional del comportamiento. Más bien, en este caso, es

28. Véase I. Kant, «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht», en *Werke, Akad. Textausg.*, vol. VIII, págs. 15-32.

29. Conjuntamente con D. Böhler, esto se dirige contra la relativización —probablemente wittgensteiniana— del sentido del imperativo categórico que V. Rossvaer sugiere en su artículo «Transzendentalpragmatik, transzendente Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen». Véase D. Böhler/T. Nordenstamm/G. Skirbekk (comps.), *Die pragmatische Wende. Sprachspielpragmatik oder Transzendentalpragmatik?*, Francfort, Suhrkamp, 1986, págs. 187 y sigs. y 261 y sigs.

totalmente consecuente que Kant deduzca del imperativo categórico obligaciones válidas «indispensables», es decir, sin excepciones, como el mandato negativo de evitar incondicionalmente la mentira.

De hecho, una ley en el sentido de mentir en general, no puede pensarse —como dice Kant— sin contradicción. Lo cual no significa, como entiende Hegel, que haya que remitir la ley moral al principio, vacío de contenido, de evitar la contradicción lógica *A* y *no-A*, sino que *bajo las condiciones de una comunidad ideal de comunicación*, que Kant piensa como «reino de los fines», mentir significaría, de hecho, la autosuperación performativa de la comunicación, lo que significaría también la autocomprensión en el pensar solitario. Ya se sabe que Kant estaba dispuesto a sacar todas las consecuencias de este punto, incluso en una situación real en la que, supuestamente, se han tergiversado desde un principio las condiciones de una comunidad ideal de comunicación, como por ejemplo en el caso de que se le pregunte a un presunto asesino por el paradero de su inocente víctima.³⁰ En estricta correspondencia con este enfoque, pensaba él que podía recomendar una solución para el problema de la «política moral» en la línea del principio *Fiat justitia, pereat mundus*.³¹

A mi parecer, en este punto, se muestra con toda claridad que Kant, con su *versión, orientada metafísicamente, de la ética universalista de principios*, aún no estaba en condiciones de concebir el problema de la *responsabilidad referida a la historia para la aplicación de una ética posconvencional de principios*. Las *condiciones de aplicación* de una ética de la comunidad ideal de comunicación no están *dadas* aún, de ninguna manera, en la comunidad real e históricamente condicionada. Y tampoco pueden ser creadas por un *reinicio racional* en el sentido del principio de

30. Véase I. Kant, «Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen», *Werke, Akad. Textausg.*, págs. 411-422.

31. Véase I. Kant, «Zum ewigwv Frieden, Anhang 1», *op. cit.*, págs. 378 y sig.

178 TEORÍA DE LA VERDAD Y ÉTICA DEL DISCURSO

universalización reconocido por todos, como a veces han supuesto los *pacifistas*. Pues el riesgo por las consecuencias de tal acción previa absoluta no puede ser asumido por ningún político responsable.

Dicho con brevedad: se muestra aquí con una claridad sorprendente que una *ética deontológica de principios*, hace abstracción de ella, en el mejor de los casos puede figurar, en conjunto, como *parte A de la fundamentación de la ética*. El problema de la aplicación responsable y referida a la historia de una ética tal, sólo podría resolverse —si acaso— por una *parte B de la fundamentación de la ética de la responsabilidad*.

Naturalmente, aquí se plantea con toda urgencia la pregunta definitiva por la relación entre la *ética del discurso* y la problemática indicada de una responsabilidad histórica de la ética por su propia aplicación. ¿No le sería posible a la ética discursiva resolver ya el problema planteado mediante la *transformación, posmetafísica y referida al discurso, del principio de la ética kantiana*, por ejemplo, incluyendo —a diferencia de Kant— la responsabilidad por las consecuencias de la aplicación de las normas en el principio de universalización?

Jürgen Habermas ha propuesto, en este sentido, la siguiente formulación del principio de universalización de la ética discursiva (U):

«(U) Toda norma válida debe satisfacer la condición de que puedan ser aceptadas, con libertad por parte de todos los afectados, las consecuencias y efectos colaterales que previsiblemente resulten de su cumplimiento generalizado, para la satisfacción de los intereses de cada uno.»³²
¿Queda resuelto de este modo el problema que he expuesto anteriormente? En mi opinión, esta hipótesis se ba-

32. J. Habermas, «Über Moralität und Sittlichkeit — Was macht eine Lebensform "rational"?», en H. Schnädelbach (comp.), *Rationalität, Frankfurt, Suhrkamp*, 1984, págs. 218-235; también *ibíd.*, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, op. cit., (en nota 1), págs. 75 y sig. y 103 y sig.

searía en una falsa comprensión del problema. De hecho, me parece que la formulación propuesta el principio (U) representa una adecuada transformación ético-discursiva del principio de universalización. Pero, a mi parecer, de este modo sólo se ha proporcionado una *analogía ético-discursiva del imperativo categórico* kantiano en la *parte A de la fundamentación de la ética del discurso*, pero en modo alguno un principio, en el sentido de la *responsabilidad con referencia histórica que la ética del discurso tiene ante su aplicación*. Pues la consideración de la responsabilidad por las consecuencias que se hace en el principio de universalización de la ética del discurso —consideración, sin duda, necesaria y correcta— presupone siempre que *el propio principio puede y debe ser aplicado hoy*, por ejemplo, en los casos de *regulación de conflictos*. Pero, precisamente esto no es posible o no es exigible desde la ética de la responsabilidad —al menos en lo que se llama ámbito político— por que las condiciones de aplicación de la ética del discurso aún no se han realizado históricamente. Se muestra, pues, que la consideración de la responsabilidad ante las consecuencias en el principio de universalización de la ética del discurso concierne sólo a la *parte A de la fundamentación de la ética*, mientras que el problema de la *responsabilidad histórica de la ética discursiva por su propia aplicación* habría que resolverlo en la *parte B*.³³

Pero, ¿es que hay una *parte B de la fundamentación de la ética discursiva* que resuelva aquí la práctica imposibilidad de una aplicación de la ética universalista del discurso en las circunstancias de la *conditio humana*? ¿No debiera limitarse la posibilidad de aplicación y también el carácter vinculante de la regulación consensual-discursiva del conflicto al ámbito de una *forma particular de vida*, una forma de vida que haya desarrollado, desde sí misma y en

33. Este es el problema planteado en *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, op. cit., (en la nota 3), págs. 103 y sigs.

el marco de su «eticidad sustancial», la costumbre de la regulación consensual-discursiva del conflicto?

En realidad, hemos llegado hoy a un punto de discusión en el que las objeciones de los neoaristotélicos y neohegelianos pragmatistas contra cualquier forma de *ética universalista de principios*, se dirigen también contra la *ética del discurso* y le contraponen la necesidad de salir de una *eticidad ligada a la tradición* y de su *base histórico-contingente de consenso*. ¿Qué se puede responder a esto? ¿Tenemos que admitir que la validez del principio ético del discurso, reconocida ya siempre al argumentar, está limitada particularmente, de modo que sólo serviría para la forma artificial de vida que es el *discurso argumentativo* y no para la regulación consensual de todos los conflictos normativos de comunicación en el mundo de la vida, con tal de que la comunicación haya conseguido su posible forma reflexiva en el discurso argumentativo? ¿Hemos de admitir, por ejemplo, que la idea posilustrada de los *derechos humanos* —y, aún más, la propuesta de Kant de una *comunidad cosmopolita de derecho*— hay que limitarla, en función de su validez moral, a la forma occidental de vida en la que se ha articulado históricamente de la manera más clara y en la que se ha realizado aproximativamente?

Pienso que la respuesta de la ética del discurso, en la *parte B de la fundamentación*, puede y debe ser diferente: En primer lugar, hay que admitir dos cosas:

1. La aplicación del principio de la ética discursiva, —por ejemplo, el ejercicio de una regulación consensual-discursiva del conflicto, que estuviera totalmente separada de la aplicación de la racionalidad estratégica de negociación, sólo se puede realizar —aproximativamente— allí donde las relaciones locales de la moralidad y del derecho lo posibiliten conjuntamente desde sí mismas. (En general, se debe decir que las formas posconvencionales de la competencia judicativa moral de los individuos, sólo puede ejercerse performativamente en la medida en que lo *permitan* las formas colectivas de vida.)

2. Por eso hay que conceder también que las normas de contenido básicas para una ordenación de la justicia que se pueda fundamentar filosóficamente —como, por ejemplo, los dos conocidos principios de la justicia de John Rawls—³⁴ no pueden deducirse nunca *solamente* del *principio de la ética del discurso* y de su aplicación en un discurso ideal (práctico) de fundamentación de normas. Tienen que poder entenderse *también* y *al mismo tiempo* como resultado de la conexión con la *tradición* ya existente del *derecho* y de la *moralidad de una forma de vida determinada*.³⁵

Pero de todo esto no se sigue, en absoluto, que tenga que cuestionarse o limitarse la validez universal del principio ético del discurso, reconocida ya siempre. Se sigue, más bien, que en la *parte B de la fundamentación* de la ética del discurso, el propio *principio del discurso* recibe un valor posicional distinto del que tenía en la *parte A de la fundamentación*: ya no se le puede seguir suponiendo como *base de una norma fundamental, procedimental y aplicable, de una ética deóntica* que simplemente limita las *valoraciones* y la *fijación de objetivos* de los hombres, sin prejuzgarlos a ellos mismos. En la parte B de la fundamentación hay que considerar el principio ético del discurso más bien como un *valor* que puede funcionar como baremo de un *principio teleológico de complementación* del principio del discurso.³⁶ En tanto que las condiciones co-

34. Véase J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, cap. 2 (trad. cast.: *Teoría de la justicia*, Madrid, FCE, 1979).

35. Así se hace posible una alternativa complementaria a la resignación histórico-relativista del último Rawls (en «Justice as Fairness: Political not Metaphysical», en *Philosophy and Public Affairs*, XIV (1985), págs. 223-251 (trad. cast.: *La justicia como equidad y otros ensayos*, Madrid, Tecnos, 1986); y a su radicalización por Rorty (en «The Priority of Democracy to Philosophy», en M. Peterson y R. Vaughan [comps.], *The Virginia Statue of Religions Freedom*, Cambridge/Mass. 1987). Véase también K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit. (en la nota 3), págs. 398 y sigs.

36. Véase K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung*, op. cit. (en la nota 3), págs. 146 y sigs.

lectivas de aplicación de la ética posconvencional del discurso no se hayan realizado, aquellos que hayan logrado comprender la validez universal del principio ético del discurso en el plano filosófico del discurso, están obligados de dos modos a considerar el principio deóntico del discurso y una responsabilidad referida a la historia.

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

De este modo, se podría decir que se ha llevado hasta sus últimas consecuencias el principio de universalización de la ética del discurso, más allá del ámbito de ejercicio posible, por el momento, de la interacción consensual.³⁷ Pero con esta disponibilidad para dominar adecuadamente la situación mediante soluciones de emergencia, (que tienen su contrapartida política, en cierto modo, en la disponibilidad para una dirección, moralmente representable, de la crisis) no ha quedado suficientemente determinada

37. Quizá, la posibilidad de llevar a sus últimas consecuencias el principio de universalización de la ética está pensada también en la concepción fundamental de K. Günther, *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungskurse in Moral und Recht* (Frankfurt, Suhrkamp, 1988). Pero no estoy seguro de ello, porque Günther parece sostener que lo que yo he denominado problemática de la parte B de la fundamentación de la ética del discurso, no es más que una «dramatización» innecesaria.

la función teleológica de baremo del principio del discurso en la parte B de la fundamentación de la ética discursiva.

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

Se percibe con facilidad que, en este punto, el concepto de una ética de principios puramente deóntica y que abs-trae de la historia, ha quedado definitivamente superado; y cabe sospechar que alguna vez —como en el marxismo ortodoxo— la ética quedará «superada» en la filosofía especulativa de la historia. (Karl Popper ha criticado este «historicismo» y «futurismo» éticos, con toda razón, como «perversión de la ética.»³⁸ Pero la parte B de la fundamentación de la ética del discurso no tiene nada que ver con un historicismo de ese estilo. Aquí, la ética no ha sido «superada» en el «saber del curso necesario de la historia», ni se ha sustituido el deber, obligatorio para cada cual en todo momento, por el saber de los funcionarios acerca de la necesidad histórica; más bien, al contrario, de la ética se deduce un principio del deber obligatorio en todo momento y que —como Kant previó— obliga a un compromiso, resistente a la frustración, en favor del progreso moral, imponiéndole la tarea probatoria al representante

38. Karl Popper, *Das Elend der Historizismus*, Tübinga, Mohr, 1979, págs. 43 y sig. y 59 y sig. (trad. cast.: *La miseria del historicismo*, Madrid, Alianza, 1987).

de la tesis sobre la imposibilidad del progreso moral.³⁹ El compromiso de *colaborar en la realización a largo plazo y aproximativa de las condiciones de aplicación de la ética discursiva* no está unido, de ninguna manera, a la expectativa de una «revolución mundial» y de un «reino de la libertad» erigido a partir de aquélla. Pues la situación de una comunidad ideal de comunicación que nosotros anticipamos ya siempre contrafacticamente al argumentar, no alude a ninguna *utopía social concreta*.⁴⁰ Por una parte sólo le interesan las *condiciones ideales de la posible formación de consenso sobre normas*, por lo que hace depender la conformación concreta de la sociedad de las conclusiones falibles y revisables de los afectados; por otra parte, la misma realización planteada de las condiciones ideales de comunicación sólo es una «idea reguladora», cuya total realización ni siquiera puede imaginarse en el mundo espacio-temporal de la experiencia, según Kant.

Si se quiere conseguir una visión adecuada del significado de la colaboración que se ha exigido en el progreso moral, en el sentido de la parte B de la fundamentación, hay que remitirse de nuevo a nuestra primera ilustración *exotérica* sobre la actualidad de la ética discursiva en nuestro tiempo: allí aludimos a las numerosas, cuando no innumerables, conversaciones y conferencias en las que hoy se recurre, al menos ideológicamente, a una norma procedimental en el sentido del principio ético del discurso. En mi opinión, se conseguiría mucho si se pudiera contribuir a que esta anticipación ideológica pudiera realizarse a largo plazo y aproximativamente, por ejemplo, haciendo que los componentes estratégicos de la negociación se convirtieran paulatinamente en elementos discursivos de estas conversaciones y conferencias.

39. Véase I. Kant, «Eso puede ser correcto en la teoría, pero no es conveniente para la praxis», *Akad. Textausg.* VII, págs. 308 y sigs.

40. Véase K. O. Apel, «Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?», en W. Vosskamp (comp.): *Utopieforschung*, Stuttgart, Metzler, 1983, vol. I, págs. 325-355.

También publicado por Paidós

La fenomenología, de Jean-François Lyotard, afirma que las teorías de Husserl germinaron en la crisis del subjetivismo y del irracionalismo (finales del siglo XIX y comienzos del XX). Será necesario, pues, que situemos el pensamiento fenomenológico dentro de su historia, tal como éste lo ha hecho por sí mismo. Esa historia es también nuestra. La fenomenología ha reflexionado, se ha apoyado, ha combatido, contra el psicologismo, contra el pragmatismo, contra una capa del pensamiento occidental. Ha sido ante todo, y continúa siéndolo, una meditación sobre el conocimiento, un conocimiento del conocimiento, y su célebre «poner entre paréntesis» consiste en primer lugar en dejar atrás una cultura, una historia, en recomenzar todo saber remontándose a un no saber radical. Pero este negarse a heredar, este «dogmatismo», como lo denomina curiosamente Husserl, arraiga en una herencia. Así la historia envuelve a la fenomenología, y Husserl lo ha sabido siempre a lo largo de toda su obra, pero hay en la fenomenología una intención, una pretensión a-histórica, por lo cual hay que abordarla por su historia y abandonarla cuando comience su debate con la misma.

Este libro intenta fijar así la significación histórica de la fenomenología, aun cuando ésta no sea determinable de manera definitiva, ya que existen actualmente fenomenólogos y el sentido de la fenomenología se halla en vías de desarrollo, incluso desde el punto de vista histórico. Efectivamente, hay acentuaciones diferentes desde Heidegger a Fink, de Merleau-Ponty a Ricoeur, de Pos o Thévenaz a Lévinas, que justifican la prudencia adoptada en este texto. Pero subsiste un estilo fenomenológico común, y ya que no es posible, salvo ocasionalmente, localizar las divergencias que separan a estos filósofos, será sobre todo el estilo lo que habrá que decantarse, después de reconocer a Husserl lo que le corresponde: haber empezado.

También publicado por Paidós

Límites de la ciencia, de Paul K. Feyerabend, tiene como tema principal la afirmación de que es imposible una concepción formal de la reducción y la explicación para las teorías generales, o teorías no-instanciales, como también se las ha llamado. En particular, se muestra que donde tales teorías desempeñan un papel decisivo, tanto la teoría de la reducción, de Nagel, como la teoría de la explicación, de Hempel y Oppenheim, se alejan de la práctica científica real y de un empirismo razonable. Ello es así porque introducir una nueva teoría implica cambios de perspectiva tanto respecto a los rasgos observables como a los rasgos no observables del mundo, y cambios correspondientes en el significado de los términos / incluso «fundamentales» del lenguaje empleado. Tal es la posición defendida.

Puede decirse que esta posición consta de dos ideas. La primera se cifra en la constatación de que la influencia de una teoría científica comprensiva sobre nuestro pensamiento es mucho más profunda de lo que admiten quienes la consideran tan sólo como un esquema conveniente para la ordenación de hechos. En breve, las teorías científicas son formas de mirar el mundo (contra formalistas). Como es bien sabido, fue Kant quien investigó con más insistencia este carácter omnipresente de los componentes teóricos del conocimiento. Sin embargo, Kant también creía que la misma generalidad de tales elementos impide que puedan ser refutados. En contra de esto, la segunda idea mencionada más arriba exige que nuestras teorías sean contrastables y se abandonen tan pronto como alguna de estas contrastaciones no produzca el resultado previsto. Es esta segunda idea la que nos permite hablar del desarrollo de una ciencia siempre en flujo.

La introducción de este volumen corre a cargo de Diego Ribes, profesor titular de Estética en la Universidad de Valencia.

También publicado por Paidós

Conferencia sobre ética, de Ludwig Wittgenstein, recoge, junto con otros materiales afines, el texto de la conferencia pronunciada por el autor en la sociedad The Heretics, en Cambridge, el 2 de enero de 1930. En ella, el filósofo vienes expone sus opiniones respecto de una problemática por la que siempre se sintió hondamente preocupado, siendo esta determinación la que hace que lo ético ocupe en el conjunto de su obra un sordo lugar central. Porque, en efecto, siendo cierto que muchas de las claves para una comprensión más completa de este texto se hallan repartidas en papeles anteriores, lo es también que, aunque el Wittgenstein posterior no escribiera sobre moral, nunca abandonó su idea de que la ética constituye un valioso documento de una tendencia profunda del espíritu humano. Este insobornable convencimiento resulta especialmente llamativo en alguien como él, que descartaba la ética se pudiera enseñar, que fuera una ciencia o que resultara posible conducir a los hombres al bien. Tal vez ello tenga que ver, como origen o como resultado, con su *esperanza de vida*: «Mi vida consiste en darme por satisfecho con algunas cosas», declaró en otra ocasión.

Como dice Manuel Cruz —catedrático de Filosofía Contemporánea en la Universidad de Barcelona y autor de la introducción—, con esta obra, Wittgenstein, ese hombre «que había sufrido como pocos, que conoció las torturas del amor y de la mente y que probablemente fue desdichado hasta la crueldad, está probando la profunda veracidad de su discurso, la condición íntima (y por ello universal) de su propuesta. Es frecuente encontrarse, en textos anglosajones, con la valoración de Wittgenstein como “el mayor filósofo del siglo XX”. Pues bien, tal vez todo lo escrito no sea más que una interpretación de ese juicio. Entiéndaseme: el siglo será wittgensteiniano, si conseguimos olvidar a Wittgenstein».

