

# Daimon

## Revista Internacional de Filosofía

---

Número 78. Septiembre-Diciembre 2019

### El legado filosófico de Karl-Otto Apel y su relevancia para enfrentar el futuro

Jesús Conill Sancho  
(ed.)



GENERALITAT  
VALENCIANA  
Conselleria d'Educació,  
Investigació, Cultura i Esport

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

**Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, fundada en 1989, es una publicación cuatrimestral del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia (España). Desde entonces, *Daimon* ha abierto un espacio filosófico de reflexión, análisis y crítica de problemas referidos principalmente al ser humano, en todas las dimensiones de su existencia.

Tiene como objetivo la publicación de investigaciones originales: publica por lo tanto trabajos que abordan, desde una perspectiva filosófica, las múltiples dimensiones o esferas de la existencia humana. *Daimon* es, pues, una revista que se dirige a investigadores, pero también a todo el que se interesa por el pensamiento filosófico en sentido amplio, desde la frontera de la ciencia hasta la de la literatura. En las páginas de *Daimon*, el especialista puede encontrar nuevos enfoques de un determinado problema o autor; el investigador, un espacio en el que publicar, contrastar o confirmar sus ideas; y el lector aficionado, artículos, traducciones, revisiones críticas y reseñas de libros que pueden alimentar su curiosidad y ampliar su formación.

**Daimon** combina, en fin, el rigor académico con la originalidad de las investigaciones, sin olvidar la apertura y pluralidad necesarias en una publicación filosófica que quiere interesar también al lector ilustrado en general. En cualquier caso, por su contrastada calidad ha sido seleccionada, en 2008, como referente nacional por la *Sociedad Académica de Filosofía* (S.A.F.), única sociedad filosófica española reconocida por la *International Federation of Philosophical Societies*. Tal selección se ha expresado, finalmente, en un acuerdo de colaboración entre la S.A.F., *Daimon* y el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia.

**Daimon** figura en el *European Reference Index for the Humanities* (ERIH) en la categoría ERIH PLUS (*Philosophy*, 2016-01-11); sus artículos son registrados en las bases filosóficas de datos nacionales e internacionales siguientes: *Base ISOC - Filosofía*. *CINDOC* (España); *Dialnet* (España); *Francis, Philosophie*. *INIST. CNRS* (France); *Philosopher's Index* (Bowling Green, OH, USA); *Repertoire Bibliographique de Philosophie* (Louvain, Belgique); *Ulrich's International Periodicals Directory* (New York, USA), *Scopus* (Editora Elsevier, Ámsterdam, Holanda), *Web of Science* (Clarivate Analytics, Estados Unidos).

**Daimon** obtuvo por vez primera en 2014 el Certificado de Revista Excelente de la Fundación Española para la Ciencia y la Tecnología (FECYT, <http://calidadrevistas.fecyt.es/Paginas/Home.aspx>).



**Edición electrónica:** [www.um.es/daimon](http://www.um.es/daimon)

---

## **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**

**Precio para el año 2019** (IVA incluido)

\* **Suscripción anual:** 35'00 €

\* **Precio por ejemplar:** 15'00 €

**Daimon. Revista Internacional de Filosofía**

---

Publicación cuatrimestral. Número 78. Septiembre-Diciembre 2019

**El legado filosófico de  
Karl-Otto Apel y su relevancia para  
enfrentar el futuro**

**Jesús Conill Sancho**  
(ed.)



**GENERALITAT  
VALENCIANA**

Conselleria d'Educació,  
Investigació, Cultura i Esport

UNIVERSIDAD DE MURCIA  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 78. Septiembre-Diciembre 2019

**Directora / Editor:** Francisca Pérez Carreño (Universidad de Murcia).

**Secretario / Secretary:** Emilio Martínez Navarro (Universidad de Murcia).

## Consejo Editorial / Editorial Board

Mabel Campagnoli (*Universidad de La Plata*), Alfonso García Marqués (*Universidad de Murcia*), Ricardo Gutiérrez Aguilar (*Universidad Complutense de Madrid*), Manuel Liz Gutiérrez (*Universidad de La Laguna*), María Teresa López de la Vieja de la Torre (*Universidad de Salamanca*), Claudia Mársico (*Universidad de Buenos Aires*), Miriam Molinar Varela (*Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Monterrey, México*), Eugenio Moya Cantero (*Universidad de Murcia*), Diana Pérez (*Universidad de Buenos Aires*), Ángel Puyol González (*Universidad Autónoma de Barcelona*), Luisa Paz Rodríguez Suárez (*Universidad de Zaragoza*), Salvador Rubio Marco (*Universidad de Murcia*).

## Comité Científico / Scientific Committee

Florencia Dora Abadí (*Universidad de Buenos Aires y CONICET*), Atocha Aliseda Llera (*Universidad Nacional Autónoma de México*), Mauricio Amar Díaz (*Universidad de Chile*), Diego Fernando Barragán Giraldo (*Universidad de La Salle, Bogotá*), Eduardo Bello Reguera (†), Noelia Billi (*Universidad de Buenos Aires*), Antonio Campillo Meseguer (*Universidad de Murcia*), Germán Cano Cuenca (España), Cinta Canterla González (*Universidad Pablo de Olavide, Sevilla*), Fernando Cardona Suárez (Colombia), Adelino Cardoso (*Universidade Nova de Lisboa*), Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Murcia*), Luz Gloria Cárdenas Mejía (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Pablo Chiuminatto (Chile), Jesús Conill Sancho (*Universidad de Valencia*), Adela Cortina Orts (*Universidad de Valencia*), Kamal Cumsille (*Universidad de Chile*), Juan José Escobar López (Colombia), Ángel Manuel Faerna García-Bermejo (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Hernán Fair (*Universidad Nacional de Quilmes y CONICET*), María José Frápolli Sanz (*Universidad de Granada*), Ángela Lorena Fuster (*Universidad de Barcelona*), Domingo García Marzá (*Universitat Jaume I, Castellón*), Mariano Gaudio (*Universidad de Buenos Aires*), Juan Carlos González González (*Universidad Autónoma del Estado de Morelos, México*), María Antonia González Valerio (*Universidad Nacional Autónoma de México*), María José Guerra Palmero (*Universidad de La Laguna*), Valeriano Iranzo Garcia (*Universidad de Valencia*), Rodrigo Karmy Bolton (*Universidad de Chile*), Elena Laurenzi (*Università del Salento y Universidad de Barcelona*), Juan Carlos León Sánchez (*Universidad de Murcia*), Gerardo López Sastre (*Universidad de Castilla-La Mancha*), José Lorite Mena (*Universidad de Murcia*), Alfredo Marcos Martínez (*Universidad de Valladolid*), António Pedro Mesquita (*Universidade de Lisboa*), Marina Mestre Zaragoza (*ENS de Lyon*), Javier Moscoso Sarabia (*Instituto de Filosofía, CCHS-CSIC, Madrid*), Paula Cristina Mira Bohórquez (*Universidad de Antioquia, Medellín*), Jose María Nieva (*Universidad Nacional de Tucumán*), Laura Nuño de la Rosa (*KLI, Austria*), Patricio Peñalver Gómez (*Universidad de Murcia*), Angelo Pellegrini (Italia), Francisca Pérez Carreño (*Universidad de Murcia*), Manuel de Pinedo García (*Universidad de Granada*), Miguel Ángel Polo Santillán (*Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima*), Hilda María Rangel Vázquez (*Universidad Pontificia de México*), Jacinto Rivera de Rosales Chacón (*Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid*), Antonio Rivera García (*Universidad Complutense de Madrid*), Concha Roldán Panadero (*Instituto de Filosofía del CSIC, Madrid*), Adriana Rodríguez Barraza (*Universidad Veracruzana, México*), Miguel Ruiz Stull (Chile), Vicente Sanfélix Vidarte (*Universidad de Valencia*), Merio Scattola (*Università degli Studi di Padova*), Francisco Vázquez García (*Universidad de Cádiz*), José Luis Villacañas Berlanga (*Universidad Complutense de Madrid*).

© **Daimon. Revista Internacional de Filosofía**, de todos los trabajos. Para su uso impreso o reproducción del material publicado en esta revista se deberá solicitar autorización a la Dirección de la revista. Esta no se hace responsable de las opiniones vertidas por los autores de los trabajos que en ella se publican.

Este número ha contado con el patrocinio de la Consejería de Educación, Investigación, Cultura y Deporte de la Generalitat Valenciana.

**Administración:** *Daimon* es una revista cuatrimestral, editada y distribuida por el Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia. Apartado 4021. 30080 Murcia (España). Tfno.: 868883012. Fax: 868883414.

**Redacción e intercambios:** ver *Normas de publicación*, al final de la revista.

ISSN de la edición en papel: 1130-0507.

ISSN de la edición digital (disponible en <http://revistas.um.es/daimon>): 1989-4651.

Depósito legal: V 2459-1989.

Maquetación, diseño de cubierta: Compobell, S.L. Murcia.



Nº DE CERTIFICADO: FECHY-134/2019  
FECHA DE CERTIFICACIÓN: 6 de octubre 2014 (4ª convocatoria)  
ESTA CERTIFICACIÓN ES VÁLIDA HASTA EL: 12 de julio 2020

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 78. Septiembre-Diciembre 2019

---

## Monográfico: El legado filosófico de Karl-Otto Apel y su relevancia para afrontar el futuro

### Introducción

Presentación. <i>Jesús Conill Sancho</i> .....	7
El vigor de la razón dialógica. <i>Adela Cortina</i> .....	13
Recuerdos de conversaciones con Karl-Otto Apel. <i>Vittorio Hösle</i> .....	17

### Artículos

Tras la comunidad: De la <i>Gemeinschaft</i> sociológica a la «comunidad ideal de comunicación» en la ética de Apel. <i>Enrique Bonete Perales</i> .....	31
El idealismo de J. G. Fichte y la pragmática trascendental de K.O. Apel: el paradigma de la conciencia frente al paradigma del lenguaje. <i>Luciano Corsico</i> .....	45
La centralidad ética del discurso: Un examen pragmático trascendental. <i>Alberto Mario Damiani</i> .....	61
Repensar la democracia. Estrategia moral y perspectiva crítica en K. O. Apel. <i>Domingo García-Marzá</i> .....	75
La ética del discurso de Karl-Otto Apel en diálogo con la ética hermenéutica de Charles Taylor. <i>Javier Gracia-Calandín</i> .....	91
Lo incondicionado en la pragmática trascendental de K.-O. Apel. <i>David Lana Tuñón</i> .....	107
Aborto y discurso moral. Ideas clave de la Ética del discurso para el tratamiento de la interrupción voluntaria de la vida humana inicial. <i>Dorando Michelini</i> .....	123
La situación hermenéutica en clave gnoseo-antropológica. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger. <i>Laura Molina-Molina y Juan A. Nicolás Marín</i> .....	141
Pragmática trascendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica. <i>César Ortega-Esquembre</i> .....	155
La superación de las paradojas del sujeto intérprete en Wittgenstein y Apel: ¿A través de Frege o Peirce? <i>Carlos Ortiz de Landázuri</i> .....	171

La argumentación y el humor desde la ética del discurso. Caminando con Karl-Otto Apel más allá de Apel. <i>Juan Carlos Siurana</i> .....	187
Origen y significado de la noción de consenso en el pensamiento de K.-O. Apel. <i>Norberto Smilg Vidal</i> .....	207

**Reseñas**

APEL, K.-O. (2013): <i>Paradigmas de filosofía primera</i> , Buenos Aires: Prometeo Libros. APEL, K.-O. (2017): <i>Racionalidad crítica comunicativa</i> , Edición de Juan A. Nicolás y Laura Molina-Molina, Granada: Comares. APEL, K.-O. (2017): <i>Transzendente Reflexion und Geschichte</i> , Herausgegeben und mit einem Nachwort von Smail Rapic, Berlin: Suhrkamp. MICHELINI, D.; De Zan, J.; Damiani, A. (eds.) (2015): <i>Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina</i> , Río Cuarto: Ediciones del ICALA. MOLINA-MOLINA, L. (2019): <i>Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K.-O. Apel</i> . Granada: Comares. ( <i>Gonzalo Scivoletto</i> ) .....	223
---	-----

## INTRODUCCIÓN





## Presentación del número monográfico sobre El legado filosófico de Karl-Otto Apel y su relevancia para afrontar el futuro

Presentation of the special issue on  
The philosophical legacy of Karl-Otto Apel and its relevance to  
face the future

JESÚS CONILL SANCHO\*

Karl-Otto Apel es una de las cumbres de la filosofía de la segunda parte del siglo XX y de comienzos del XXI. Tras un prolongado y fecundo magisterio, su fallecimiento el 15 de mayo de 2017 nos deja un rico legado filosófico, que inspira una prosecución de la transformación de la filosofía teórica y práctica en todos sus principales ámbitos (desde la “filosofía primera” hasta la gnoseología, la ética y la filosofía social y política), contando con las diversas tendencias de la filosofía contemporánea y con el desarrollo de las ciencias naturales y humanas.

El presente monográfico quiere ofrecer trabajos sobre los diversos aspectos de su pensamiento y destacar el impulso que contiene para enfrentarse al futuro de la filosofía y para mostrar sus posibles aportaciones en todo el amplio espectro de la vida personal y social. Apel, igual que su gran amigo Habermas, ha dialogado con cada una de las más importantes concepciones filosóficas, con el propósito de ofrecer un nuevo marco para seguir haciendo una filosofía rigurosa y movida por el compromiso de promocionar el progreso humano en la nueva sociedad mundial que estamos viviendo.

A continuación de esta Presentación y antes de pasar al conjunto de artículos y reseñas, hemos tenido la oportunidad de incluir dos textos muy significativos en relación con la figura de Apel, por su especial valor para conocer aspectos muy relevantes de la personalidad de un filósofo apasionado de nuestro tiempo, ofrecidos por dos pensadores actuales que participaron de su vida intelectual y tuvieron con él jugosas conversaciones: 1) el artículo de Adela Cortina, publicado en el periódico *El País*, el 26 de Mayo de 2017, con motivo del fallecimiento de Apel; y 2) el artículo de Vittorio Hösle, discípulo singular y amigo de Apel, publicado en alemán en la revista *Topologik*<sup>1</sup>, a quien agradecemos su valiosa colaboración.

---

\* Catedrático de Filosofía Moral y Política en la Universidad de Valencia. Ha publicado recientemente el libro *Intimidad corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri* (Madrid: Tecnos, 2019). Contacto: [Jesus.Conill@uv.es](mailto:Jesus.Conill@uv.es)

1 Número especial de la revista internacional *Topologik*, nº 24, 2018-2019, pp. 53-63. Agradecemos a Norberto Smilg su cuidadosa traducción.

Las alusiones a la biografía personal y profesional de Apel, así como al contexto histórico-social en que se ha desarrollado su vida, ayudan a comprender lo que significa Europa y a afrontar los nuevos procesos globalizadores (tecnológicos, económicos, políticos, culturales, éticos, etc.) en que nos vemos inmersos. En este sentido, es de gran interés también la presencia creciente de la filosofía de Apel en los diversos países del mundo, no sólo de Europa, de modo especial en América Latina, donde su penetración ha sido profunda y está siendo muy fecunda.

Buena muestra de ello son: el *Centro filosófico internacional Karl-Otto Apel* en Italia y el Premio Internacional de Filosofía Karl-Otto Apel (promovidos por el profesor Michele Borrelli) y la *Red Internacional de Ética del Discurso* (impulsada desde Argentina por el profesor Dorando Michelini, prosiguiendo la línea emprendida también por Ricardo Maliandi y Julio De Zan), que publica la revista “Ética y Discurso” y organiza periódicamente el “Coloquio Latinoamericano sobre Ética del Discurso”.

La presencia del pensamiento de Apel ha sido permanente y muy considerable, no sólo en Alemania y demás países europeos, sino también en el mundo iberoamericano desde finales de los años setenta del siglo pasado, a través de las publicaciones monográficas y traducciones, tesinas y tesis doctorales, congresos y simposios. A título de ejemplo me remito al número monográfico de la revista *Anthropos*, dedicado a Karl-Otto Apel y titulado “Una ética del discurso o dialógica”<sup>2</sup>, donde se exponen una “Retrospectiva autobiográfica” de Apel, una bibliografía con las referencias de buena parte de sus obras, así como de trabajos publicados sobre Apel, y una serie de artículos sobre su pensamiento por parte de un amplio espectro de especialistas (J. Habermas, M. Kettner, W. Kuhlmann, A. Cortina, G. Hoyos, J. Conill, D. García-Marzá, V. Martínez-Guzmán, J. Nicolás, N. Smilg, J.C. Siurana, A. Domingo-Moratalla, G. Amengual, J. C. Elvira, J. De Zan, R. Maliandi).

Muy significativas son algunas publicaciones en las que Apel ha sido protagonista entre nosotros, como es el caso del libro *Ética comunicativa y democracia*<sup>3</sup>, del que es coeditor y coautor, y en el que participan conjuntamente autores alemanes (Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas, Axel Honneth, Wolfgang Kuhlmann, Albrecht Wellmer), españoles (José Luis Aranguren, Victoria Camps, Adela Cortina y Javier Muguerza) y argentinos (Julio De Zan, Ricardo Maliandi y Dorando Michelini). También constituye una importante contribución al estudio y difusión de la obra de Apel la publicación del libro *Discurso y realidad. En debate con K.O. Apel*<sup>4</sup>, en el que se recogen los textos presentados en el Simposio “Discurso y facticidad” que sobre el pensamiento de K.O. Apel se celebró en la Universidad de Granada en noviembre de 1992.

Recibió numerosos premios y distinciones en Francia, Italia, Noruega, Reino Unido, Austria, Argentina, Perú, Alemania y Estados Unidos. Sin olvidar lo que significó el nombramiento de Apel como *Doctor Honoris Causa* por la Universidad Jaime I de Castellón el 11 de junio de 1993, de cuya *laudatio* se encargó Vicent Martínez Guzmán, porque sirvió para reforzar diversos grupos de trabajo y estudio, como el de las Universidades de Valencia y Castellón.

2 *Anthropos*, n° 183 (1999).

3 K.O. Apel, A. Cortina, J. De Zan y D. Michelini (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Crítica, Barcelona, 1991.

4 Domingo Blanco, José A. Pérez Tapias y Luis Sáez, *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Trotta, Madrid, 1994.

Por lo que se refiere a este monográfico, el conjunto de artículos que recoge refleja buena parte de la riqueza y complejidad del pensamiento de Karl-Otto Apel, cuya nueva propuesta se fue conformando a través del diálogo con las distintas doctrinas filosóficas, las ciencias naturales y del espíritu, así como desde la experiencia vital e histórica que le tocó vivir. En los diversos artículos queda patente el propósito principal de su obra, consistente en ofrecer una renovación de la filosofía trascendental incorporando el giro hermenéutico-lingüístico y pragmático-lingüístico de la filosofía contemporánea. De tal modo que, a diferencia del paradigma moderno de la conciencia y autoconciencia, se introduce el paradigma semiótico y lingüístico, como queda patente en el artículo de Luciano Corsico sobre “El idealismo de J. G. Fichte y la pragmática trascendental de K.O. Apel: el paradigma de la conciencia frente al paradigma del lenguaje”. La transformación hermenéutico-pragmática de la filosofía trascendental kantiana nos hace transitar del “yo pienso” al “nosotros argumentamos” (en serio), preguntándose por los presupuestos implícitos en la *Verständigung* lingüística, en vez de por las condiciones de la unidad de la autoconciencia.

Pero este nuevo paradigma semiótico y lingüístico, tal como lo expone Apel, no se atiene a la versión analítico-lingüística de Wittgenstein, ni a la hermenéutica de Heidegger, sino que frente a ellos propone una superación de sus concepciones filosóficas al introducir una dimensión normativa en conexión con Kant y con Peirce, como se refleja respectivamente en los artículos de Carlos Ortiz de Landáuzuri sobre “La superación de las paradojas del sujeto intérprete en Wittgenstein y Apel: ¿A través de Frege o Peirce?” y de Juan Nicolás y Laura Molina sobre “La situación hermenéutica en clave gnoseo-antropológica. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger”. Éste último constituye una aportación especial sobre la antropología del conocimiento, que no siempre se ha destacado suficientemente en la filosofía apeliana, a pesar de haber sido uno de los ejes principales de su pensamiento desde la primera etapa.

En el desarrollo de la propuesta de Apel hay nociones cruciales, como las de discurso, consenso, verdad y comunidad, que han sido en muchas ocasiones malentendidas e incluso tergiversadas. Los artículos de Norberto Smilg sobre “Origen y significado de la noción de consenso en el pensamiento de K.-O. Apel”, el de Alberto Mario Damiani sobre “La centralidad ética del discurso. Un examen pragmático trascendental” y el de Enrique Bonete sobre “Tras la comunidad. De la *Gemeinschaft* sociológica a la ‘comunidad ideal de comunicación’ en la ética de Apel” contribuyen a esclarecer conceptos básicos para la recuperación del estatuto de la razón. A los que hay que añadir el tratamiento de lo incondicionado por parte de David Lana en su artículo “Lo incondicionado en la pragmática trascendental de K.-O. Apel”. La denominada “crisis de la razón” requiere una respuesta firme y sólida como la ofrecida por Apel en defensa de la razón a partir de las pretensiones de validez, incluso en vivo diálogo con Habermas, a fin de ofrecer en su paradigma de la intersubjetividad entre interlocutores —al menos virtuales— una noción de incondicionado teórico-práctico, por la que se muestra lo “irrebasable” en la argumentación y una especie de norma moral en la estructura ética de la razón. Pero tal estructura de la razón sólo se sostiene en una comunidad de comunicación entre personas que se revela, con la ayuda entre otros de Ch. Peirce, como una comunidad comprometida éticamente con la verdad y la justicia.

En este nuevo horizonte se replantea la cuestión del ser (sentido del ser) y de la verdad, pero aportando la exigencia trascendental reflexiva de la pretensión de validez universal intersubjetiva de la verdad, que remite al concepto pragmático-trascendental de una teoría

consensual de la verdad, inspirada en Peirce y que, sin embargo, tan mal entendida ha sido frecuentemente entre legos y profesionales. En esta renovación de la filosofía trascendental se mantiene la pretensión de filosofía primera, cuya tarea de una fundamentación filosófica queda entonces a cargo de una Semiótica trascendental o Pragmática trascendental del lenguaje, que en ocasiones se denomina también hermenéutica trascendental. Lo que está en cuestión en último término es la concepción de la racionalidad en su versión teórica y práctica. La pragmática trascendental tiene virtualidades teórico-prácticas y requiere que se expliciten las diversas formas de racionalidad que están operando en la acción humana (instrumental, estratégica y comunicativa). En este contexto es muy significativo y oportuno el trabajo de Javier Gracia sobre “La ética del discurso de Karl-Otto Apel en diálogo con la ética hermenéutica de Charles Taylor”, poniendo de relieve la tensión entre la experiencia de la facticidad y la reflexión sobre la validez, por tanto, entre facticidad e idealidad en el seno de una hermenéutica crítica. Pues la hermenéutica trascendental parte de la facticidad pero se pregunta por el criterio de validez y por la justificación o fundamentación.

Tanto Apel como Habermas tomaron parte en la polémica sobre la Modernidad, sobre si el proyecto moderno ha fracasado o si hay que proseguirlo críticamente para conseguir sus metas principales de progreso emancipador en el ámbito de la intersubjetividad, articulando trascendentalidad e historia. Aquí es muy relevante su vinculación con la “Teoría crítica” de la Escuela de Frankfurt, de modo muy especial por la atención que presta Apel a las reformulaciones de su amigo Jürgen Habermas. El artículo de César Ortega sobre “Pragmática trascendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica” pone al día las contribuciones de ambos pensadores para proseguir actualmente el camino de la crítica social.

Una actitud radicalmente crítica que se desarrolla en versión ética y política. Por una parte, la perspectiva ética tanto en el orden de la fundamentación como de la aplicación muestra sus virtualidades hasta en temas tan complicados como el del aborto, tal como expone Dorando Micheli en “Aborto y discurso moral. Ideas clave de la Ética del discurso para el tratamiento de la interrupción voluntaria de la vida humana inicial”. El potencial de la ética discursiva se muestra asimismo en su inspiración de nuevas facetas y aplicaciones, como la que propone Juan Carlos Siurana con su trabajo “La argumentación y el humor desde la ética del discurso. Caminando con Karl-Otto Apel más allá de Apel”, en el que desvela el uso retórico del lenguaje que implica el humor en la argumentación que quiere avanzar hacia la verdad y la justicia, un asunto —el de la retórica— tratado por Apel en su trabajo de habilitación en 1963 sobre “La idea del lenguaje en la tradición del humanismo de Dante a Vico”.

Asimismo, en la vertiente política, Domingo García-Marzá muestra con su trabajo “Repensar la democracia. Estrategia moral y perspectiva crítica en K.-O. Apel” la actualidad de la reflexión apeliiana para una enriquecedora relación entre ética y democracia, poniendo de relieve su vinculación con Habermas. Pues, según el propio Apel, del “despertar político” por la influencia de su amigo Habermas derivó su dedicación al estudio de los problemas de la ética o de la razón práctica en el sentido de Kant, y de ahí surgió su insistencia por lograr un nivel de reflexión fundamental que permitiera evitar todo “cripto-dogmatismo”. Para comprender el punto de partida de tal ética del discurso o comunicativa con relevancia política y social hay que remitirse al pensamiento pragmaticista de Ch. Peirce, que en la

fecunda interpretación apeliana logra descubrir una dimensión normativa al modo de las ideas reguladoras kantianas, capaces de ejercer una función contrafáctica de orientación del posible progreso de los procesos de racionalización. La comunidad ilimitada de intérpretes de los signos se convierte en el nuevo sujeto, postulado contrafácticamente, que sirve de base no contingente para una fundamentación de la verdad, la ética y la política democrática.

Por último, es muy destacable la importante reseña sobre los últimos libros de Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie* (2011)<sup>5</sup>, publicado cuando estaba a punto de cumplir sus noventa años, y *Transzendente Reflexion und Geschichte* (2017)<sup>6</sup>, en el mismo año de su fallecimiento. En la reseña se presenta también el proyecto de tres volúmenes con importantes trabajos de Apel que provienen de las diversas etapas de su trayectoria intelectual, titulado “Racionalidad crítica comunicativa”, preparado por Juan Nicolás y Laura Molina, y cuyo primer volumen ya fue publicado en 2017 por la editorial Comares<sup>7</sup>, con ocasión de las *IV Jornadas sobre Teoría de la Verdad*, celebradas como *Homenaje a K.O. Apel* en la Universidad de Granada los días 16 y 17 de octubre de 2017, organizadas por la Cátedra Leibniz de Filosofía.

Todos estos trabajos muestran la renovada actualidad de la filosofía de Apel. Desde los tiempos de la transición democrática hemos comprobado que el tiempo y los acontecimientos han ido dando la razón a la propuesta apeliana. Incluso aquéllos que practicaban un cierto ejercicio de frivolidad se han ido percatando de la necesidad del universalismo (como el respeto de la dignidad de la persona) para defender sin dogmatismos, es decir, argumentativamente, unos mínimos de justicia que permitan la convivencia con un pluralismo moral razonable.

Sin duda, quedan muchos más aspectos por explorar, pero no todo se puede hacer ni ofrecer de una vez. Habrá que seguir rumiando, poniendo a prueba, aplicando y corrigiendo esta colosal arquitectónica filosófica que Apel nos ha ofrecido ante los nuevos desafíos que la vida cotidiana y las potentes tecnociencias nos siguen planteando cada día. Pero contamos con un magnífico legado, del que Habermas, todavía en vida de Apel, llegó a decir: “de entre los filósofos vivos ninguno ha influido más en mi pensamiento que Karl-Otto Apel”.

Agradecemos a la revista *Daimon* que haya aceptado la programación de este número monográfico, propuesto por el Grupo de investigación “Éticas aplicadas y democracia”, integrado por profesores de las Universidades de Valencia, Castellón, Politécnica de Valencia y Murcia, así como por el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (actualmente Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades), y el grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalidad Valenciana. Y de modo muy especial agradezco a Dorothea Apel que nos haya facilitado las fotografías de su padre y al profesor Emilio Martínez Navarro su cordial y eficiente ayuda en todo momento para gestionar todas las tareas necesarias, sin la cual no hubiera sido posible llevar a cabo nuestro propósito.

---

5 Karl-Otto Apel, *Paradigmen der Ersten Philosophie*, Suhrkamp, Berlin, 2011.

6 Karl-Otto Apel, *Transzendente Reflexion und Geschichte*, herausgegeben und mit einem Nachwort von Smail Ragic, Suhrkamp, Berlin, 2017.

7 Karl-Otto Apel, *Racionalidad crítica comunicativa*, edición de Juan Nicolás y Laura Molina, Comares, Granada, 2017.



## El vigor de la razón dialógica

### The vigor of dialogic reason

ADELA CORTINA\*

El 15 de mayo murió en su casa de Niedernhausen a los 95 años Karl-Otto Apel, uno de los mejores filósofos de los siglos XX y XXI. Nacido el 15 de marzo de 1922 en Düsseldorf, su biografía intelectual viene jalonada por estudios de historia, germanística y filosofía, con Erich Rothacker, en la Universidad de Bonn, y más tarde, por la elaboración de una propuesta filosófica, que tiene por hilo conductor la atención al lenguaje como el lugar desde el que los seres humanos hacen ciencia y ética, desde el que son posibles la comprensión y la acción.

Su trabajo de habilitación (1961) versa sobre la idea del lenguaje en la tradición del humanismo de Dante a Vico, y en los años de profesor en Kiel, Saarbrücken y Frankfurt, donde permaneció desde 1972 hasta convertirse en profesor emérito en 1990, se adentró en los caminos de la hermenéutica de Dilthey, Heidegger y Gadamer, en el pragmatismo de Peirce, en la filosofía del lenguaje de Humboldt, Wittgenstein, Searle o Austin.

En diálogo con ellos, y muy especialmente con Kant, elaboró la propuesta que apareció en *La transformación de la filosofía* (1973), a la que siguieron *Diskurs und Verantwortung* (1988), en que aplica la ética del discurso a distintos ámbitos, un volumen de *Auseinandersetzungen* (1998), de cuya parte final –las discusiones con Habermas– hay versión española de Norberto Smilg en Comares, *Paradigmen der ersten Philosophie* (2011) y recientemente *Transzendente Reflexion und Geschichte* (2017).

Estos son algunos datos sobre el legado de un pensador que unía su vigorosa aportación filosófica a una cordial personalidad. Casado con Judith, una mujer extraordinaria, tenía tres hijas, a las que adoraba, disfrutaba compartiendo el tiempo con sus amigos, se enfurecía cuando perdía la selección alemana y le gustaba el vino tinto, pero sobre todo podía pasar horas enteras discutiendo apasionadamente de filosofía, porque creía en su importancia para la vida de las personas y de los pueblos. Como su colega y gran amigo Jürgen Habermas, experimentaba la necesidad de evitar recaer en situaciones como la del nacionalsocialismo, que surgió, entre otras cosas, del rechazo al pensamiento, a la argumentación y la crítica. Se

---

\* Contribución invitada por el Editor del monográfico. Publicada originalmente en el diario *El País*, sección *Babelia*, el 26 de mayo de 2017: [https://elpais.com/cultura/2017/05/23/babelia/1495553808\\_193154.html](https://elpais.com/cultura/2017/05/23/babelia/1495553808_193154.html)  
Catedrática Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia. Correo electrónico: [Adela.Cortina@uv.es](mailto:Adela.Cortina@uv.es)

decía en aquel tiempo –contaba Apel- que Hitler había sabido conectar con el “sano sentir” del pueblo, y por eso se desaconsejaba argumentar y dar razón. Bastaba con obedecer al *Führer*, al caudillo, que encarnaba la voz del pueblo.

La consecuencia –el Holocausto- no pudo ser más deplorable, por eso la filosofía tenía que recuperar su fuerza crítica, su responsabilidad de dar razón en el ámbito teórico y en el práctico, su capacidad de fundamentar frente al totalitarismo y al dogmatismo de lo irracional. Tenía que tomar la iniciativa para impedir ese expectante dejar ser a cualquier caudillo que conecte con la dimensión irracional del pueblo. Para impedir que Auschwitz se repita.

De ahí que Apel se haya esforzado por recordar, junto a Habermas, que los seres humanos se hacen desde el diálogo, y no desde el monólogo impositivo, que es preciso argumentar, y no sólo sentir, para descubrir cooperativamente qué es lo más verdadero y lo más justo.

En esta línea irían su antropología del conocimiento, su hermenéutica y pragmática trascendentales, la semiótica como filosofía primera, la teoría de los tipos de racionalidad, la teoría consensual de la verdad y la ética del discurso, en su doble nivel de fundamentación y aplicación a distintos problemas contemporáneos.

Para algunos de los que en los setenta del siglo pasado empezamos a officiar de filósofos estas propuestas fueron un soplo de aire fresco. Presentaban una alternativa vigorosa al positivismo, empeñado en negar la racionalidad del mundo moral y político, por no ser un mundo de hechos comprobables; pero también al individualismo neoliberal, basado en el solipsismo metódico, incapaz de descubrir el vínculo de intersubjetividad que une a los seres humanos; al relativismo escéptico en el mundo moral, que ningún ser humano es capaz de vivir en serio; a la tecnocracia y el mercantilismo de la razón instrumental. Daban cuenta de la pretensión de universalidad que anida en el corazón de quien ante situaciones indignantes las tacha de injustas, y está dispuesto a dar razón de su crítica. Porque presupone pragmáticamente, lo quiera o no, que en una situación ideal de argumentación sería posible encontrar la respuesta más adecuada.

La propuesta de Apel ha sido y es decisiva en el hacer de estudiosos de todo el mundo, especialmente de Iberoamérica y Europa. Baste recordar a jóvenes filósofos como Kettner, Hösle o Forst, el diálogo cordial con Javier Muguerza, los trabajos de tantos filósofos españoles, entre ellos, del grupo de Valencia y Castellón, al que pertenezco. Como también la dedicatoria de Habermas al comienzo de *Conciencia moral y acción comunicativa*: “de entre los filósofos vivos ninguno ha influido más en mi pensamiento que Karl-Otto Apel”.

Contar con la persona, la filosofía y la amistad cordial de Apel ha sido un gran regalo por el que no cabe sino dar las gracias.



Karl Otto Apel y Adela Cortina en Niedernhausen (2012).



## Recuerdos de conversaciones con Karl-Otto Apel\*

### Memories of conversations with Karl-Otto Apel

VITTORIO HÖSLE\*\*

**Resumen:** Este artículo relata los numerosos encuentros del autor con Karl-Otto Apel. Cuenta sus conversaciones en ocasiones sobre temas personales, así como sobre la influencia de Apel en el desarrollo del autor que, aun siendo un idealista objetivo, se toma muy en serio el programa transformador de la filosofía de Apel.

**Palabras Clave:** pragmática trascendental e idealismo objetivo, Apel como persona.

**Abstract:** The contribution reports the various encounters of the author with Karl-Otto Apel, their discussions, partly of personal matters, and Apel's influence on the author, who, albeit an objective idealist, takes Apel's program of a transformation of philosophy very seriously.

**Keywords:** Transcendental pragmatics and objective idealism, Apel as a human being.

Mi relación con Karl-Otto Apel fue peculiar porque técnicamente no fui alumno suyo. Nunca estudié con él en Frankfurt ni pertenezco a la escuela de los pragmáticos trascendentales; al contrario, la crítica a la ética discursiva es una parte importante de mi propio quehacer filosófico. Pero todo esto no cambia el hecho de que existan muy pocos filósofos contemporáneos de los que, intelectualmente, haya aprendido tanto y que, como personas, me hayan fascinado tanto como Karl-Otto Apel. En mi libro (Hösle, 1990) he discutido detalladamente la filosofía de Apel y en (Hösle, 2013a) he tratado de determinar el lugar que le corresponde a la ética discursiva en la filosofía de la República Federal de Alemania, por eso en este artículo me voy a concentrar en mis encuentros personales con Apel, que recuerdo a menudo. Mi objetivo no es exponer la complejidad y el desarrollo de la obra de Apel, sino -ahora que ha abandonado este mundo tras casi un siglo de vida- dejar claro en qué consistía el enorme atractivo de su personalidad filosófica a quienes no tuvieron la suerte de conocerlo.

Existen pensadores cuya persona queda completamente eclipsada por la brillantez de sus libros, Apel era aún más brillante e impactante como persona que por su obra escrita. Cuando trato de imaginarme a Sócrates (cuya importancia en la historia mundial es, por

---

\* Contribución invitada por el Editor del monográfico. Publicada originalmente en alemán: «Erinnerungen an Gespräche mit Karl-Otto Apel» *Topologik*, 24 (diciembre 2018-abril 2019), pp. 53-63 ([http://www.topologik.net/Special\\_Issue\\_24\\_Karl-Otto\\_Apel\\_Vita\\_e\\_Pensiero\\_Leben\\_und\\_Denken\\_Volume\\_1.htm](http://www.topologik.net/Special_Issue_24_Karl-Otto_Apel_Vita_e_Pensiero_Leben_und_Denken_Volume_1.htm)). Traducción española de Norberto Smilg Vidal.

\*\* University of Notre Dame / USA ([vittorio.g.hosle.1@nd.edu](mailto:vittorio.g.hosle.1@nd.edu))

supuesto, única) no puedo sino atribuirle algunos rasgos de Apel -específicamente el sentido de la justicia, la confianza existencial en la razón práctica, la alegría al discutir (en algunas ocasiones, una alegría pícaro y maliciosa por la refutación inmanente del interlocutor) así como una comprensión del pensamiento y la pasión completamente inusuales en la filosofía académica alemana. Para Karl-Otto Apel la filosofía no era una especie de pasatiempo, una fuente de ingresos o un medio de satisfacer su propio instinto de poder (motivo por el que las cátedras vienen continuamente a menos en el sistema universitario alemán), *él vivía la filosofía*. A veces su pasión tenía rasgos obsesivos y como no todos la compartían, o simplemente carecían de su misma fuerza y resistencia para discutir, podía agotar a su oponente una y otra vez. Detlef Horster, que admiraba mucho a Apel, me contó que con ocasión de un congreso en Ámsterdam, Apel se precipitó hacia él porque no se sentía suficientemente bien reflejado en un ensayo suyo. Por la noche Horster lo acompañó al hotel y discutieron en el bar hasta las 3:30 de la madrugada. Horster, muerto de cansancio, le suplicó: „Señor Apel, no puedo más; tengo que irme ya a la cama“ y Apel le respondió: „No, no puede irse ahora. Usted tiene derecho a entender mi teoría“. Por una parte, ¿quién puede no pensar en la condición demoníaca de Sócrates, en el „Banquete“ de Platón, cuando prosigue después de una noche de fiesta? Y por otra parte, ¿quién puede evitar encontrar cómica y grandiosa al mismo tiempo esa mezcla de falta de empatía por la necesidad de dormir (Apel era una persona nocturna) y el más serio interés por el *derecho* del otro a la verdad? Como es natural, también resulta cómico que Apel parezca confundir derecho y obligación. Por la filosofía del derecho sabemos que la mayoría de los derechos no son, ciertamente, obligaciones (pensemos en el derecho de manifestación), aunque existen excepciones: El derecho del niño a ir a la escuela es, al mismo tiempo, una obligación. Obviamente, Apel entendió el derecho a la verdad de manera análoga a la obligación de esforzarse hasta lograr entenderla.

Vi a Apel por vez primera en el congreso sobre Hegel en Stuttgart en 1981, en el que habló sobre „Kant, Hegel y el problema actual de los fundamentos normativos de la moral y el derecho“.<sup>1</sup> Recuerdo vivamente lo impresionado que quedé con la conferencia de Apel. Entre la gran cantidad de conferencias que trataban sobre detalles históricos, sobre las fuentes y sobre la recepción de la filosofía hegeliana y junto a las conferencias de Quine, Davidson y Putnam (la única vez que tuve la oportunidad de ver a estos príncipes analíticos), conferencias en las que todos mostraron gran perspicacia pero que dijeron pocas cosas interesantes sobre Kant y sobre Hegel, escuché a alguien que había entendido realmente a Kant y a Hegel y no se limitó a „re-construirlos“, como se decía entonces, sino que los tomó en serio como interlocutores en una cuestión concreta y los confrontó con los problemas de hoy. Me impresionó particularmente, por una parte, cómo tomó Apel el concepto de eticidad de Hegel concibiéndolo como un progreso respecto a Kant y, por otra parte, cómo sometió a una aguda crítica la inaceptable solución que le da Hegel al problema de la relación entre teoría y práctica, así como a su teoría sobre la guerra.

Probablemente había escuchado con anterioridad la voz de Apel en el „Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik“, pues aunque -gracias a mis padres- crecí sin televisión, cuando era estudiante tenía una pequeña radio y por eso, no me perdí las discusiones de Apel con Hans Albert y Hermann Lübbe, por ejemplo. Aunque nunca he visto un partido en un estadio,

1 Fue publicada por primera vez en (Henrich, 1983, 597-624).

porque los hinchas que no corren y que sólo vociferan aún me agradan menos que el deporte, tengo que admitir que me hice fan de Apel con motivo de estas discusiones. No recuerdo todo lo que ya había leído de él en 1981. A finales de los años 70 y principios de los 80 se hablaba de la Escuela de Frankfurt en cualquier rincón filosófico. Supe de Habermas siendo todavía alumno del Instituto y fue Margaret Piller, una conocida de mi padre que se había casado con el gran italianista Gianfranco Contini, quien me llamó la atención sobre Apel. En 1977 y 1978 visité al matrimonio, primero con mis padres y luego yo solo, en sus casas de clase media-alta de Domodossola y Florencia. Allí Margaret me contó que había estudiado en Bonn con Habermas, quien siendo estudiante apreciaba mucho a un filósofo llamado Apel que era siete años mayor que él. „Apel ha hablado conmigo durante veinte minutos“, le dijo Habermas con orgullo en una ocasión. Aunque hoy en día Habermas es más famoso, definitivamente voy a ocuparme de Apel. Presenté mi primer trabajo de tutoría sobre la „Dialéctica de la Ilustración“ de Horkheimer y Adorno (que para muchos era un libro de culto) en la universidad de Tubinga, a la que me había trasladado desde Regensburg siendo aún estudiante, en el tercer semestre de 1977-78. Me atrajo la fuerza fenomenológica de su crítica a la cultura tanto como me irritó la apreciable inconsistencia de los propios autores; por eso agradecí escuchar que la legitimidad de la primera Escuela de Frankfurt debía quedar establecida por la segunda sobre un fundamento más sólido. Claro que hablaban más de Habermas que de Apel, pero descubrí enseguida que mis intereses se ajustaban más a Apel que a Habermas. Confieso que en mi etapa de Tubinga sólo leí un libro de Habermas: „Problemas de legitimación en el capitalismo tardío“, probablemente su obra más popular en aquella época; me sentí bastante decepcionado filosóficamente porque no mantenía bien separados los conceptos sociológico y ético de legitimidad, orientándose más hacia la filosofía social que hacia la ética. También advertí que ese libro estaba escrito para una determinada clientela política.

Por el contrario, la colección de trabajos en dos volúmenes de Karl-Otto Apel titulada „La transformación de la filosofía“ (Apel, 1973) me electrizó, porque en ella no se hacía una referencia meramente histórica al concepto reflexivo y fuerte de la razón, sino que se colocaba a la razón como fundamento de la ética y se utilizaba ese concepto con toda su fuerza argumentativa contra Heidegger y Wittgenstein, filósofos dominantes en el siglo XX. Al mismo tiempo, Apel reconoció en el enfoque de la intersubjetividad algo peculiar de la filosofía del siglo XX que llevaba más allá del centramiento en el sujeto propio de la filosofía transcendental clásica y que había que vincular al programa de una filosofía transcendental reflexiva. Esta era la transformación que él trataba de realizar y esa es la idea que, con otra forma y en un contexto filosófico diferente, he adoptado como mía.

Leí todos los ensayos de sus dos volúmenes para preparar un seminario que Apel impartió en marzo de 1983 en el „Istituto Italiano per gli Studi Filosofici“ de Nápoles sobre cuestiones de ética postconvencional. Para asistir a ese seminario recibí una beca gracias a la generosidad del presidente del Instituto, el abogado Gerardo Marotta. (Me conmovió especialmente que estos dos hombres, a quienes tanto debo, murieran en 2017 con una diferencia de solo 110 días. Apel era cinco años mayor que Marotta). La importancia de este Instituto, especialmente en los años ochenta y noventa, es difícil de estimar como lugar de encuentro filosófico internacional –por así decirlo, era el equivalente europeo de los Salones de la Ilustración en París. Estuve allí por primera vez en diciembre de 1982, poco después de mi doctorado y en 1984 conocí allí personalmente a Hans-Georg Gadamer a quien sólo había

escuchado en una ocasión, en 1980, como estudiante en Bochum -también conocí en Nápoles a colegas de Tubinga competentes en otras materias, como el sociólogo Friedrich Tenbruck y el especialista en cibernética Valentin Braitenberg. El seminario de Apel se celebró en la vivienda privada de Marotta en Viale Calascione, invadida por innumerables libros, pues el traslado al magnífico palacio barroco Serra di Cassano, construido por Ferdinando Sanfelice, aún no se había podido llevar a cabo. Esa mayor intimidad pudo contribuir a que Apel y yo nos acercáramos rápidamente tanto intelectual como personalmente. Todavía veo vivamente ante mí el recuerdo de Marotta en su sala de estar presentándome a Apel. No había venido solo, sino acompañado de su esposa Judith, una mujer extraordinaria y de su hija pequeña Katharina que estaba muy contenta porque había visto en Pompeya el mosaico del „Cave canem“ que ya conocía por su libro de latín. Quedé fascinado al ver que el famoso filósofo también era un hombre de familia. A través de Margaret Piller me había enterado de que también había adoptado a una niña de piel oscura, Michaela llamada Bárbara, a la que conocí más tarde en su casa de Niedernhausen. Apel era un padre tan cordial y natural que, cuando su esposa y él le explicaron a su hija que era adoptada y que su verdadero padre tenía la piel negra, Bárbara reaccionó con las siguientes palabras: „Ah, ya lo entiendo, papá se pintó de negro en una ocasión y luego se volvió a lavar la pintura“. ¿Acaso existe un reconocimiento más bello del espíritu universalista por el que siempre ha estado inspirada la ética de Apel? De manera parecida a como sucedió con su esposa, Apel se ganó a los que eran entonces sus ayudantes, Wolfgang Kuhlmann y Dietrich Böhler (a este último lo conocí personalmente en los años 90 en Essen, aun cuando en 1986 hice una reseña de su „Rekonstruktive Pragmatik“ (Böhler, 1985)). La amistosa fidelidad de toda la vida que mostraron ante su profesor es un signo brillante del conocimiento que Apel tenía de las personas, así como de las virtudes que hizo patentes en su vida profesional no menos que en su familia.

Alda Croce, hija del importante pensador italiano Benedetto Croce, cuya hermana mayor Elena Croce almorzó una vez con mi padre en Roma en 1972, estuvo presente también en la recepción de honor a Apel en casa de Marotta. Quedé fascinado por la circunstancia de que en la hospitalaria casa del generoso mecenas napolitano se encontraran la filosofía alemana y la italiana, en cierto modo soslayando las diferencias entre generaciones. Me conmovió poder conocer a Apel por primera vez en la misma ciudad en la que nació el más grande filósofo italiano, Giambattista Vico, a quien Apel dedicó la última parte de su tesis de acceso a cátedra [Habilitationsschrift] (Apel, 1963) y cuya obra principal traduciríamos completa al alemán Christoph Jermann y yo. El seminario de Apel fue como un castillo de fuegos artificiales de carácter intelectual y cumplió con todas mis expectativas. Me cautivaron cinco cosas, porque nunca las había vivido hasta entonces de esta manera. En primer lugar, Apel se movía como un virtuoso entre la filosofía teórica y la práctica. Desplegó en la ética la relación sujeto-objeto-cosujeto que, según él, era constitutiva de la filosofía teórica debido a la vinculación lingüística del pensamiento. En segundo lugar, Apel, que originariamente quería ser historiador mostró que conocía bien la historia de la ética y de las instituciones morales, pretendiendo interpretar su desarrollo con la ayuda del esquema de Kohlberg. También aplicó este esquema de manera ilustrativa y divertida al tráfico de Nápoles que acababa de conocer: „Aquí tenemos el segundo estadio de Kohlberg -después de todo, en Alemania hemos alcanzado el cuarto“. En tercer lugar, tuvo en cuenta los conocimientos de las ciencias particulares

-acabo de mencionar la psicología, pero sus conocimientos biológicos y sociológicos eran también impresionantes. Por eso, contaba que cuando era estudiante le había enseñado más una conferencia de Konrad Lorenz que muchas clases de filosofía. En cuarto lugar, le era extraño cualquier distanciamiento historicista. Cuando le pregunté por la relación entre autonomía y teonomía me respondió que ese problema ya había sido abordado por Meister Eckhart, „y también tiene su lugar conmigo“. Esta respuesta, que apenas podía imaginar en alguno de sus colegas me dejó perplejo y me produjo un enorme respeto. Y en quinto lugar, lo caracterizaba una seriedad moral incorruptible: quería saber qué es lo moralmente correcto y creía que era una cuestión que se podía resolver. Si entraban en contradicción con lo que el sostenía como evidentemente correcto, rechazaba sin reparos los enfoques más influyentes de la tradición. Así, la pregunta por lo moralmente correcto sería irreductible a la de la propia felicidad, como hay que saber desde Kant; Aristóteles queda así liquidado y todos los neoaristotelismos condenados al fracaso. Apel carecía completamente de la precaución calculadora de no pisarle los pies a aquellos colegas que más tarde podrían ponerle obstáculos a su propia carrera -precaución que ha sido reemplazada cada vez más por el propio trabajo material como factor decisivo de su carrera. Su franqueza y su buena fe fueron una bendición para el alma y la integridad incondicional que irradiaba junto a su inteligencia no despertó solamente admiración, sino también un profundo afecto. Cuando conocí a Hans Jonas en Nueva York en 1986 y cené con él en Nueva Rochelle, tuve sentimientos parecidos. Hans-Georg Gadamer, el tercero de los grandes filósofos alemanes a quien pude conocer personalmente, me encantó por su enorme formación, por su inteligencia, por su ingenio y por su extraordinario encanto; le estoy muy agradecido por el generoso apoyo que recibí de él, más aún porque conocía con exactitud mi crítica a sus trabajos y sin embargo, eso no le irritó lo más mínimo -cosa muy rara en el mundo académico, pero que expresaba la confianza interior que tenía en sí mismo derivada, entre otras cosas, de su procedencia académica de clase media-alta. Pero confieso que en esta persona maravillosa y perfecto caballero eché en falta la gravedad moral que poseían los éticos Apel y Jonas. Cuando me encontré con Gadamer por primera vez en Nápoles, estaba sentado como invitado de Marotta a una mesa abundantemente dispuesta en el Hotel Vesubio. Probablemente reconoció en mi mirada una leve extrañeza, pues se dirigió a mí en los siguientes términos: „Puede que Voltaire no fuera un gran filósofo, pero tenía razón en una cosa: Les bonnes choses ne sont pas seulement pour les idiots.“ ¿Se pueden imaginar esas palabras en Jonas o en Apel?

Viajé a Nápoles para aprender en el seminario de Apel. Pero confieso que también quería discutir con él la idea básica de mi tesis doctoral [Dissertation] que en aquél momento todavía no se había publicado. Se trataba de una teoría de los ciclos en la historia de la filosofía que señalaba el idealismo objetivo como el punto álgido del ciclo correspondiente (Höslé, 1984). Megalómano, como a veces son los jóvenes, me había propuesto en realidad convertir a Apel al idealismo objetivo, la única filosofía que me había parecido convincente desde que, con dieciocho años, comencé a entrar en la filosofía de Platón y Hegel (y aunque los juicios filosóficos formulados a los dieciocho años rara vez son irrefutables, tengo que admitir que, después de cuarenta años de trabajo intelectual, ese juicio en particular me parece que sigue siendo correcto). Ahora bien, ni entonces ni después logré hacer que Apel cambiara de opinión. Pero lo que más me abruma retrospectivamente es la enorme apertura con la

que escuchó mis ideas. La casa de Marotta está situada en la parte alta del casco antiguo de Nápoles y para llegar hasta el hotel Vesubio, donde se alojaba Apel, era necesario bajar una larga escalera, parte de la cual era incluso de propiedad privada -a veces salía un hombre de repente y exigía un peaje ridículamente pequeño. Pero ni este Cerbero, ni la panorámica seductoramente bella del Vesubio y del golfo de Nápoles con sus magníficas islas distrajerón a Apel, de modo que me permitió generosamente acompañarlo al hotel en varias ocasiones. Después de tantas horas de seminario, Apel estaba agotado y eso, probablemente, me dio la oportunidad de insistir en mis ideas durante más tiempo del que me hubiera sido posible de otra manera. El ritmo de nuestra conversación era más o menos igual de rápido, por lo que pude proponer algunas cosas. Al principio no estaba seguro de si realmente me estaba escuchando, pero me sentí muy honrado y agradecido cuando, al día siguiente o dos días después, me explicó: „Ayer o antes de ayer afirmó usted tal cosa; no reaccioné de inmediato porque quería reflexionar sobre ello, pero eso no puede ser así por tal y cual razón“. Ser tomado tan en serio por un filósofo de fama mundial cuando yo sólo tenía 22 años era un tremendo honor y una enorme motivación. Creo que Apel encontró interesante mi teoría por tres motivos. En primer lugar, le gustaba el hecho de que alguien fuera aún más reacio al historicismo relativista que él mismo. En segundo lugar, puesto que usaba el esquema de Kohlberg para el análisis de la historia de la ética, estaba interesado en una interpretación integral de la historia de la filosofía; y naturalmente, le llamaron la atención las analogías entre la sofística y la Ilustración. Y en tercer lugar, aunque el idealismo objetivo le resultaba inquietante (a causa de Platón, lo asociaba a la iliberalidad), desde la última etapa de su filósofo americano preferido, Charles Sanders Peirce, también le resultaba familiar como una posición que no era en absoluto desatinada. No le disgustaba que alguien quisiera asumir el riesgo de dedicar su vida a la renovación de esta posición porque, como me explicó más tarde, pocas cosas le molestaban más que la petulante declaración „algo así ya no es posible hoy en día“, pues esto no es en absoluto un argumento. Estaba más dispuesto a soportar el fanatismo misionero que mostraban los jóvenes platónicos y hegelianos. Ya en nuestro primer encuentro, al cabo de unos días, me preguntó: „Supongamos por un momento -de forma puramente contrafáctica- que usted tuviera razón respecto al idealismo objetivo. ¿Cree usted realmente que un hombre de mi edad cambiaría de posición?“ Mi reacción fue: „Sería cosa imposible casi para cualquier otra persona, pero no lo es para aquél que cree en la fundamentación última de la razón“. Nunca olvidaré su mirada que oscilaba entre „touché“ y „la tenacidad de este hombre es desesperada“. Cuando se publicó mi tesis doctoral, Apel la leyó a fondo y escribió al respecto: „Hasta donde yo entiendo, Hösle es el primer filósofo de Alemania que, en primer lugar, ha entendido lo fundamental de la ética discursiva que defendemos Habermas y yo mismo -en especial la fundamentación última pragmático-transcendental- y en segundo lugar, no la considera excesivamente exigente, sino -al contrario- la considera como no suficientemente exigente (Apel, 1988a, 103-153, 104).

Además de los problemas propios de la Filosofía Primera, surgieron de forma natural las diferencias entre Alemania e Italia como temas de conversación durante las cenas en las que pude participar con frecuencia gracias a la generosidad de Marotta. Apel estaba sinceramente interesado en el país anfitrión y había estudiado a fondo su tradición en filosofía del lenguaje, de modo que la conversación recayó en Theodor Elwert, pues Apel había emitido un dictamen sobre su tesis de acceso a cátedra en Maguncia, que trataba sobre filología románica.

Yo había leído su libro „Das zweisprachige Individuum“ [„El individuo bilingüe“] y debido a mi condición bilingüe, Apel me animó a trabajar en la relación entre lenguaje y pensamiento -sugerencia a la que hice caso en mi hermenéutica, aunque lamentablemente sólo de forma muy básica. Apel explicó que aunque él podía expresarse en inglés casi sin cometer errores, sin embargo carecía de la fluidez que tenía en su propia lengua materna -y añadió que esos dos idiomas no eran congruentes, como lo demuestra el hecho de que las versiones en inglés de sus textos tenían una extensión llamativamente más corta que los originales en alemán. Alababa la fidelidad de Wittgenstein a la lengua alemana y se refirió con franca alegría al retorno de Hans Jonas al idioma alemán en „El principio responsabilidad“, que ya le había encantado en aquella época. Aquí se advierte cuánto le debía el filósofo transcendental al lingüista Leo Weisgerber, su maestro en Bonn. Durante nuestra conversación se nos acercó de repente un señor, desconocido por todos nosotros y que estaba sentado solo en la mesa de al lado. Nos dijo que había escuchado nuestra conversación con mucho interés, ya que había crecido en Viena con seis idiomas. Me felicitó por mi alemán y Apel le respondió que no había nada que felicitar pues esa era mi lengua materna. No, respondió el desconocido señor, este joven debe haber tenido el italiano como lengua materna; su tono en alemán es claramente el de un italiano. Admití que no había empezado a estudiar alemán hasta los seis años (de modo que, según la definición de Elwert, no soy en absoluto bilingüe) y Apel quedó impresionado por las habilidades fonéticas de este nuevo Harry Higgins<sup>2</sup>, que le habían permitido establecer un diagnóstico correcto.

El siguiente encuentro tuvo lugar en 1985 en Frankfurt, cuando Apel me invitó a las jornadas sobre „Moralidad y eticidad“ organizadas por él y por Habermas con el apoyo de Marotta. En su aportación (que ya se ha citado y que, en un principio trataba de mi tesis doctoral), Apel defendió con elocuencia la necesidad de un principio estratégico complementario de la ética discursiva. Sin embargo, mi propia conferencia sobre la crítica de Hegel a la cultura india no fue bien recibida porque destaqué los elementos no universalizables de la cultura india desde posiciones demasiado eurocéntricas y sobre todo, con un exceso de apoyo en Hegel. (Al menos recibí un cumplido de la amable Gertrud Nunner-Winkler, cuando dijo que Apel y yo éramos como dos cometas que se habían dado cita). Apel estaba claramente desilusionado conmigo, pero su crítica fue muy constructiva. En lugar de suponer, como Hegel, un desarrollo lineal de las culturas, habría que concentrarse en el desarrollo interno de las culturas particulares. Quedó claro que valoraba a Arnold Joseph Toynbee. Este consejo fortaleció mi deseo de estudiar a fondo la primera gran teoría de ciclos, la de Vico, y comprendí que debía deshacerme de la excesiva dependencia de Hegel (mi tesis de acceso a cátedra trataba sobre el sistema hegeliano) si quería tener éxito como filósofo sistemático. También fue muy fructífero el encuentro con Wolfgang Kuhlmann, pues en su libro „Reflexive Letztbegründung“ (Kuhlmann 1985) pudo presentar el planteamiento de Apel con la forma de una monografía cuando antes sólo lo había publicado como artículo. Sin embargo, en esta clara visión de conjunto, se aclararon también los puntos débiles de ese enfoque y así lo desarrollé en mi artículo „Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität“ (Hösle, 1986).

---

2 N. del T. Se refiere a un personaje de la obra de teatro *Pigmalión*, de G. B. Shaw, que representa a un experto profesor especialista en fonética.

En 1986 me encontré con Apel en Bad Homburg, en las primeras jornadas del „Forum für Philosophie”, así como en una reunión de la „Internationale Hegelgesellschaft” en Zúrich. Aunque creo que la de Zúrich sólo fue la tercera o cuarta vez que nos encontramos, Apel habló muy abiertamente sobre su biografía en una larga conversación en privado. Le pregunté por su relación con la religión, pues en Frankfurt ya quiso saber cómo encajo yo el hegelianismo con el catolicismo. Aunque era culturalmente protestante, en aquel momento reconoció enseguida ante mí que el catolicismo le otorgaba a la razón un valor más elevado que el protestantismo, especialmente Lutero. Nunca olvidaré lo que me contó en Zúrich: una vez sufrió una enfermedad psicosomática que le impidió caminar durante un tiempo. Desde la cama veía a las ardillas saltando de árbol en árbol y se dijo a sí mismo que su confianza en que no se caerían era un equivalente de eso que las personas llamaban „fe“. Parecía entenderla como una confianza prerreflexiva básica en que es posible vivenciar la vida [die Lebbarkeit des Lebens], reconociendo que la filosofía también debería presuponer tal confianza. En aquel momento, la fidelidad y el amor de su esposa le permitieron recuperar la confianza básica en la vida. Aún hoy, no puedo ver alguna de las ardillas que pululan por nuestro jardín sin pensar en esa comparación.

La única vez que estuve en la casa de Apel en Niedernhausen fue a principios de 1988, con motivo de hacerle una entrevista para la televisión estatal italiana, RAI. Poco después volé a Nueva York, donde había obtenido un puesto en el Departamento de Filosofía de la „New School for Social Research”, en parte gracias a los informes positivos de Apel y Gadamer. (Apel intentó llevarme a Frankfurt en 1986, pero me faltó un voto y quedé en segundo lugar para una plaza de profesor de categoría C-3). Nos encontramos en varias ocasiones en eventos académicos -por ejemplo en 1990 en Ulm y en 1991 en una ocasión en Ciudad de México y en otra en Dubrovnik. En el primer caso organizó las jornadas Enrique Dussel, en el segundo seminario estuvo presente Niklas Luhmann. Tuve muchas oportunidades de advertir lo seriamente que se esforzaba Apel por pensar desde dentro el enfoque de sus colegas de otros países y disciplinas. Tenía un interés existencial por los problemas del Tercer Mundo y por determinar las obligaciones morales de los países ricos respecto a los del Tercer Mundo. Se encontraba más alejado del sociólogo Luhmann; me susurró con agudeza que no estaba claro si Luhmann era un genio o un charlatán. Yo mismo no puedo resolver todavía esa cuestión (pues existen posibilidades intermedias) pero no me cabe ninguna duda de que Luhmann era uno de los intelectuales más disciplinados que he conocido. Poco antes de despegar en Múnich me enteré de que nuestro vuelo no pararía en Zagreb, según lo previsto, sino que iría directamente a Belgrado: esto fue unas semanas antes del estallido de la guerra civil y las relaciones entre las diversas partes de los Estados yugoslavos ya eran sumamente tensas. Pasamos cuatro horas en Belgrado antes de que estuviera claro que nos llevarían en otro avión a Zagreb. La tensión en la sala de embarque era enorme; se notaba, casi físicamente, que se preparaba una explosión de violencia. No pude leer nada, sólo caminaba de un lado a otro observando a la gente. En ese lugar sólo había una persona que estuviera completamente tranquila: leía concentrado y tomaba notas. A la mañana siguiente fue presentado en el seminario como Niklas Luhmann.

Las conferencias que redacté por invitación de Apel tanto en Ciudad de México como en Dubrovnik trataron sobre el Tercer Mundo como problema filosófico y sobre la

dialéctica entre la racionalidad estratégica y la comunicativa. Cuando las unifiqué, junto con otros textos, para publicar mi primer ensayo titulado „Praktische Philosophie in der modernen Welt“ sentí la necesidad de dedicárselo a Apel. Creo que nos vimos en dos ocasiones durante mi estancia en el „Kulturwissenschaftliches Institut“ de Essen. Lo invité a un almuerzo espartano en mi casa y tuve las conversaciones más personales con él desde nuestro encuentro en Zúrich. Habló mucho de sus años como oficial de la Wehrmacht. Se alistó „voluntariamente“ con toda su clase por supuesto, lo que limitó drásticamente la voluntariedad. Me contó lo importante que había sido para él que los camaradas y superiores más enérgicos lo tomaran en serio como intelectual durante el curso de formación de oficiales. Aunque al principio había aceptado más o menos la idea de una „mission civilisatrice“ de Alemania hacia Rusia, pronto le entraron dudas sobre la guerra en el frente oriental. Rápidamente quedo horrorizado por los crímenes de la Wehrmacht. Contaba que durante la retirada, las fuerzas armadas del Reich habían conquistado de nuevo una ciudad (creo que se refería a Járkov) y que, lanzándoles octavillas, les habían prometido a los soldados soviéticos que si se rendían, se salvarían. A pesar de ello, los prisioneros de guerra fueron fusilados. Apel protestó fuertemente ante su oficial superior, porque esa acción era contraria al derecho internacional y contradecía sus propias promesas. Incluso llegó a utilizar el argumento estratégico de que tal incumplimiento de la palabra dada impediría que otros se rindieran en el futuro. Es importante destacar que para él, incluso en aquel momento, no era ese el argumento moral decisivo, sino que sólo lo había utilizado esperando que fuera más eficaz. Pero todo resultó infructuoso. No obstante, le dijeron que él no tenía que participar en el fusilamiento. Apel me confirmó que encontraron suficientes personas que voluntariamente, incluso de buena gana, llevaron a cabo ese asesinato. Llevaba mucho tiempo con ese asunto, reprochándose fuertemente a los implicados y aún ahora, más de medio siglo después, se podía notar cómo se conmovía con todo esto. Nunca lo había visto tan emocionado. Le pregunté directamente si él mismo había matado a alguien en la guerra. Me contestó que creía que no, pero que para él había sido más fácil que para otros soldados, puesto que había sido técnico de telecomunicaciones. Para él era muy importante dejarme claro que, a veces, era simplemente una cuestión de suerte el no tener que matar en una guerra. De nuevo me sentí abrumado por esa combinación de decencia, coraje cívico y falta total de vanidad moral. Aunque, a mi parecer, Apel subestimaba la importancia del concepto de virtud en la ética, él poseía personalmente todas las virtudes decisivas y después de esta conversación comprendí todavía mejor por qué la búsqueda de una fundamentación última de la moral, más allá de la apelación a la tradición, tenía que provenir de un hombre que „en esta ocasión –es decir, al despertar tras la catástrofe (o sea, tras la era de Hitler)– experimentó en sí mismo la destrucción de la autoconciencia moral... y posiblemente por ese motivo ha llegado a ser filósofo“, según ha escrito el propio Apel en su texto más autobiográfico (Apel, 1988b, 370-474, 371). Sin embargo, hay que corregir a Apel en una cosa. El reino del terror nacionalsocialista limitó inevitablemente su autoconciencia moral que, sin embargo, permaneció indestructible.

En 1997 nos encontramos en las jornadas sobre Hegel en Bamberg, donde discutimos públicamente sobre la globalización y más tarde en Nápoles, en el Instituto, con motivo de una jornada de la UNESCO. En Nápoles estaba también, por casualidad, el historiador de la matemática Imre Tóth, que fue profesor mío en Regensburg y que estaba allí invitado por el

Instituto. Me alegró mucho este encuentro, porque había aprendido mucho de ambos y para mí era evidente la estrecha conexión entre el descubrimiento de la pluralidad de geometrías y la teoría de la fundamentación última. Pero tuve que constatar que mis dos profesores no se caían mutuamente bien. ¿Se trataba sólo de diferentes caracteres y de distintos intereses intelectuales? Tengo la sospecha de que en esa antipatía jugó un papel subliminal el hecho de que Tóth tenía una desconfianza profundamente arraigada ante los alemanes de su misma edad (Apel era sólo tres meses más joven) pues sus padres fueron gaseados como judíos y él mismo había escapado por poco del Holocausto. Mi último encuentro con Apel tuvo lugar en Hildesheim en el año 2000, con ocasión de una conferencia del „Forschungsinstitut für Philosophie“ de Hannover a la que yo le había invitado. Judith Apel lo acompañó y le enseñó y explicó las magníficas iglesias de Hildesheim con una imponente competencia en historia del arte. Desde 1999 vuelvo a dar clase en los EEUU y en parte por estar en otro contexto profesional y por mi rechazo a hacer muchos vuelos transatlánticos por razones ecológicas, en parte por las obligaciones familiares que comportan tres hijos, en parte porque he tenido que concentrarme en el cuidado de mis padres ancianos que viven en Alemania, cuando he estado en Europa no he podido llevar a cabo nuevos encuentros, además de que he tenido que descuidar otros muchos contactos europeos. Pero siempre escribí a Apel por su cumpleaños, incluso el último, el número noventa y cinco. Pues mi admiración por el pensador y por la persona era enorme.

Esa admiración no disminuyó por la circunstancia de que mi propio destino filosófico me condujera en otra dirección. Eso es válido tanto desde el punto de vista formal como respecto al contenido. Mis estudios de Hegel me convencieron pronto de que la forma más difícil de hacer filosofía, pero también la más satisfactoria, es el sistema, por lo que elaborar monografías abarcales era, para mí, más importante que escribir un nuevo ensayo para cada nueva conferencia. Respecto a los contenidos, rechazo la división de la ética en dos partes que hace Apel, una parte A y una parte B; y así, en „Moral und Politik“ (Hösle, 1997) presenté una ética material integral y una filosofía política. Además, cada vez me parecía más claro que una teoría de la intersubjetividad sólo se podría realizar desde la base de una teoría de la subjetividad. Para eso es preciso, por una parte, discutir en profundidad el problema alma-cuerpo que Apel evitó siempre por considerarlo insoluble y así me lo confesó francamente; y por otra parte, hace falta una teoría de los actos mentales, sin la cual es completamente imposible una filosofía del lenguaje, pues los sonidos sólo tienen significado cuando se interpretan. Me acuerdo bien de cuando Apel, estando todavía bajo el hechizo de Wittgenstein, me comunicó su aversión hacia Paul Grice y su desilusión por el giro de John Searle desde la filosofía del lenguaje a la filosofía de la conciencia. Por otra parte, mi propia hermenéutica (Hösle, 2018) le debe mucho a estos dos pensadores, Donald Davidson y Edmund Husserl. ¿Se trata de un retorno al segundo paradigma de la subjetividad? Bueno, en cierto sentido, sí, del mismo modo que el idealismo objetivo se toma el primer paradigma ontológico mucho más en serio de lo que lo hace la pragmática trascendental. Mis aportaciones tanto a la filosofía de la religión (Hösle, 2013b) como a la filosofía de la naturaleza no habrían podido germinar en el terreno de la pragmática trascendental. Por último, me fascinaban cada vez más los problemas estéticos, para los que Apel no encontró tiempo para adentrarse teóricamente en ellos, a pesar de que amaba las bellas artes y la música.

Aunque otros pensadores intentaran arrinconar la influencia de Apel en mi trabajo, lo cierto es que muchos de mis esfuerzos por lograr un idealismo objetivo contemporáneo estuvieron determinados, por un lado, por la idea de fundamentación de Apel y por otra parte, por su „imperativo de transformación“. Del mismo modo que él, rechazo *a limine* las teorías performativamente contradictorias, por más que el fenómeno me fascine estéticamente en el marco de una teoría de lo cómico. Y en cuanto al tema de la intersubjetividad: en la filosofía de la religión mi preocupación central es encontrar una explicación racional para la idea de la Trinidad; en la filosofía de la naturaleza me interesan especialmente las formas de socialidad de lo orgánico; mientras que en lo que se refiere a los actos proposicionales, me atraen aquellas personas que se orientan por los actos proposicionales de otros sujetos. Un objeto de investigación particularmente importante para mí es el panorama de las relaciones interpersonales -desde las relaciones de poder, tematizadas en el capítulo quinto de „Moral und Politik“, hasta las eróticas que he analizado a partir de su reflejo en las películas de Eric Rohmer (Hösle, 2016). En el campo de la poética estoy interesado, sobre todo, en el drama que presenta conflictos entre personas y entre las formas literarias de la filosofía, la que he estudiado más a fondo es el diálogo filosófico (Hösle, 2006).

Desconozco si Karl-Otto Apel me consideró, finalmente, como un alumno legítimo o como un disidente. Sin embargo yo lo considero a él, en cualquier caso, como uno de mis más importantes maestros y mi gratitud hacia él incluye a la buena persona en la misma medida al menos que al eminente pensador.

## REFERENCIAS

- Apel, K.-O., (1963), *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, Bouvier, <sup>3</sup>1980.
- Apel, K.-O., (1973), *Transformation der Philosophie*, Frankfurt, Suhrkamp. (Traducción castellana, Madrid, Taurus, 1985).
- Apel, K.-O., (1988a), „Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden?“, en: Karl-Otto Apel, *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Apel, K.-O., (1988b), „Zurück zur Normalität? – Oder könnten wir aus der nationalen Katastrophe etwas Besonderes gelernt haben?“, en: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt, Suhrkamp. (Existe traducción al castellano de la primera parte de este trabajo en: Apel, K. O., Cortina, A., de Zan, J., Micheli, D. (eds.): *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991, 70-117).
- Böhler, D., (1985), *Rekonstruktive Pragmatik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- Henrich, D., (edit.), (1983), *Stuttgarter Hegelkongreß 1981. Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgart.
- Hösle, V., (1984), *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Fromman-Holzboog Verlag.
- Hösle, V., (1986), „Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität“, en *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 235-252.

Hösle, V., (1990), *Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik*, Múnich, C. H. Beck,<sup>3</sup>1997.

Hösle, V., (1997), *Moral und Politik*, Múnich, Beck.

Hösle, V., (2006), *Der philosophische Dialog*, Múnich, Beck.

Hösle, V., (2013a), *Eine kurze Geschichte der deutschen Philosophie*, Múnich, C. H. Beck.

Hösle, V., (2013b), *God as Reason*, Notre Dame, University of Notre Dame Press.

Hösle, V., (2016), *Eric Rohmer. Filmmaker and Philosopher*, Londres, Bloomsbury Publishing PLC.

Hösle, V., (2018), *Kritik der verstehenden Vernunft*, Múnich, Beck.

Kuhlmann, W., (1985), *Reflexive Letztbegründung*, Friburgo/Múnich, Alber.



## ARTÍCULOS





## Tras la comunidad: De la *Gemeinschaft* sociológica a la «comunidad ideal de comunicación» en la ética de Apel

### After Community: From sociological *Gemeinschaft* to “ideal communication community” in Apel’s Ethics

ENRIQUE BONETE PERALES\*

**Resumen:** Se pretende mostrar la coincidencia entre el papel que desempeña la idealizada *Gemeinschaft* en algunos sociólogos clásicos (como instancia crítica de los males de las sociedades modernas) con la función teórica del *a priori* de la “comunidad ideal de comunicación” en la ética de Apel (en tanto que principio regulativo de los reales procesos dialógicos). Se compara la futurible “comunidad ideal” con la pasada “vida comunitaria” de los consensos morales. Hoy nos encontramos *después* de la sociológica *Gemeinschaft* (primer sentido de la preposición “tras”) pero hemos de caminar *hacia* la comunidad ideal de comunicación (segundo sentido de “tras”).

**Palabras clave:** comunidad, comunidad ideal de comunicación, solidaridad, ideal regulativo, consenso moral.

**Abstract:** The present contribution aims to illustrate the close relation between the role played by the idealized *Gemeinschaft* in some classical sociologists (as a critical element of modern societies’ ills) and the theoretical function of the “ideal communication community” as an *a priori* in Apel’s ethics (as a regulative principle of actual dialogic processes). With that aim, I will compare the possible future “ideal community” to the past “community life” of moral consensus. Now we live *after* the sociological *Gemeinschaft* (first sense of the preposition “after”) but we must go *after* the ideal communication community (second sense of “after”).

**Key words:** community, ideal communication community, solidarity, regulatory ideal, moral consensus.

#### 1. La *Gemeinschaft* de la sociología clásica

El sociólogo alemán Ferdinand Tönnies caracteriza el tránsito de las sociedades tradicionales a las industrializadas como un paso de la *Gemeinschaft* (comunidad) a la *Gesellschaft* (asociación) (Tönnies, 1979). Con el término “comunidad” designa las agrupaciones sociales que apoyadas en relaciones naturales espontáneas, directas, íntimas, a semejanza de las familiares, se inspiran en sentimientos de unidad y solidaridad. Las personas son tratadas, gracias a sus estrechos vínculos, como “fines en sí” (en lenguaje kantiano). Se comparte aquello

---

Recibido: 11/01/2019. Aceptado: 01/08/2019.

\* Catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Salamanca (enbonete@usal.es). Sus dos últimas publicaciones son: *La maldad. Raíces antropológicas, implicaciones filosóficas y efectos sociales*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2017 y *El morir de los sabios. Una mirada ética sobre la muerte*, Tecnos, Madrid, 2019.

que más valoran los hombres: la sangre, la localidad, la amistad, las creencias religiosas y morales; en definitiva, los individuos de la *Gemeinschaft* se entregan en cuerpo y alma al destino colectivo; no se conciben a sí mismos (ni son concebidos por la comunidad) como individuos aislados. La *Gessellschaft*, en cambio, será el ámbito en el que los hombres se relacionan de forma interesada y artificial.

En las asociaciones típicas de las sociedades industriales la “razón” domina sobre el sentimiento; la capacidad individual de deliberar y elegir se salvaguarda al reconocerse la legitimidad de buscar el propio interés antes que el colectivo o comunitario. El intercambio, el contrato, el mercado predominan en la vida de la *Gessellschaft*, de ahí que la racionalidad instrumental sea la más adecuada para las negociaciones entre voluntades racionales que se guían en su comportamiento y decisiones por el esquema medio-fin, tan analizado por Weber y criticado por Apel (Apel, 1986, 30-40).

Según Tönnies, en la sociedad industrial tanto los objetos como las personas acaban convirtiéndose en mercancías, en meros medios, sin dignidad ni valor; los intereses privados se imponen a los valores comunes; el egoísmo y el autointerés son el sostén de la nueva civilización y el individualismo la moral reinante. Los lazos profundos y las convicciones comunes tienden a desaparecer. En la vida social reina una hostil lucha de intereses particulares que también van a estar presentes en los diálogos reales, fácticos, criticados por Apel desde su propuesta de la comunidad ideal de comunicación, como se mostrará más adelante. Se generaliza el intercambio de bienes y servicios; la solidaridad con el destino del prójimo es inexistente; la indiferencia, el aislamiento y el anonimato son moneda corriente. En consecuencia, el futuro que adviene a la sociedad es incierto y oscuro, pues sin comunidad, viene a decirnos el sociólogo, la moralidad no es posible, y sin moralidad, la sociedad se autodestruye. Tönnies se inclina totalmente por la *Gemeinschaft* (la vida comunitaria) y mira con ojos tremendamente críticos los males de la *Gessellschaft* (de las sociedades capitalistas y de mercado) por la pérdida de moralidad que implica su implantación social, por la desintegración de vínculos culturales y religiosos típicos de la vida comunitaria.

Otro gran sociólogo que ofrece en sus escritos una aguda crítica moral a los males de la sociedad industrial es Georg Simmel. Estudia la manera de pensar y vivir de la sociedad moderna que se va instaurando para mostrar que genera desarraigo, malestar, soledad e individualismo. El capitalismo, caracterizado por la división del trabajo y el dinero, comporta un extrañamiento de los hombres entre sí. La sociedad industrial ha convertido a los individuos en meras funciones de una economía monetaria y en especialistas incapacitados para relacionarse plenamente con sus semejantes.

Es el análisis del dinero lo que le lleva a criticar la sociedad industrial (Simmel, 1977, 354ss.). Por un lado, tal sociedad es portadora de una mayor libertad al independizar las relaciones laborales de su antiguo carácter personal, y por otro comporta una esclavitud, en el sentido de que la forma de intercambio monetario se convierte en un fin absoluto al que todo está condicionado, incluso las personas, que suelen ser reducidas a “medios” para conseguir bienes o servicios. El sentimiento moral y el respeto íntimo desaparecen de la vida moderna. Todo se intelectualiza, objetiva, cuantifica y calcula. Las personas y los bienes están sometidos al intercambio monetario. Las relaciones dejan de ser profundas y permanecen inauténticas, interesadas e insolidarias.

Ejemplo paradigmático lo constituye la forma de vida propia de las metrópolis, a la que ha dedicado penetrantes páginas (Simmel, 1986, 247-263). En las grandes ciudades reinan la objetividad y la racionalidad instrumental. Las relaciones son frías, calculadoras y egoístas; cada uno se siente tratado –y trata a los demás– como una pieza de engranaje, como medio de fines sociales y económicos. Los lazos humanos que la vida comunitaria salvaguardaba a través de las creencias morales y religiosas compartidas se disuelven en la gran ciudad. Gracias a la urbe se conquista mayor libertad, autonomía e individualidad, pero siempre a costa de un aumento de anonimato, soledad y extrañamiento.

El sociólogo francés Durkheim también dedicó no pocos esfuerzos a esclarecer los peligros, los males y las implicaciones negativas de la industrialización. Cuando escribe sobre los impresionantes cambios que supone el mundo moderno, acaba refiriéndose siempre a la anomia, al vacío moral o carencia de solidaridad como uno de sus mayores males, que origina incluso comportamientos suicidas (Durkheim, 1976). Al ser tal vacío y falta de solidaridad una amenaza continua en las sociedades industrializadas sujetas a profundas transformaciones y divisiones del trabajo, será conveniente prevenir esta amenaza de anomia para salvaguardar la cohesión social, destacada finalidad de las organizaciones: “es moral todo lo que constituye fuente de solidaridad, todo lo que fuerza al hombre a contar con otro, a regular sus movimientos con arreglo a algo más que a los impulsos de su egoísmo, y la moralidad es tanto más sólida cuanto más numerosos son sus lazos y más fuertes” (Durkheim, 1982, 168). La anomia es lo contrario a una moral social estable y solidaria, típica de las sociedades tradicionales y comunitarias. La esencia de la moralidad no es otra cosa que la solidaridad con un grupo, con una comunidad. Si desaparece la vida comunitaria se desvanece irremediabilmente la moralidad; y si se destruye la solidaridad entre los individuos y las partes sociales, la sociedad no puede existir. La ética de Apel insistirá igualmente en la relevancia de la “responsabilidad solidaria”, tanto en los procesos dialógicos como en la búsqueda de consensos normativos (Apel, 1991, 147-184). En definitiva, puede decirse que la vida comunitaria debe moderar el egoísmo individual y fomentar la solidaridad, e incluso, piensa Durkheim, la fraternidad que en otro tiempo disfrutaban las sociedades religiosas. Por tanto, la anomia es un mal social, una crisis moral inherente a los rápidos cambios de las sociedades industriales que aún no han podido ofrecer un mundo axiológico consensuado y alternativo al de las sociedades tradicionales.

## 2. La sociedad contemporánea sin lazos comunitarios

Otro influyente crítico de la modernidad, Daniel Bell, concibe la sociedad contemporánea formada por tres ámbitos diversos: a) la estructura tecno-económica, b) el orden político y c) la cultura. Estos ámbitos, no congruentes entre sí y con variados ritmos de cambio, siguen normas que justifican tipos de conducta y moralidad no siempre concordantes, a lo que denomina Bell principio axial. El ámbito económico se inspira por la *utilidad*, el político por la *legitimidad* y el cultural por la *autorrealización* (Bell, 1976, 17-66).

El tercer ámbito, el *cultural*, remite a aquellos recursos (artísticos, religiosos, morales...) con los que se expresan los sentidos de la existencia humana. La cultura emerge siempre de situaciones existenciales comunes a todos los tiempos: la muerte, la tragedia, las convicciones morales, el sentido del amor y del sacrificio, etc. Serían aquellas dimen-

siones de la vida más relacionadas con una “ética de máximos”, en términos de Adela Cortina (Cortina, 1986, 261-279), de las que escasamente trata la ética de Apel. La cultura, según Bell, constituye, en síntesis, la exploración y expresión simbólica de los sentidos de la existencia humana.

Hoy vivimos en un contexto en el que se han perdido significados comunes para la vida de los hombres y sistemas de valores morales y religiosos compartidos, desde los que se justificaba antaño la rectitud de las reglas jurídico-morales. La crisis de la religión ha traído consigo el debilitamiento de los sentidos compartidos y de los lazos afectivos entre las personas, provocando una sensación de vacío y nihilismo, origen de muchos males, no sólo culturales, sino también económicos y políticos, que asolan las sociedades industriales avanzadas. Diagnostica Bell: “Los elementos primordiales que suministran a los hombres una identificación y reciprocidad afectiva –la familia, la sinagoga y la iglesia, la comunidad- han menguado, y las personas han perdido la capacidad de mantener relaciones persistentes entre sí, en el tiempo y en el espacio. Decir, pues, que ‘Dios ha muerto’ es, en efecto, decir que los vínculos sociales se han roto y que la sociedad está muerta” (Bell, 1977, 151).

La religión ha proporcionado continuidad con el pasado y con la tradición. A través de los ritos, la religión servía como mecanismo para afirmar sentimientos compartidos, para lograr, como insistió Durkheim, la solidaridad social, el fortalecimiento de los lazos morales. Afirma Bell que vivimos inmersos en una especie de “crisis espiritual”, que conduce a un profundo relativismo moral y nihilismo. Es la sensación de vacío la que renace continuamente en la conciencia del hombre moderno. Ante este mal social radical, el sociólogo norteamericano esboza como alternativa el retorno a alguna concepción de religión de carácter moral (o “religión de incorporación”, como la denomina), que procuraría fomentar en los hombres la toma de conciencia de pertenecer a una comunidad que tenga vínculos con el pasado tanto como con el futuro; a la vez que impulsaría el cumplimiento de las obligaciones que se derivan de los imperativos morales de la propia comunidad, así como correspondencia con las instituciones que mantienen viva y actuante la conciencia moral y la responsabilidad, tanto personal como colectiva (Bell, 1977, 164).

A mi juicio, el sociólogo norteamericano está criticando los males de las sociedades industrializadas desde una previa concepción de la vida tradicional comunitaria, asumida sin excesiva cautela, heredada de los clásicos de la sociología ya referidos y ciertamente pesimista respecto de las aceleradas transformaciones que está ocasionando el proceso de modernización. Estos sociólogos, cuando lanzan críticas a las sociedades avanzadas lo hacen contrastándolas con aquellos valores, experiencias y concepciones de la vida que, se supone, predominaban en el mundo pre-moderno, minado hoy por los avances económicos y tecnológicos. El problema que cabe plantear, tanto a Bell como a los mencionados sociólogos clásicos, es el siguiente: ¿verdaderamente aquel mundo comunitario vivía tan integrado como lo relatan cuando es comparado con las desintegraciones y relativismos de las sociedades modernas? ¿No presupone la obra de estos pensadores una *excesiva idealización de la vida comunitaria* y preindustrial, y con ello una visión de la historia temerosa de los acelerados cambios, con evidentes repercusiones éticas, en los que estamos inmersos?

### 3. Rasgos generales de la ética comunicativa de Apel

Antes de indicar de modo más detallado las coincidencias entre el papel que desempeña el concepto de *Gemeinschaft* de los sociólogos clásicos y el de *comunidad ideal de comunicación* en la obra de Apel, permítaseme indicar, aunque sea brevemente, algunos rasgos esenciales de la ética de este filósofo alemán. De este modo tendremos un marco idóneo para encuadrar después la función teórica que desempeña la comunidad ideal como idea regulativa de los reales procesos comunicativos que se desarrollan en la vida social y, con ello, una mejor perspectiva para comparar tal comunidad ideal con la *Gemeinschaft* de los sociólogos.

A nadie se le escapa que esta filosofía moral, que se ha denominado indistintamente ética *dialógica*, *comunicativa*, *discursiva* y ética de la *responsabilidad solidaria* (Cortina, 1989, 537-538), que empezó a desarrollarse durante los años setenta en Alemania a través, principalmente, de Habermas y Apel, se inspira en las pretensiones fundamentadoras de Kant como reacción intelectual contra el subjetivismo existencialista y el emotivismo relativista (Apel, 1985a). Tal intento de fundamentar la moral tiene en cuenta los recientes hallazgos psicosociales y lingüísticos (pragmáticos) combinados con una concepción dialógica de la razón, aplicable tanto al ámbito científico como al político-moral (Mendieta, 2002). En síntesis, los rasgos más destacables de esta ética vendrían a ser, entre otros, los siguientes: deontologismo, formalismo, cognitivismo y universalismo (Apel, 1985b, 233-264; Habermas, 1985, 57-134).

1. En la consideración de ética *deontológica* se constata la presencia de Kant. La ética comunicativa se centra sobre todo en lo que es obligatoriamente debido para todos y deja en segundo plano los enfoques aristotélicos, cristianos y utilitaristas, interesados por el “telos” (fin) de la vida buena, por la felicidad y perfección del individuo o de la comunidad. La ética comunicativa, para no caer en el dogmatismo, prefiere dejar a discreción individual o comunitaria el problema de la felicidad y del sentido de la vida. Reconoce el pluralismo en la moral, es decir, en las formas y proyectos de vida, pero defiende unos mínimos universales que, al ser normas que todos deben respetar, posibilitan la coexistencia y la cooperación social. La ética filosófica mantiene como objetivo principal, según este deontologismo, fundamentar la corrección y racionalidad de las normas mínimas que deberán seguir obligatoriamente los hombres afectados por ellas. Habrán de ser consensuadas con procedimientos dialógicos a la luz de la comunidad ideal de comunicación.

2. También es tildada de ética *formalista* en el sentido de que no viene a proponer normas concretas de conducta, valores morales comunitarios, modelos de felicidad compartidos por grupos, sino principios procedimentales a través de los cuales elegir las normas mínimas racionales y correctas. El procedimiento formal no es otro que el diálogo entre afectados por una norma en el que se parte de una serie de supuestos básicos (pretensión de inteligibilidad, de verdad, de corrección, de veracidad, de acuerdo...) propios de una comunidad ideal de comunicación. Lo que se está afirmando es que ya no sirve el procedimiento monológico kantiano que desde el *Faktum* de la conciencia individual convierte a la propia buena voluntad, guiada por el imperativo categórico, en el criterio de moralidad de una acción. Ahora será la acción comunicativa el principal criterio de la corrección de las normas, y por ello de su moralidad.

3. Se considera igualmente la característica de ser una ética *cognitivista* porque insiste en el conocimiento racional de la validez –y por tanto de la obligatoriedad– de un principio de lo bueno como principio de lo que debe ser. El cognitivismo dialógico mantiene la posibilidad de alcanzar desde la razón un conocimiento intersubjetivo de la corrección de las normas en el ámbito práctico (al igual que es posible alcanzar argumentativamente proposiciones verdaderas en el ámbito científico). Aquí se manifiesta un considerable esfuerzo teórico por superar las tendencias subjetivistas, relativistas y decisionistas de la moral. Para ello es clave la comunidad ideal de comunicación como presupuesto contra-fáctico, como referencia racional desde la cual conocer cuándo una norma es verdaderamente moral tras el consenso.

4. Y la afirmación de que estamos ante una ética *universalista* no puede separarse de los rasgos indicados. El universalismo moral es posible si, como procuraba Kant, se hace abstracción de los contenidos morales y valores dependientes de situaciones o contextos determinados. Este modelo ético de Apel reinterpreta dialógicamente el imperativo kantiano de la universalidad (formal-monológico-subjetivo) que servía para juzgar la moralidad de una acción y de la regla que la inspira: “Obra según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal” (Kant, 2002, 104). Ahora, en esta ética, el criterio de moralidad de una norma quedaría así formulado: “Obra sólo según una máxima, de la que puedas suponer en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias que resultaran previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, pueden ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real” (Apel, 1985b, 251; Habermas, 1985, 116). La exigencia de que no haya coacción para que todos los afectados en un discurso real acepten una norma e igualmente las consecuencias que se deriven de su aplicación universal, proviene del diseño de la comunidad ideal de comunicación según el cual la coacción constituye una deficiencia de cualquier diálogo fáctico y, por ello mismo, del consenso alcanzado.

Con estos cuatro rasgos nos percatamos de que la comunidad ideal de comunicación que postula Apel desempeña un papel esencial en la construcción de su propuesta filosófica, tanto ética como política. A la luz de aquella referencia ideal será posible, además de fundamentar las normas morales que nos proponemos seguir en las sociedades plurales, institucionalizar gradualmente los rasgos propios de la comunidad ideal de comunicación en los procedimientos democráticos. Es clara, pues, su importancia en la propuesta ético-política apeliana, que justifica nuestro contraste con la también idealizada y reguladora *Gemeinschaft* de los sociólogos. El propio Apel lo reconoce al afirmar lo siguiente: “No es en modo alguno irrelevante la circunstancia de que también el *discurso ideal*, que tenemos que presuponer ya en la argumentación en serio, tenga que ser institucionalizado bajo condiciones reales. Más bien aquí comienza el problema de la *realización* (política) de *aquella comunidad ideal de comunicación* que los hombres tienen que *presuponer contrafácticamente* en todo argumento, y antes ya, implícitamente, en todo acto de entendimiento comunicativo seriamente intencionado [...] La *exigencia política* del libre acuerdo, en tanto condición necesaria de la fundamentación pública de las normas, es ella misma una *consecuencia de la exigencia ética de formación de consenso bajo condiciones de reglas de una comunidad ideal de comunicación*. Por lo tanto, la *democracia*... tiene su *fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya es siempre reconocida en el argumentar” (Apel, 1986, 168 y 170).

En principio, por lo expuesto hasta el momento, puede resultar al lector algo extraño mostrar coincidencias entre la perspectiva sociológica de los clásicos de sesgo “descriptivo” con el modelo ético de Apel, claramente “prescriptivo”: deontologista, formalista, cognitivista y universalista. Sin embargo, no es del todo forzada una interpretación que señale las coincidencias llamativas entre aquella idealizada y ya pasada vida comunitaria de los sociólogos (primer sentido de la preposición del título “*Tras la comunidad*”) y la apeliana comunidad ideal de comunicación, instancia crítica hacia la que hemos de tender en el desarrollo histórico-político de las sociedades democráticas (segundo sentido de la preposición “*Tras la comunidad*”). En realidad, ambos tipos de “comunidad” son instancias ideales, regulativas, referencias (sociales y éticas) desde las que criticar los males y las deficiencias tanto de las *sociedades existentes* (por parte de los sociólogos clásicos) como de los *diálogos fácticos* que se producen en contextos históricos (por parte de los filósofos morales). Veamos ya, con más detalle, esta línea argumentativa que busca resaltar coincidencias entre ambos modelos de pensamiento (sociológico y ético-político) en apariencia bien diversos, y señalar desde ahí las posibles bases sociológicas de la filosofía moral de Apel.

#### **4. La función de la “comunidad ideal de comunicación” en la ética de Apel**

Hay un aspecto esencial de la ética discursiva apeliana en el que, a mi juicio, es más evidente el mencionado anhelo de curar a la sociedad de sus males morales y políticos: la relación entre la *comunidad real* de comunicación y la *comunidad ideal*. Para Apel, esta última es un *a priori*, un presupuesto reconocido ya en toda argumentación (como se ha indicado al esbozar los rasgos generales de la ética comunicativa), una idea regulativa de los diferentes diálogos históricos y contingentes.

Vimos en su momento que los sociólogos clásicos (Tönnies, Simmel, algo menos Durkheim) se servían de una supuesta idealización de la vida comunitaria pre-industrial como idea regulativa desde la cual criticaban varios de los males de las sociedades modernas que veían extenderse. Se ha indicado igualmente que Bell asume una similar e idealizada vida comunitario-religiosa integrada y consensuada para criticar ciertas contradicciones y conflictos morales del sistema capitalista. Bien es verdad que los mencionados sociólogos extraían sus respectivas concepciones de la vida comunitaria (*Gemeinschaft*) del ahínco por frenar o controlar los males y amenazas de las sociedades modernas y no de datos empíricos o históricos contrastables empíricamente sobre la etapa preindustrial de la humanidad. Igualmente, la ética discursiva parece extraer el presupuesto de la comunidad ideal de comunicación más del afán por contrarrestar las desigualdades y asimetrías propias de toda comunicación real en las sociedades contemporáneas que de algún dato histórico o sociológico sobre su plausibilidad institucional, sobre su realización socio-política en un futuro próximo.

El *a priori* de la comunidad ideal de comunicación se origina desde el mismo proceso argumentativo. Quien dialoga y se comunica, piensa Apel, presupone de entrada y a la vez, “en primer lugar una comunidad real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una comunidad ideal de comunicación que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad” (Apel, 1985a, 407). Por tanto, la comunidad *ideal* se presupone e incluso se anticipa en cualquier comunidad

*real*, aunque sea como posibilidad de que se encarne en la sociedad histórica, al margen de que quien argumente y la comunidad real donde se ubica sean conscientes de lo lejos que están aún de cumplir las exigencias de la comunidad ideal. En todo proceso argumentativo se está inmerso en una comunidad real de comunicación, pero también se presupone una comunidad ideal que facilita la comprensión y la legitimación de los argumentos y de las condiciones del mismo proceso argumentativo. Indirectamente, tal comunidad ideal apunta también a una determinada forma de vida social en la que se busque la igualdad y se respete la autonomía de los participantes en cualquier diálogo, además de fomentar la solidaridad y el reconocimiento del otro como persona.

A este respecto, la profesora Cortina considera que el “reconocimiento personal” constituye una de las piezas más relevantes de la ética de Apel (Bonete, 2018, 37-51). Afirma que el ser autónomo (de inspiración kantiana) se ha convertido en la ética dialógica en el ser que “tiene capacidad para defender con argumentos sus propuestas. Y no sólo tiene capacidad, sino también derecho, porque excluirle, negarle el reconocimiento, supone renunciar a los intereses objetivos del diálogo” (Cortina, 1985, 108). El reconocimiento del otro como persona, poseedora de dignidad y derechos, está implícito en todo proceso argumentativo real, tal como apunta la relevancia regulativa de la comunidad ideal de comunicación, desde la que se critica toda negociación y estrategia que persiga convertir al otro en instrumento de los particulares beneficios e intereses no solidarios. Puntualiza la profesora Cortina en defensa de la ética comunicativa de Apel, en tanto que heredera de la kantiana: “Quien entabla un diálogo considera al interlocutor como una persona con la que merece la pena entenderse para intentar satisfacer intereses universalizables. Por eso no intenta instrumentalizarle, tratarle estratégicamente como un medio para sus propios fines, sino respetarle como una persona en sí valiosa, que –como diría Kant- es en sí misma un fin, y con la que merece la pena, por tanto, tratar de entenderse para llegar a un acuerdo que satisfaga intereses universalizables” (Cortina, 1995, 144).

Teniendo en cuenta lo indicado hasta el momento, podría resumirse la tesis central de estas páginas en los siguientes términos: el papel que desempeña la idealizada vida comunitaria preindustrial en las mentes de los sociólogos para alertar de los males de las sociedades modernas, lo desempeña ahora el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación como principio regulativo que ofrece sentido a las reales y desequilibradas comunicaciones intrahistóricas y sociales. Aquella comunidad ideal llega a ser también la impulsora del “deber ser”, de la instauración de prácticas sociales en las que, además de respetarse la dignidad de las personas (por su capacidad comunicativa) se fomenten lazos de solidaridad y comunión (que también están presentes en las críticas de los sociólogos al mundo moderno individualista y generador de intereses particulares, insensibles a la justicia o igualdad). En otros términos: los diferentes diálogos y consensos empíricos que se alcanzan en las sociedades industriales y en las organizaciones de tipo societario (*Gesellschaft*) tienen que medirse por el rasero del modelo comunitario de vida preindustrial concentrado en los rasgos ideales del *a priori* de la comunidad de comunicación, impulsora del contenido moral presente en el concepto sociológico de *Gemeinschaft*. Aunque puede resultar un tanto forzado, cabría afirmar que la *comunidad real* de la ética discursiva equivale a la forma de vida de la sociedad industrial cuyas representaciones institucionales son, según los sociólogos clásicos, las asociaciones, los contratos y las negociaciones; mientras que la *comunidad ideal* es comparable a la forma

de vida comunitaria encarnada, según los sociólogos, en las comunidades tradicionales y en los consensos morales que las unifican gracias a sus lazos solidarios.

Javier Muguerza ha apuntado en más de una ocasión que la apeliana pareja de nociones “comunidad ideal” y “comunidad real” recuerda a la más clásica de “comunidad” y “sociedad” que tanto Tönnies como Weber usaron para resaltar dos tipos de relaciones interpersonales: las derivadas del “consenso” (*Gemeinschaft*), por un lado, y las derivadas del “contrato” (*Gesellschaft*), por otro. Reconoce que la originalidad de Apel respecto de Weber radica en que “lejos de ver en el modelo societario un tipo de organización social caracterizable por su mayor racionalidad –en alguno de los sentidos weberianos de este término–, Apel se inclinaría más bien a hacer de la racionalidad inherente al modelo comunitario el fundamento de la posible racionalidad de cualquier otro tipo de organización social” (Muguerza, 1991, 152). Lo escrito por Muguerza confirma mi tesis de que en el trasfondo de las éticas discursivas nos encontramos con un reiterado deseo de reponer la olvidada vida comunitaria como alternativa a los males de las sociedades contemporáneas, presentes a su vez en los diálogos fácticos. Es consciente de esta interesante coincidencia entre sociólogos y éticos cuando escribe poco después: “La distancia que separa la comunidad real de la ideal o, si se prefiere decir así, a la *sociedad* de la *comunidad*, no es sino la distancia que separa al *ser* socio-histórico del *deber ser* moral. La racionalidad dialógica, entonces, no sería algo ‘anticipado’, ni mucho menos ‘alcanzado’ en las sociedades conocidas o por conocer, sino una *exigencia ética*, a saber, la exigencia de *transformar la sociedad en que vivimos en auténtica comunidad*” (Muguerza, 1991, 156-157; Muguerza, 1990, 255-376).

Por otro lado, a mi juicio, debe tenerse en cuenta también que para la ética de Apel la comunidad ideal de comunicación no es sólo una idea regulativa o un *a priori* de lo que “debe ser”, en términos morales, sino que (en contra de lo afirmado por Muguerza) pretende ser además una anticipación contra-fáctica; es decir, la ética comunicativa en cierto modo supone un mundo alternativo u opuesto al reinante en la realidad social. Lo cual no significa que la anticipación sea equivalente a una utopía concreta que se realizará en el futuro y que puede por ello describirse con cierta precisión<sup>1</sup>. Más bien dicha anticipación contra-fáctica se refiere, según Apel, “sólo a las *condiciones normativas* de la comunicación ideal, cuya realización empírica en una sociedad concreta siempre tiene que estar sometida a las condiciones adicionales de la individualización histórica, por ejemplo de instituciones y convenciones concretas” (Apel, 1986, 211). Con la anticipación de la comunidad ideal ya se está justificando el deber y la exigencia moral de superar en la historia las contradicciones entre la desequilibrada vida social (comunidad real) y la aspiración a la simetría y la justicia (comunidad ideal). Por eso llega incluso a decir que “la política responsable se encuentra, al mismo tiempo, bajo el principio regulativo de una estrategia a largo plazo de la realización

1 En una entrevista en *El País* (22 de septiembre de 1989) el propio Apel tuvo que desvincularse de una extendida interpretación según la cual la comunidad ideal de comunicación era algo así como una “utopía”. Afirmaba que su propuesta versa sobre la construcción teórica de una ética regulativa, no empírica o fáctica. Lo cual implica que, según sus propias palabras, “debemos contribuir a *mejorar la situación de la humanidad*, con el objetivo de llegar a una comunidad ideal de comunicación a la que sabemos que nunca llegaremos”. Tal enfoque no supone establecer ningún tipo de utopía, pero sí un diseño de los ideales dialógicos que pueden regular y orientar las prácticas sociales en las que se han de aprobar y seguir normas morales.

de las condiciones formales de una comunidad ideal de comunicación en todos los niveles de la interacción humana” (Apel, 1986, 219).

En suma, esta pretensión por parte de Apel de querer “encarnar” las condiciones formales de la comunidad ideal en la realidad socio-histórica (con sus tensiones y conflictos) es equiparable, según mi interpretación, a las reivindicaciones de los sociólogos clásicos y contemporáneos para quienes las sociedades industriales avanzadas no deberían destruir por entero las formas de vida comunitaria con sus consensos morales y religiosos. De lo contrario, el proceso industrializador desembocaría en una desintegración moral tal que imposibilitaría la autorrealización y la justicia. Parece que los males de la sociedad moderna comentados: el imperio de las relaciones contractuales asociativas (Tönnies), la consideración de las personas como medios de cambio monetario (Simmel), la anomia y carencia de solidaridad (Durkheim), la crisis espiritual y moral (Bell), deben ser paralizados por la revitalización de la vida comunitaria, de las relaciones interpersonales solidarias, altruistas, auténticas y responsables, propias de la *Gemeinschaft*.

Si para la ética discursiva la comunidad ideal de comunicación debería institucionalizarse en las sociedades desequilibradas, de igual manera, para la sociología clásica, la forma de vida comunitaria tenía que permanecer en medio de las asociaciones y organizaciones despersonalizadoras y alienantes. Podría por ello preguntarse a los sociólogos lo que el mismo Apel se pregunta sobre su propia ética comunicativa: ¿es la forma de vida comunitaria un ideal que ofrece pautas para superar el mal social, además de ser una idea regulativa? Los sociólogos clásicos no consideraron la *Gemeinschaft* una utopía en el sentido de ser una forma de vida que se realizaría en el futuro, como tampoco Apel a la comunidad ideal, según lo indicado en diversos lugares de su obra. Por ejemplo: “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 aquella. Pues la situación de una comunidad ideal de comunicación que nosotros anticipamos ya siempre contrafácticamente al argumentar, no alude a ninguna *utopía social concreta*” (Apel, 1991, 184).

No obstante, sí se puede afirmar que los mencionados sociólogos percibieron que las relaciones interpersonales características de la *Gemeinschaft* no sólo eran específicas de una etapa preindustrial, sino también y principalmente se convirtieron en una especie de “idea regulativa” de lo que *debería ser* la sociedad, nunca realizable por entero en las instituciones existentes, pero útil como justificación y exigencia moral de la lucha contra todo tipo de mal e injusticia. Según lo expuesto, ambas (sociología clásica y ética comunicativa) anhelan transformar la sociedad e instaurar modos de vida con los que se puedan evitar las deficiencias de la modernización y de unas prácticas en las que predomina la búsqueda del autointerés y escasean los lazos solidarios. Lo que en parte coincide con el proyecto de la Teoría Crítica desarrollado en la escuela de Frankfurt, a la que ha estado vinculado Apel durante diversas etapas de su trayectoria filosófica (Cortina, 2008; Kettner, 1996).

A mi modo de ver, es esta preocupación “ético-política” de la filosofía de Apel la más cercana a la preocupación moral de los sociólogos clásicos. Ambos tipos de reflexiones están considerando los valores de la vida comunitaria (extraídos de una idealizada época preindustrial por parte de los sociólogos o de una contra-fáctica situación ideal de comunicación

por parte de la ética discursiva) como el posible remedio a los males del industrialismo, por un lado, y a las deficiencias de los diálogos reales, por otro.

En un texto del propio Apel, que lleva por título “La ética del discurso como ética de la responsabilidad”, se confirma mi interpretación del proyecto dialógico. Vuelve a plantearse las complejas relaciones entre comunidad ideal y real. A la primera le reconoce el *status* de un baremo teleológico-normativo en gran medida similar al papel desempeñado por la *Gemeinschaft* de los sociólogos. Para Apel, como para los primeros sociólogos, es innegable la necesidad de reconstruir la historia y la sociedad a fin de erradicar así las situaciones de injusticia y asimetría que caracterizan el mundo moderno. Lo cual equivale a afirmar que la comunidad ideal y la real habrán de aproximarse (o, como pensaban los sociólogos: la forma de vida comunitaria y la vida asociativa no deben excluirse). Por eso asevera: “con la comprensión de la diferencia entre la situación condicionada históricamente de la comunidad *real* de comunicación y la situación *ideal* anticipada ya siempre contrafácticamente, en la que se darían las condiciones de aplicación de la ética discursiva [...], se ha reconocido también, en mi opinión, que se está obligado a colaborar en la supresión aproximativa y a largo plazo de la diferencia” (Apel, 1991, 183). Es patente, pues, el anhelo de superar los males morales y políticos de las sociedades democráticas.

Sin embargo, consciente de la difícil encarnación espacio-temporal de la comunidad ideal, en fechas posteriores la ha ido considerando más que un ideal utópico: una idea regulativa que orienta la crítica. Asimismo, puede decirse que los sociólogos consideraron la *Gemeinschaft* como un “tipo ideal” (al estilo de Weber) del que se sirvieron como instancia regulativa para criticar algunos rasgos de las sociedades industriales.

De todos modos, no cabe duda de que tras esta insistencia de la ética dialógica en la necesidad de instaurar el consenso normativo nos encontramos con una búsqueda del originario y comunitario consenso moral, diluido por el proceso modernizador y secularizador. Como ya no es posible el consenso total sobre valores o ideales de vida típicos de una “ética de máximos” existente en las sociedades tradicionales unificadas por creencias religiosas, hay que buscar ahora el consenso normativo mínimo que legitime el acuerdo en las cuestiones político-morales y jurídicas, y que evite en lo posible injusticias y desigualdades. Esta especie de “consenso normativo mínimo”, único viable en la sociedad moderna, viene a sustituir al “consenso axiológico” que, según los clásicos sociólogos, reinaba en la casi desaparecida *Gemeinschaft*.

La profesora Adela Cortina, sin duda la mejor conocedora de la obra de Apel en nuestra lengua, en un sugerente párrafo sobre si la ética dialógica encarna o no ideales y valores cristianos, confirma en cierto grado la interpretación presentada en estas páginas, que me ha llevado a insistir en que el mundo de la vida de la *Gemeinschaft* está presente en el anhelo de la ética comunicativa de fomentar los consensos y la solidaridad en un contexto social pluralista y secularizado: “Nos las tenemos con una ética que invita a realizar ideales, originariamente cristianos, de igualdad y solidaridad, si es que un hombre desea evitar la caída en lo patológico... Porque ciertamente la ética discursiva fundamenta filosóficamente valores éticos compartidos por las sociedades democráticas y pretende devolver a sus miembros la identidad perdida con la disolución de las imágenes del mundo con contenido. También intenta en la ciudad secular fomentar la cohesión inspirada por la

*solidaridad* y potenciar la adhesión a las instituciones democráticas, manteniendo como un supuesto racional la posibilidad de acuerdo” (Cortina, 1989, 572).

En este párrafo de Cortina hay ecos de aquellos sociólogos clásicos que aspiraban a no perder del todo las dimensiones morales más positivas de la casi desaparecida vida comunitaria. De ahí el doble sentido del título “*Tras la comunidad*”: aunque ya ha pasado la era de la *Gemeinschaft*, hemos de caminar en nuestra época pluralista y secularizada hacia la realización futura y gradual de la comunidad ideal de comunicación, tanto en la práctica moral como en las instituciones democráticas.

\*\*\* \*\*

Antes de concluir este trabajo, convendría hacer unas breves matizaciones, para evitar cualquier confusión respecto de las pretensiones de los sociólogos y el enfoque ético de Apel. A pesar de lo argumentado en las anteriores páginas, no se ha de identificar en exceso ambos conceptos de “comunidad”, la sociológica y la apeliana, por varias razones:

a) Las aportaciones sociológicas están pensadas para la “sociedad moderna” y construyen diversas críticas desde el “espíritu comunitario” que se ha ido perdiendo; en cambio, la comunidad de Apel está más bien pensada para dar salida al pluralismo moral de la sociedad actual y para el sostenimiento y sentido de una sociedad democrática.

b) Las teorías sociológicas presentadas (sobre todo Tönnies) se plantean en dos niveles sucesivos: como filosofía de la historia primero, y después como “tipos ideales” explicativos del proceso de modernización a la manera de Weber. Apel, sin embargo, parte ya de un cambio de paradigma en la ética desde el pragmatismo transcendental (cuyas características principales han sido expuestas más arriba).

c) Las categorías que se emplean en la ética discursiva (algunas han sido apuntadas: intersubjetividad, contra-facticidad, idea regulativa, ética de mínimos, la responsabilidad, crítica de la razón instrumental...) son difíciles de “casar” plenamente con las teorías sociológicas esbozadas, por más que ambas perspectivas sean coincidentes en criticar aspectos “perdidos” en las sociedades contemporáneas.

d) Por último, se ha de señalar una clara diferencia entre el enfoque sociológico-cultural de Daniel Bell y la concepción ética de la comunidad ideal de comunicación de Apel, para evitar cualquier tipo de confusión: Bell es un pensador claramente conservador, no así Apel; y lo que es más importante, la idea de comunidad de los sociólogos clásicos –y la de Bell especialmente– está llena de valores, lo que no es el caso del concepto apeliano. Merece la pena resaltar este punto, de lo contrario podría quedar desvirtuada la concepción que maneja el pensador alemán del término “comunidad ideal de comunicación”, tal como ha sido expuesta.

Sean indicados estos cuatro puntos como muestra de que el autor es consciente de los límites inherentes a su tesis interpretativa, un tanto atrevida, que ha procurado desarrollar con ponderación en las anteriores páginas. Sin embargo, está convencido también de que no carece de sentido y justificación el objetivo principal aquí propuesto (derivado en parte de importantes párrafos del propio Karl Otto Apel, también de Javier Muguerza y de Adela Cortina, dos reconocidos expertos españoles en la obra del alemán): mostrar la coincidencia entre el papel que desempeña la idealizada *Gemeinschaft* en algunos sociólogos clásicos

(como instancia crítica de los males de las sociedades modernas) con la función teórica del *a priori* de la “comunidad ideal de comunicación” en la ética de Apel (en tanto que principio regulativo y crítico de los reales procesos dialógicos). No obstante, a nadie se le oculta que hoy nos encontramos culturalmente *después* de la sociológica *Gemeinschaft*, pero hemos de caminar moralmente *hacia* la comunidad ideal de comunicación de Apel.

### Referencias bibliográficas

- APEL, K. O. (1985a): *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, vol. 2.
- APEL, K. O. (1985b): “¿Límites de la ética discursiva?”, en: Epílogo a Adela Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme, pp. 233-262.
- APEL, K. O. (1986): *Estudios éticos*, Barcelona, Alfa.
- APEL, K. O. (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- BELL, D. (1976): *El advenimiento de la sociedad posindustrial*, Madrid, Alianza.
- BELL, D. (1977): *Las contradicciones del capitalismo*, Madrid, Alianza.
- BONETE, E. (2018): “Adela Cortina: en torno a la dignidad de las personas”, en: D. García Marzá, J. F. Lozano, E. Martínez y J. C. Siurana (coords.), *Homenaje a Adela Cortina. Ética y Filosofía Política*, Madrid, Tecnos, pp. 37-51.
- CORTINA, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme.
- CORTINA, A. (1986): *Ética mínima*, Madrid, Tecnos.
- CORTINA, A. (1989): “La ética discursiva”, en: Victoria Camps (ed.), *Historia de la ética 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, pp. 533-576.
- CORTINA, A. (1995): “Ética discursiva en el ámbito de la información”, en: E. Bonete (ed.), *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Madrid, Tecnos, pp. 134-153.
- CORTINA, A. (2008): *La escuela de Frankfurt: Crítica y utopía*, Madrid, Síntesis.
- DURKHEIM, E. (1976): *El suicidio*, Madrid, Akal.
- DURKHEIM, E. (1982): *La división del trabajo*, Madrid, Akal.
- HABERMAS, J. (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, pp. 57-134.
- KANT, I. (2002): *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, Madrid, Alianza.
- KETTNER, M. (1996): “Karl-Otto Apel’s Contribution to Critical Theory”, en: D. M. Rasmussen (ed.), *The Handbook of Critical Theory*, Cambridge MA, Blackwell.
- MENDIETA, E. (2002): *The Adventures of Transcendental Philosophy: Karl Otto Apel’s Semiotics and Discourse Ethics*, Lanham MD, Rowman ad Littlefield.
- MUGUERZA, J. (1990): *Desde la perplejidad*, Madrid, F.C.E.
- MUGUERZA, J. (1991): “¿Una nueva aventura del Barón de Münchhausen? (Visita a la ‘comunidad de comunicación’ de Karl-Otto Apel)”, en: K. O. Apel y A. Cortina (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica.
- SIMMEL, G. (1977): *La filosofía del dinero*, Madrid, Revista de Occidente.
- SIMMEL, G. (1986): *El individuo y la libertad*, Barcelona, Península.
- TÖNNIES, F. (1979): *Comunidad y asociación*, Barcelona, Península.



## El idealismo de J. G. Fichte y la pragmática trascendental de K.O. Apel: el paradigma de la conciencia frente al paradigma del lenguaje

The idealism of J.G. Fichte and the transcendental pragmatics of K.O. Apel: the paradigm of consciousness versus the paradigm of language

LUCIANO CORSICO\*

**Resumen:** En el presente artículo, mi objetivo es ofrecer un análisis de la posible comparación entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel. A pesar de algunas coincidencias importantes, la comparación no resulta completamente satisfactoria. En realidad, el pensamiento de Fichte corresponde al paradigma moderno de una filosofía de la conciencia. Por consiguiente, su reflexión trascendental no pretende descubrir las condiciones lingüísticas (sintácticas, semánticas o pragmáticas) del saber humano. Según Fichte, el fundamento último de la filosofía no se encuentra en la dimensión pragmática del lenguaje o en una comunidad ideal de comunicación, sino más bien en la unidad de la autoconciencia en el pensamiento, el conocimiento y la acción.

**Palabras clave:** pragmática, idealismo, filosofía trascendental, lenguaje.

**Abstract:** In this paper, my aim is to offer an approach to the possible comparison between Fichte's idealism and Apel's transcendental pragmatics. Despite some relevant similarities, the comparison of these philosophical theories is not completely satisfactory. Indeed, Fichte's thought corresponds to the modern paradigm of a philosophy of consciousness. Therefore, his transcendental reflection does not intend to discover the linguistic conditions (syntactic, semantic or pragmatic) of human knowledge. According to Fichte, the ultimate foundation of philosophy cannot be found in the pragmatic dimension of language or ideal community of communication, but in the unity of self-awareness in thinking, knowledge and action.

**Keywords:** pragmatics, idealism, transcendental philosophy, language.

---

Recibido: 08/05/2019. Aceptado: 07/08/2019.

\* Profesor de Historia de la Filosofía Moderna, Departamento de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Lanús (UNLa), Buenos Aires, Argentina. E-mail: corsicoluciano@yahoo.com. Líneas de Investigación: Historia de la Filosofía Moderna, Teoría del Conocimiento, Filosofía Práctica, Filosofía del Derecho, Idealismo Alemán. Publicaciones recientes: «Fichte y Heidegger: el problemático significado ontológico de la Wissenschaftslehre», Areté. Revista de Filosofía, vol. XXVIII, número 1, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, Perú, (2016), pp. 31-60. ISSN: 1016-913X; «Escepticismo y razón práctica en la filosofía de J. G. Fichte», en Revista de Filosofía, Departamento de Filosofía, Instituto de Teología, Universidad Católica Santísima Concepción, Chile, (2019), ISSN: 0717-7801.

## Introducción

En el contexto de la filosofía contemporánea, la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel constituye un proyecto teórico de indudable importancia y de notable fecundidad. Después del giro lingüístico, la pragmática trascendental de Apel se ha consolidado como una perspectiva filosófica capaz de realizar valiosas contribuciones dentro de ámbitos tan diversos como la ética, el pensamiento político, o la teoría del conocimiento. Desde luego, el pensamiento filosófico de Apel no carece de antecedentes históricos. A pesar de su indiscutible originalidad, la pragmática trascendental tiene importantes antecedentes dentro de la larga tradición de la filosofía clásica alemana. En diversas ocasiones, los especialistas han investigado estos antecedentes con el objetivo de reconstruir su contexto histórico, de promover una recepción crítica de la pragmática trascendental, o de extender consecuentemente el alcance de su comprensión. Un examen de la bibliografía secundaria más actualizada permite reconocer además la utilización de ciertas analogías y comparaciones, como estrategia para alcanzar una adecuada comprensión del significado más profundo de la pragmática trascendental.

Debido a ciertos aspectos teóricos, existen algunos estudios recientes que han propuesto una interesante comparación entre el idealismo de J. G. Fichte y la pragmática de K.O. Apel. Esta comparación es sugestiva, pero no está completamente exenta de dificultades. En realidad, la pragmática de Apel propone explícitamente una transformación del idealismo trascendental de Kant, que permita fundamentar criterios teórico-prácticos con validez intersubjetiva, y que consiga evitar al mismo tiempo todas las dificultades de una metafísica de la conciencia. Debido a esta propuesta de transformación, resulta evidente desde un primer momento la relación entre la filosofía kantiana y la pragmática trascendental. Menos evidente resulta, en cambio, la relación entre la pragmática trascendental y la filosofía de Fichte, como continuador del proyecto del idealismo kantiano. En principio, hay que admitir que Karl-Otto Apel nunca reconoce una influencia directa de la filosofía trascendental fichteana sobre su propio pensamiento. Las referencias a la filosofía de Fichte son escasas en toda su obra y son utilizadas generalmente para ilustrar las limitaciones del idealismo trascendental en la resolución de determinados problemas filosóficos (Apel, 1996: 267; Apel, 1999a: 150-152; Apel 1999b: 222-232; Apel 1999c: 419-420). Según Apel, la Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*) de Fichte pertenece al paradigma moderno de una filosofía de la conciencia y aún mantiene un compromiso metafísico que no puede ser admitido desde la perspectiva de la pragmática trascendental (Apel, 1999c: 419-420).

A pesar de que los propios comentarios de Apel parecen descartar esa posibilidad, la crítica especializada ha insistido en establecer una comparación entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea. Los ejemplos son numerosos en las últimas décadas. Vittorio Hösle, por ejemplo, caracteriza como un “fichteanismo de la intersubjetividad” (*Fichteanismus der Intersubjektivität*) el proyecto de la pragmática trascendental de Apel (Hösle, 1986: 235-252). Desde la perspectiva de la filosofía analítica, Wilhelm Lütterfelds también propone una comparación entre el idealismo de Fichte y la pragmática de Apel. Según Lütterfelds, Fichte y Apel comparten el mismo modelo trascendental y auto-reflexivo de fundamentación última (Lütterfelds, 1989: 172). A su vez, Michael Gerten considera que puede establecerse una legítima comparación entre las respectivas funciones

que cumplen el principio de la acción-hecho (*Thathandlung*) en la filosofía fichteana y el principio del saber de la acción (*Handlungswissen*) en la pragmática trascendental contemporánea (Gerten, 1997: 173-189). Isabelle Thomas-Fogiel también establece una estrecha comparación entre el idealismo fichteano y la pragmática trascendental contemporánea, en la medida en que ambos proyectos compartirían el mismo criterio de la *auto-contradicción performativa*. Según Thomas-Fogiel, la contradicción que Fichte pretende evitar a través de su método de argumentación trascendental debe ser comprendida más precisamente como una auto-contradicción *pragmática* o *performativa* en el mismo sentido de Karl-Otto Apel (Thomas-Fogiel, 2003: 489-511). Esa misma interpretación es también compartida por Alessandro Bertinetto, sobre todo en relación a los últimos escritos de Fichte. Según Bertinetto, Fichte utiliza permanentemente argumentos auto-reflexivos para criticar el planteo de la filosofía de Spinoza o el uso del concepto de una cosa en sí. En las últimas exposiciones de su *Wissenschaftslehre*, Fichte pretende demostrar que esa clase de planteos conducen a una *contradicción performativa* (Bertinetto, 2007: 255-265).

Por mi parte, considero que la mencionada comparación entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea puede mantenerse con cierta legitimidad, pero antes es necesario establecer algunas restricciones críticas. Es cierto que la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel retoma en el siglo XX algunos motivos centrales de la filosofía fichteana. Esta circunstancia permite señalar ciertas coincidencias notables entre ambas perspectivas filosóficas. A mi juicio, esas coincidencias se reducen a cuatro características básicas: 1) el descubrimiento de los presupuestos ético-normativos del conocimiento teórico; 2) el carácter activo y reflexivo del saber (que implica también una comparación entre la doctrina fichteana de la intuición intelectual y el concepto pragmático de un saber performativo de la acción); 3) la necesidad de un reconocimiento intersubjetivo en el ámbito del conocimiento y de las acciones humanas; 4) la posibilidad de una fundamentación última de la filosofía. Sin embargo, la comparación no puede extenderse más allá de estas coincidencias elementales. Entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea existen también importantes diferencias. A mi juicio, la diferencia esencial se refiere a la función metodológica que cumple el lenguaje en el contexto de la reflexión y de la investigación filosófica.

En el presente artículo, me ocupo de analizar con mayor detalle la mencionada comparación entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea. Con el propósito de analizar con claridad cada uno de los aspectos de esta comparación, divido mi exposición en dos secciones. En la primera sección, me ocupo de estudiar con mayor detalle las coincidencias ya señaladas entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel (1). En la segunda sección, mi intención es determinar la diferencia fundamental que existe entre estos dos proyectos filosóficos. Como ya he anticipado, esa diferencia reside principalmente en la función que cumple el lenguaje en el contexto de la reflexión filosófica (2). Finalmente, expongo las conclusiones extraídas a partir del análisis realizado previamente sobre el tema. En términos generales, puede decirse que no resulta plenamente satisfactoria la comparación entre la pragmática trascendental de Apel y la filosofía idealista de Fichte. El pensamiento de Fichte corresponde indudablemente al paradigma moderno de una filosofía de la conciencia. Por consiguiente, su reflexión trascendental no pretende descubrir las condiciones lingüísticas (sintácticas, semánticas o pragmáticas) del saber humano. Según Fichte, la instancia decisiva para la resolución de problemas filosóficos no

es la dimensión pragmática del lenguaje o una comunidad ideal de comunicación, sino la unidad de la autoconciencia del Yo a través del pensamiento, el conocimiento y la acción.

### 1. Principales coincidencias entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel

A mi juicio, el primer punto de coincidencia entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel se encuentra en la reflexión sobre los presupuestos ético-normativos del conocimiento teórico. En el contexto específico de la filosofía de Fichte, esta reflexión aparece estrechamente vinculada al primado de la razón práctica. Como se sabe, la filosofía de Fichte tiene una forma sistemática y recibe el nombre de Doctrina de la Ciencia (*Wissenschaftslehre*). En el contexto de la filosofía de Fichte, el primer principio fundamental de todo saber humano es un Yo absoluto y su auto-posición puede formularse del siguiente modo: *el Yo se pone originariamente a sí mismo* (Fichte, GA I/2, 260-261). Ahora bien, este principio no sólo representa una fundamentación del saber teórico, sino además una exigencia práctica de la razón: el sujeto debe actuar y transformar toda la realidad según principios racionales. En su *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre* (GWL) de 1794/95, Fichte explica el verdadero significado de este principio fundamental de su filosofía y sus necesarias consecuencias prácticas. En diversos pasajes, Fichte se refiere efectivamente a este primer principio de su filosofía como una exigencia (*Forderung*) práctica en el Yo. De acuerdo con esta exigencia, el Yo debe comprender en sí mismo toda la realidad e identificarse con ella (Fichte, GA I/2, 409). Dicho con otras palabras, el Yo debe imponerle a la realidad sus propias leyes, de manera que esa realidad aparezca finalmente como un puro resultado de su propia actividad. Fichte no afirma de este modo que la realidad sea ya totalmente idéntica al Yo absoluto, o que se ajuste plenamente a los principios de la razón. Si fuera así, el mundo se organizaría enteramente según los principios de la moralidad o del derecho: los hombres nunca actuarían de manera inmoral ni cometerían injusticia contra sus semejantes. En todo caso, Fichte afirma que la coincidencia entre el Yo y todo aquello que se opone a él (No-Yo) es una exigencia práctica de la razón. Por ese motivo, también intenta establecer una clara distinción entre el Yo empírico y el Yo absoluto que opera como primer principio de su filosofía. El Yo absoluto es únicamente una exigencia práctica, no un sujeto real que pueda encontrarse en la experiencia. El sujeto empírico nunca alcanza a satisfacer esa exigencia completamente, porque está limitado por una realidad exterior a él. Su ignorancia, sus eventuales errores y sus decisiones no racionales también representan obstáculos que le impiden cumplir esta exigencia de forma plena. Ahora bien, aunque ese sujeto empírico no pueda satisfacer inmediatamente la exigencia de comprender en sí mismo toda la realidad, siempre debe actuar en virtud de esa exigencia. La absoluta auto-posición del Yo como primer principio de la *Wissenschaftslehre* (WL) representa entonces el imperativo de someter toda realidad objetiva a los principios de la racionalidad. De acuerdo con esta exigencia, el sujeto de la acción debe hacer el esfuerzo de transformar todo No-Yo en un Yo absoluto.<sup>1</sup>

---

1 Es necesario señalar que esta relación entre Yo y No-Yo es analizada por Fichte en los escritos que pertenecen al período de Jena (1794-1799). Posteriormente, durante el período de Berlín (1800-1814), los escritos de Fichte se ocupan más bien de la relación entre el Yo y el saber absoluto, como manifestación del Ser Absoluto.

Ahora bien, Fichte no sólo afirma esta exigencia de la razón práctica, sino que también afirma su correspondiente primado sobre la razón teórica. Desde luego, esta razón teórica no puede ser simplemente rechazada o eliminada de manera arbitraria. En todo caso, la estrategia de Fichte consiste en mostrar que esta razón teórica se fundamenta en una tendencia (*Streben*) de la razón práctica, y que no es posible sin esta última (Fichte, GA I/2, 399). De este modo, Fichte utiliza el primado de la razón práctica para fundamentar la validez objetiva del conocimiento teórico. Un ejemplo de esta estrategia de fundamentación puede observarse justamente al comienzo de su GWL de 1794/95. Fichte intenta demostrar allí la insuficiencia de un principio lógico-formal como fundamento de un sistema total de la razón. La proposición « $A = A$ » es válida, aun cuando no se refiera a ningún objeto real de la experiencia. En principio, podemos admitir que la validez de esa proposición se fundamenta en el principio de identidad de la lógica general. Este principio sólo puede concebirse como una regla válida para la acción subjetiva de formular un juicio. Según la conciencia empírica, el juicio es una de las distintas acciones posibles del Yo. En otras palabras, la acción de emitir un juicio que cumple con las leyes de la lógica general es siempre realizada por un sujeto idéntico a sí mismo. Por ese motivo, Fichte puede sostener que la identidad formal del principio « $A = A$ » no sólo se fundamenta en un principio de la lógica formal, sino además en el principio trascendental «Yo = Yo». Cuando se hace abstracción de sus condiciones empíricas y se reflexiona sobre su significado trascendental, la actividad pura del Yo sólo consiste en ponerse originariamente a sí mismo (Fichte, GA I/2, 258-259). Como se ha indicado más arriba, Fichte se refiere luego a esta actividad de ponerse a sí mismo como una exigencia de la razón práctica. En un complejo procedimiento de argumentación, Fichte intenta demostrar que aún la proposición « $A = A$ » tiene como fundamento un imperativo de la razón práctica. La validez del conocimiento teórico está basada entonces en un presupuesto práctico-normativo: a saber, la absoluta auto-posición del Yo.

Una similar estrategia de fundamentación se puede observar también en el contexto de la pragmática trascendental contemporánea. En un célebre escrito programático, titulado *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik*, Apel sostiene que la objetividad de las ciencias teóricas *presupone siempre ya* la validez intersubjetiva de normas morales. Según Apel, no es posible comprobar la validez lógica de un argumento científico, sin presuponer siempre una comunidad de comunicación (*Kommunikationsgemeinschaft*) que sea capaz de alcanzar un acuerdo intersubjetivo. Al mismo tiempo, no es posible concebir una comunidad ideal de comunicación, si no se presuponen ciertas normas éticas que son respetadas por todos sus miembros (por ejemplo, la norma básica de no mentir). En pocas palabras, la validez del conocimiento científico depende siempre de una comunidad *a priori* de argumentación, donde se reconocen iguales derechos a todos los interlocutores y se respetan normas morales básicas (Apel, 1999c: 358-435). De esta forma, el principio de una comunidad *a priori* de comunicación adquiere un significado fundamentalmente práctico y se convierte en un principio de fundamentación de la ética en la era de la cientificidad. Según Apel, el principio *a priori* de la argumentación contiene no sólo la exigencia de justificar todas las afirmaciones científicas, sino también todas las exigencias humanas. Quien argumenta reconoce implícitamente todas las posibles exigencias procedentes de todos los miembros de la comunidad de comunicación, que son justificables mediante argumentos racionales. De este modo, también está obligado a reconocer todas las

necesidades humanas, en la medida en que se podrían plantear como exigencias racionales a los demás hombres. Las necesidades humanas, en tanto pueden concebirse como exigencias comunicables interpersonalmente (*interpersonal kommunizierbare Ansprüche*), son éticamente relevantes y deben ser tenidas en cuenta por todos los miembros de una comunidad ideal de comunicación (Apel, 1999c, 424-425).

La segunda coincidencia entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel puede encontrarse en la consecuente aplicación de un método reflexivo. El carácter reflexivo de la filosofía fichteana resulta evidente desde un primer momento y existe abundante bibliografía especializada sobre el tema (Janke 1970; Stolzenberg, 1997: 307-322; Metz, 2003: 69-99; Thomas-Fogiel, 2004). La dimensión reflexiva de la filosofía fichteana se observa también con mucha claridad al comienzo de su *GWL* de 1794/95, donde Fichte se propone el objetivo de alcanzar un principio absoluto e incondicionado de todo saber humano. Como fundamento trascendental de todo saber, este principio no puede encontrarse entre los hechos determinados de nuestra conciencia empírica, sino que debería descubrirse a través de un procedimiento reflexivo. En el contexto de la investigación trascendental, todo contenido fáctico de la conciencia tiene que considerarse como un hecho empírico. Únicamente cuando reflexionamos sobre la validez de ese contenido de la conciencia, descubrimos la auto-posición del Yo como su condición trascendental (Fichte *GA I/2*, 255). Fichte describe nuevamente este procedimiento reflexivo en su *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1797. La investigación del idealismo trascendental, explica Fichte, consiste en una permanente reflexión sobre las condiciones de posibilidad de nuestros actos reales de pensamiento (Fichte, *GA I/4*, 204-205).

Por su parte, la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel también se apoya en un procedimiento reflexivo. Apel sostiene que el procedimiento de fundamentación filosófica no puede comprenderse como una simple deducción lógica en el marco de un sistema axiomático. En realidad, la fundamentación filosófica debe operar como una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación. Cuando comprobamos que un principio no puede ser fundamentado de manera deductiva en la investigación filosófica, porque ese principio funciona efectivamente como una condición de posibilidad de toda argumentación, no nos enfrentamos a una aporía del método lógico-deductivo, sino a un auténtico conocimiento filosófico proporcionado por la reflexión trascendental. Según Apel, la reflexión trascendental tiene un valor heurístico decisivo y específico como método filosófico. El saber auto-reflexivo del sujeto pragmático-trascendental de la argumentación se manifiesta incluso con mayor claridad ante la imposibilidad de objetivar las condiciones subjetivas de posibilidad de la argumentación en un modelo sintáctico-semántico del lenguaje (Apel, 1999c: 406-407).

Según la anterior comparación, también puede establecerse una relación de semejanza entre la doctrina fichteana de la intuición intelectual (*intellektuelle Anschauung*) y la teoría pragmático-trascendental del denominado saber de la acción (*Handlungswissen*) performativo. Un conocimiento reflexivo requiere necesariamente una instancia de auto-comprensión de la propia actividad. Si el sujeto nunca pudiese captar de manera directa su propia actividad, su procedimiento de reflexión se prolongaría infinitamente y nunca llegaría a conocer nada sobre sus propias acciones. Según Audun Øfsti, esta singularidad del conocimiento reflexivo demuestra la enorme actualidad del pensamiento de Fichte en

el marco de la discusión filosófica contemporánea. Más específicamente, Øfsti sostiene que el concepto de un saber performativo de la acción utilizado por la pragmática trascendental contemporánea puede ser comprendido como una nueva versión derivada de los conceptos fichteanos de «acción-hecho» (*Thathandlung*) y de intuición intelectual (Øfsti, 1994: 80). En su *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* de 1797, Fichte define la intuición intelectual como el saber inmediato que el sujeto tiene de su propia actividad (Fichte, GA I/4, 216-217). Este saber inmediato de la intuición intelectual está presente en la acción del sujeto, aunque no sea manifestado de manera explícita. En el contexto de la pragmática trascendental, parece ocurrir algo similar con el concepto del saber performativo de la acción. La dimensión performativa es un aspecto fundamental del discurso, que ha sido descubierto por la transformación pragmático-lingüística de la filosofía contemporánea. Todo acto de habla contiene una doble estructura, en la que puede distinguirse una parte proposicional y una parte performativa (Habermas, 1981). La parte proposicional contiene la dimensión locucionaria del acto de habla y la referencia explícita al objeto del discurso. La parte performativa contiene la fuerza ilocucionaria del discurso y se refiere (muchas veces de manera implícita) a las propias características del acto de habla. El concepto de saber performativo implica entonces que el actuante sabe lo que hace y posee un saber de su acción, aunque su acción no esté acompañada por una articulación verbal explícita de ese saber. En principio, este concepto del saber performativo de la acción parece derivarse de la teoría fichteana de una intuición intelectual (Øfsti, 1994: 69-70).

Otra cuestión que permite trazar un paralelo entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental es la necesidad de un reconocimiento intersubjetivo de la racionalidad de las acciones humanas. En la filosofía de Fichte, se afirma que la actividad del Yo debe auto-determinarse y auto-limitarse. Esta auto-limitación se inicia a partir de un choque (*Anstoß*) originario con una realidad exterior al sujeto. En principio, es cierto que esa realidad no es incorporada al sistema de la *Wissenschaftslehre* (WL), excepto bajo el concepto general de un No-Yo (*Nicht-Ich*). Fichte se refiere inicialmente a esta realidad como algo que se opone al Yo (Fichte GA I/2, 411). Sin embargo, puede inferirse que este No-Yo comprende igualmente la realidad material del mundo exterior y la existencia fáctica de otros seres racionales en el entorno social. Todo sujeto se relaciona entonces con un mundo natural y con un mundo humano bajo la forma de un No-Yo. La referencia al No-Yo como un sujeto humano aparece una sola vez de manera explícita en la GWL de 1794/95. En una célebre sentencia, Fichte afirma que no hay Yo sin un Tú y tampoco Tú sin un Yo (Fichte GA I/2, 337). Fichte parece admitir entonces que la relación entre Yo y No-Yo contiene también el ámbito de las relaciones intersubjetivas. En este ámbito de intersubjetividad, el sentido de las relaciones entre el Yo y el No-Yo se modifica substancialmente. En las relaciones entre seres racionales, ya no deben prevalecer puramente las leyes de la naturaleza, sino más bien las leyes de la libertad. Aunque se puedan comprender en una relación de mediación con el mundo natural, estas leyes implican deberes y derechos que pertenecen esencialmente a los seres racionales.

Esta dimensión de la intersubjetividad se puede encontrar en diversos escritos del período de Jena (1794-1799), tales como *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* de 1794 o *Das System der Sittenlehre* de 1798. Sin embargo, Fichte se ocupa de ofrecer

una determinación todavía más precisa sobre los fundamentos trascendentales de la relación intersubjetiva en su *Grundlage des Naturrechts* (GNR) de 1796/97. A través de una deducción trascendental, Fichte demuestra allí que el concepto puro del derecho presupone en todo momento el reconocimiento de la intersubjetividad. En cada una de mis acciones individuales, el concepto de derecho me obliga a reconocer al otro como un ser racional y libre, pero el otro también está obligado a reconocerme a mí como un ser semejante. Por ese motivo, Fichte afirma que el concepto de individualidad es un concepto recíproco (*Wechselbegriff*). El pensamiento de mi propia individualidad está condicionado recíprocamente por el pensamiento de la individualidad del otro. El pensamiento de mi propia individualidad nunca es únicamente mío, sino «mío y suyo, suyo y mío» (Fichte, GA I/3, 354). Por medio del concepto de derecho, se determina al mismo tiempo una individualidad y una comunidad. La legalidad jurídica no sólo tiene una validez subjetiva, sino también intersubjetiva. En ese sentido, el principio de derecho no sólo es válido para mí, sino para todo posible miembro de una comunidad de seres racionales (Fichte, GA I/3, 354).

El reconocimiento de la validez intersubjetiva de las acciones humanas también constituye un aspecto indispensable de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. Después de la transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental, el reconocimiento recíproco de los seres racionales se transforma, más específicamente, en el reconocimiento recíproco de todos los posibles interlocutores en el contexto de una comunidad ideal de comunicación. Según Apel, todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, en tanto se comportan como interlocutores virtuales a través de cada una de sus acciones y expresiones. En principio, la justificación de un argumento no puede prescindir de ningún interlocutor y de ninguna de sus posibles contribuciones. Para encontrar una solución a un problema (teórico o práctico) ya no resulta suficiente el uso lógicamente correcto de un entendimiento individual, sino además el reconocimiento recíproco de todas las personas como miembros de una comunidad de argumentación (Apel, 1999c: 400-401).

Finalmente, la posibilidad de una fundamentación última puede considerarse también una coincidencia básica entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel. Frente al conocimiento hipotético-deductivo de las ciencias empíricas, la filosofía debe alcanzar un conocimiento de las condiciones absolutas e irrebasables de todo saber. Fichte ofrece una explicación detallada de este intento de fundamentación última de la filosofía en su *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre* de 1794. Según Fichte, al igual que todas las demás ciencias, la filosofía debe ser una ciencia sistemática, en donde todas las proposiciones se encuentren fundamentadas a partir de un primer principio. Pero, a pesar de esta característica común, la filosofía no es una ciencia como cualquier otra. A la filosofía le corresponde la tarea específica de determinar si la totalidad de nuestro saber puede tener una organización sistemática y un fundamento único. La reflexión filosófica tiene que fundamentar de forma sistemática todas las demás ciencias posibles. El principio fundamental de todo saber no puede ser demostrado por ninguna ciencia particular o por una ciencia superior. Esto significa sencillamente que este principio no puede ser derivado de manera empírica, pero tampoco de manera lógico-deductiva a partir de un principio más general. En realidad, ese principio es el presupuesto necesario de toda proposición y de todo saber en general. El primer principio de la filosofía, entonces, no puede ser negado ni

refutado por ninguna otra ciencia, sino que todas lo presuponen de manera necesaria. De este modo, Fichte considera que la filosofía no sólo tiene que ser comprendida como una ciencia, sino que además ella debe contener el fundamento último de todas las restantes ciencias particulares. Su principio fundamental, e indirectamente el principio fundamental de todas las demás ciencias, no es susceptible de ulterior demostración, sino que debe ser un principio evidente en sí mismo y por sí mismo (Fichte, GA I/2, 120).

El intento de una fundamentación última de la filosofía también puede encontrarse en la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. Sin embargo, a diferencia de la filosofía trascendental clásica, la propuesta de Apel no pretende alcanzar una fundamentación última a partir de la reflexión trascendental sobre la unidad de la auto-conciencia o sobre la unidad de la conciencia del objeto.<sup>2</sup> El punto de aplicación de la reflexión pragmático-trascendental se encuentra, en cambio, en la unidad intersubjetiva de la interpretación, como instancia decisiva para la comprensión del sentido y el consenso de la verdad. Si la argumentación puede tener algún sentido, es necesario alcanzar esta unidad de interpretación en una comunidad ilimitada de comunicación. En esta medida, la propuesta de Apel debe entenderse como una transformación de la filosofía trascendental a partir de una *crítica del sentido*. Después de esta transformación, la filosofía tiene que alcanzar su fundamentación última en las condiciones irrebasables del discurso y la argumentación (Apel, 1999c: 411). Según Apel, esta posibilidad de una fundamentación última se rechaza frecuentemente en el contexto de la discusión filosófica contemporánea, debido a una abstracción de la dimensión pragmática del discurso. El problema de la fundamentación última no se reduce a un problema sintáctico o semántico de presupuestos lógicos. La fundamentación última sólo puede obtenerse a través de una reflexión sobre los presupuestos pragmáticos del discurso. Por el contrario, cuando prescindimos de la dimensión pragmática de los signos, desaparece el sujeto humano de la argumentación junto con toda posible reflexión trascendental sobre los presupuestos necesarios del acto de habla. De esta forma, la discusión filosófica contemporánea pretende resolver el problema de la fundamentación filosófica a través de la construcción artificial de una infinita jerarquía de meta-lenguajes y, en consecuencia, descuida la competencia reflexiva del hombre como sujeto de argumentación. Apel sostiene en cambio que la tarea de la fundamentación filosófica debe consistir principalmente en una reconstrucción exhaustiva de las condiciones pragmáticas necesarias para toda argumentación humana. La fundamentación última de la filosofía es posible sobre la base de una reflexión sobre los presupuestos pragmáticos del discurso (Apel, 1999c: 406).

2 Aunque Apel atribuye un solipsismo metodológico a la filosofía trascendental clásica, no puede interpretarse este solipsismo en un sentido estricto. En el caso particular de la filosofía de Fichte, el Yo puro no puede identificarse meramente con el individuo, sino que contiene también las posibles relaciones entre el individuo y la comunidad. En una carta a Jacobi del 30 de agosto de 1795, Fichte afirma que su Yo absoluto no es el individuo, a pesar de que algunos filósofos y cortesanos (*Höflinge*) le atribuyen la doctrina del egoísmo práctico (*praktischen Egoismus*). En realidad, el individuo debe ser deducido a partir del Yo absoluto. Un ser finito sólo se puede pensar a sí mismo como un ser sensible en una esfera compartida por otros seres sensibles. Sobre una parte de esos seres sensibles tiene causalidad (*Kausalität*). Con la otra parte, se encuentra en una relación de intercambio recíproco (*Wechselwirkung*). Tan pronto como nos consideramos a nosotros mismos en la vida (no sólo en la poesía o en la filosofía), nos ubicamos precisamente en este punto de vista práctico de la reflexión (Fichte, GA III/2, 392).

## 2. La función del lenguaje en la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental

El análisis comparativo realizado en la sección anterior permite exhibir algunas notables coincidencias entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea. Ambos proyectos filosóficos mantienen una posición semejante con respecto al primado de la razón práctica y la necesidad del reconocimiento intersubjetivo entre agentes racionales. Por otra parte, Fichte y Apel también afirman la necesidad de una fundamentación última de la filosofía. En ambos autores, encontramos una coherente defensa del método reflexivo en el ámbito de la filosofía y una aplicación consecuente de ese método en el desarrollo de la investigación filosófica. Todas estas coincidencias proporcionan ciertamente buenas razones para sostener un vínculo profundo entre el idealismo trascendental de Fichte y la pragmática trascendental de Apel. Sin embargo, la comparación no puede ser llevada hasta sus últimas consecuencias, sino que encuentra su límite en los presupuestos del denominado giro lingüístico de la filosofía contemporánea. En la presente sección, intento mostrar que la principal diferencia reside, más exactamente, en la función asignada al lenguaje por ambos autores en el marco de la investigación filosófica.

Indudablemente, el pensamiento de Fichte puede inscribirse en el marco paradigmático de una filosofía de la conciencia. Dentro de este paradigma, la función asignada al lenguaje es muy restringida. En su célebre ensayo *Von der Sprachfähigkeit und dem Ursprunge der Sprache* de 1795, Fichte define el lenguaje como la expresión de nuestro pensamiento a través de signos arbitrarios (Fichte, GA I/3, 97). En el ejercicio de la capacidad lingüística, la principal finalidad del sujeto debe consistir en expresar a otros su pensamiento. Por ejemplo, cuando alguien come, no posee necesariamente la intención de comunicar a otros que tiene hambre, aun cuando los demás puedan inferirlo a partir de la observación de su comportamiento. En cambio, la actividad lingüística presupone una voluntad determinada hacia el fin específico de la comunicación. Según Fichte, un uso involuntario (*unwillkürlicher Gebrauch*) del lenguaje implicaría una contradicción interna (Fichte, GA I/3, 98). De este modo, Fichte traza una nítida distinción entre lenguaje y pensamiento. El «lenguaje» (*Sprache*) es solamente la tarea específica de comunicar a otros el pensamiento por medio de signos audibles o visibles. En cambio, el pensamiento es una actividad intelectual que puede desarrollarse sin necesidad de recurrir a signos lingüísticos. Según Fichte, algunos intelectuales de su época le han concedido una importancia excesiva al lenguaje, como si no fuera posible pensar sin el auxilio de palabras o de signos. En efecto, el objetivo de su ensayo no es demostrar que el hombre no pueda pensar sin lenguaje y que no pueda tener conceptos generales abstractos sin lenguaje. Fichte afirma claramente que esto es posible por medio de la facultad de la imaginación (Fichte, GA I/3, 103). En este punto, Fichte manifiesta una clara oposición frente a la perspectiva adoptada por Hamann frente al lenguaje en su *Metakritik über den Purismus der Vernunft*. Por todos los medios, Fichte evita subordinar la razón al uso del lenguaje. Aunque Fichte admite que el lenguaje es un instrumento indispensable para expresar el pensamiento, se resiste a admitir una primacía de la capacidad lingüística sobre la razón, así como también una posible identificación entre ambas. Desde la perspectiva de Fichte, alguien puede pensar y comportarse como un ser racional, aun cuando no ejerza efectivamente su facultad lingüística (Surber, 1996: 37).

Esta comprensión del lenguaje por parte de Fichte no se modifica substancialmente en sus escritos posteriores del período de Jena (1794-1799) o del período de Berlín (1800-1814). En los escritos *Logik and Metaphysik: nach Platners philosophischen Aphorismen* de 1796/97, también encontramos explicaciones teóricas sobre el origen del lenguaje humano y de las palabras. Allí incluso afirma Fichte que la interacción por medio de signos lingüísticos es una condición de la vida humana: el hombre no existe nunca aislado (*isolirt*), sino que vive en comunidad (Fichte, GA IV/3, 116). En su *Rede an die deutsche Nation* (1808), Fichte parece ofrecer nuevas consideraciones sobre la facultad lingüística del hombre. A pesar de todo, puede decirse que su teoría fundamental se mantiene intacta. En ambos escritos, Fichte sigue atribuyendo al lenguaje la función básica de expresar el pensamiento o de designar un concepto. La comunicación de conceptos sólo puede ser efectuada por medio de signos lingüísticos, dice Fichte, porque no es posible una influencia inmediata (*unmittelbare Einwirkung*) entre los seres racionales (Fichte, GA IV/3, 115). Según Fichte, además, toda la historia de un pueblo puede reconstruirse a partir del concepto y su expresión simbólica en el lenguaje. De este modo, Fichte atribuye al lenguaje una influencia decisiva sobre los pensamientos y las acciones humanas. El lenguaje acompaña al individuo en su pensamiento y en su voluntad, estimulando su actividad o poniéndole límites muy precisos (Fichte, GA I/10, 155). En cierto sentido, Fichte parece invertir aquí la relación entre pensamiento y lenguaje que generalmente puede observarse en el contexto de una filosofía de la conciencia. Sin embargo, no resultaría legítimo sostener que la WL anticipa de este modo los posteriores resultados del giro lingüístico de la filosofía contemporánea. En realidad, Fichte nunca propone un análisis filosófico de los componentes sintácticos, semánticos o pragmáticos de la argumentación o de los actos de habla en general. Incluso la función metodológica del lenguaje en el contexto de la investigación filosófica resulta ignorada por completo. En lugar de incorporar sus reflexiones sobre el lenguaje a la formulación explícita de un criterio metodológico (como sucede en las propuestas de la filosofía contemporánea), Fichte las incluye en su doctrina sobre la espiritualidad viviente de Dios. Según Fichte, el vínculo de un pueblo con Dios, que es la fuente de toda vida espiritual, sólo es posible a través del desarrollo de ese lenguaje viviente (Fichte, GA I/10, 157-158). En definitiva, estas nuevas consideraciones que Fichte introduce en sus escritos del período de Berlín no contribuyen a modificar substancialmente su primera interpretación sobre el fenómeno del lenguaje humano. Fichte no deja de concebir el lenguaje como un posible objeto de conocimiento entre otros y nunca lo incorpora a la WL como una condición indispensable de la propia reflexión filosófica. Más específicamente, Fichte nunca desarrolla una teoría explícita sobre los *presupuestos lingüísticos* del saber filosófico. En la exposición sistemática de su WL, el lenguaje se convierte en objeto de una deducción trascendental, pero nunca en una condición de posibilidad del propio procedimiento deductivo.

Por su parte, el proyecto de la pragmática trascendental afirma la necesidad de una transformación de la filosofía moderna de la conciencia y su particular enfoque sobre los problemas teóricos. La filosofía no puede ocuparse únicamente de la actividad de la conciencia y desconocer la dimensión lingüística de los problemas que intenta resolver. Como parte del paradigma de la conciencia, la filosofía trascendental clásica tiene que ser transformada. Sin embargo, Apel piensa que no es suficiente reemplazar el análisis de la conciencia por el análisis del lenguaje, tal como ocurre en la actual lógica de la ciencia.

La formulación de una *sintaxis lógica* y de una *semántica* de los lenguajes científicos no alcanza para explicar la validez intersubjetiva de la ciencia. El análisis del lenguaje tiene que incorporar consecuentemente la dimensión pragmática de la interpretación humana de los signos, como condición de posibilidad y de validez de los enunciados científicos (Apel, 1999d: 157-159). De manera más específica, puede decirse entonces que la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel asume la tarea de operar una transformación *pragmático-lingüística* de la filosofía trascendental.

La importancia de esta transformación pragmática de la filosofía trascendental propuesta por Apel se advierte fundamentalmente a partir de la reflexión sobre la dimensión performativa de las acciones lingüísticas que componen una argumentación. La pretensión de validez implícita en la dimensión performativa de un acto de habla nunca se encuentra dirigida a una persona individual o a un grupo limitado de personas, sino a todo posible miembro de una comunidad ilimitada de comunicación. Según Apel, no es posible comprender un argumento, si prescindimos de esta dimensión pragmática. Las pretensiones de sentido y de validez de un argumento sólo pueden decidirse en el marco del diálogo interpersonal. Por esa razón, no podemos ni siquiera comprobar la validez lógica de los pensamientos individuales, sin presuponer una comunidad de interlocutores capaces de alcanzar un acuerdo intersubjetivo. Un sujeto aislado no puede seguir una regla y decidir cuál es la validez de su pensamiento en el ámbito de un lenguaje privado. La validez del pensamiento solitario depende necesariamente de la justificación de enunciados lingüísticos en un diálogo argumentativo (Apel 1999c: 399). De esta forma, Apel considera que es necesario superar el solipsismo metódico de la filosofía moderna e investigar las condiciones de sentido y de validez intersubjetiva de las acciones humanas en el contexto dialógico de una comunidad a priori de comunicación.

Como puede observarse, la pragmática trascendental contemporánea atribuye una función decisiva al lenguaje y a la acción comunicativa. Desde la perspectiva de Karl-Otto Apel, el lenguaje no sólo es un objeto tematizado por la reflexión filosófica, sino además el *medium* en el cual se desarrolla esa reflexión. Por un lado, es fácil advertir que la filosofía contemporánea ya no se ocupa esencialmente de la conciencia, sino del lenguaje. Pero, además, esta circunstancia no la convierte simplemente en una filosofía que adopta el lenguaje como un objeto posible de conocimiento. La filosofía contemporánea del lenguaje cumple ahora la misma función que la moderna crítica del conocimiento. Esto significa, más específicamente, que la filosofía del lenguaje no es simplemente una tematización del lenguaje como un posible objeto de conocimiento entre otros, sino que ella misma se convierte en una reflexión sobre las *condiciones lingüísticas* de posibilidad del conocimiento. El problema de la pretensión de verdad ya no puede resolverse a partir de la evidencia o de la certeza de una conciencia individual, sino a partir de una formación intersubjetiva y argumentativa de consenso (Apel, 1999e: 311-312).

Esta posición es compartida por Wolfgang Kuhlmann, quien explica que el giro lingüístico transforma el análisis filosófico del lenguaje en el paradigma predominante para la filosofía del siglo XX. Antes del giro lingüístico, el lenguaje sólo funcionaba como un objeto de conocimiento. Luego del giro lingüístico, la filosofía empieza a comprender el lenguaje como un presupuesto decisivo del conocimiento. Esto significa básicamente que, a través del giro lingüístico, la filosofía del lenguaje se transforma en *philosophia prima*. De este modo, la pregunta por las condiciones de posibilidad del conocimiento se convierte en

la pregunta por las condiciones de posibilidad de enunciados sobre el mundo válidos intersubjetivamente. La instancia última y decisiva para la resolución del problema filosófico sobre la validez del conocimiento ya no puede encontrarse en la evidencia subjetiva de una conciencia individual, sino en la formación argumentativa de consenso por parte de una comunidad de investigadores (Kuhlmann, 1985: 15-16).

Queda claro que esta nueva comprensión del lenguaje y de la interacción comunicativa como una instancia decisiva para la resolución de los problemas filosóficos no está presente en la filosofía de Fichte. La comparación entre la filosofía trascendental de Fichte y la pragmática trascendental de Apel encuentra en el giro lingüístico un punto de disyunción que impide la total identificación entre ambas perspectivas filosóficas. Desde el enfoque de la pragmática trascendental contemporánea, se ha señalado permanentemente la necesidad de una transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental clásica. En ese sentido, también la filosofía de Fichte exige una reformulación, que permita otorgarle al lenguaje una función indispensable en el contexto de la reflexión y de la fundamentación filosófica. Frente a las teorías contemporáneas de la acción comunicativa, la comprensión fichteana del lenguaje presenta aún numerosas limitaciones.

Algunas de estas limitaciones han sido ya oportunamente señaladas desde la perspectiva de la pragmática trascendental. Alberto Damiani, por ejemplo, sostiene que la comprensión pragmático-trascendental de una comunidad a priori de comunicación, como una instancia decisiva para la reflexión filosófica, representa una notable ventaja frente al modelo de la filosofía trascendental clásica. Aunque Damiani reconoce ciertas similitudes entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel, afirma del mismo modo la necesidad de establecer las respectivas diferencias para comprender adecuadamente la necesidad de una transformación pragmático-lingüística de la filosofía. Según Damiani, tiene que admitirse un avance de la pragmática trascendental frente a la filosofía de Fichte. A diferencia de lo que ocurre con la WL de Fichte, la pragmática trascendental permite una clara formulación de aquellos criterios lingüísticos que prueban el carácter irrebalsable de los presupuestos de la argumentación (a saber, aquellos presupuestos que no pueden negarse sin auto-contradicción performativa y que no pueden demostrarse sin caer en una *petitio principii*). En cambio, la filosofía trascendental fichteana no proporciona las herramientas adecuadas para reconocer claramente una contradicción entre lo afirmado en el nivel proposicional y el presupuesto de esta afirmación dentro del nivel performativo del discurso (Damiani, 2009: 75-76).

La insuficiencia del análisis de la conciencia y la necesidad de una transformación pragmático-lingüística de la filosofía trascendental de Fichte también puede encontrarse en la interpretación de Audun Øfsti sobre la doctrina de la intuición intelectual. Aunque la pragmática trascendental puede adoptar en una primera instancia el concepto fichteano de intuición intelectual e identificarlo con el saber performativo de la acción, tiene luego que completarlo y perfeccionarlo de acuerdo con su correspondiente transformación pragmático-lingüística. Según Øfsti, el saber de la acción no está completo, si el sujeto no es capaz de comprenderlo y luego formularlo de manera explícita en términos lingüísticos. Es decir, el saber performativo de la acción debe permitir virtualmente al actuante ofrecer una descripción verbal y explícita de sus propias acciones. Una acción intencional requiere un saber performativo que no sólo pueda comprenderse implícitamente como un saber cómo (*know*

*how*), sino que también sea susceptible de convertirse explícitamente en un saber qué (*know that*). En definitiva, el simple saber inmediato y auto-consciente de la intuición intelectual fichteana resulta insuficiente para comprender la propia actividad del sujeto. Para que un sujeto pueda comprender el sentido de sus propias acciones y saber exactamente lo que hace, el saber performativo tiene que poder articularse de manera lingüística (Øfsti, 1994:78).<sup>3</sup>

## Conclusiones

El análisis realizado en las secciones anteriores muestra que la comparación entre la filosofía trascendental de Fichte y la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel permite establecer algunas coincidencias, pero impide la plena identificación entre ambas perspectivas filosóficas. Es cierto que las coincidencias son notables. Del mismo modo que la WL de Fichte, la pragmática trascendental contemporánea permite descubrir los presupuestos ético-normativos del saber. La validez objetiva del conocimiento teórico se fundamenta finalmente en la validez intersubjetiva de normas éticas. Además, puede decirse que la pragmática trascendental adopta un concepto activo y reflexivo del saber, que ya estaba presente en la filosofía de Fichte. Esta coincidencia se expresa también en el concepto pragmático de un saber performativo de la acción, que aún parece conservar algunos elementos característicos de la doctrina fichteana de la intuición intelectual. Por otra parte, no puede negarse que Fichte afirma la necesidad de un reconocimiento intersubjetivo de la validez de las acciones humanas y ofrece una justificación racional de ese reconocimiento, particularmente en su filosofía del derecho. Esa misma necesidad de un reconocimiento intersubjetivo de las acciones humanas se fundamenta luego en el contexto de la pragmática trascendental, según el criterio de una comunidad a priori de comunicación. Finalmente, también la pretensión de una fundamentación última puede considerarse una coincidencia básica entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental de Apel. Frente al conocimiento hipotético-deductivo de las ciencias empíricas, la filosofía debe alcanzar un conocimiento de las condiciones absolutas e irrebables de todo saber. La auto-posición de un Yo absoluto, como principio fundamental de la WL, no puede ser negada ni refutada por ninguna otra ciencia, sino que todas la presuponen de manera necesaria. Esta pretensión de una fundamentación última de

- 3 Conforme a esta característica esencial del saber performativo, Øfsti sostiene que todo acto de habla contiene una “doble estructura doble” (*doppelte Doppelstruktur*). Como he indicado más arriba, todo acto de habla contiene en principio una estructura doble, en la que puede distinguirse una parte proposicional y una parte performativa. Ahora bien, Øfsti considera que un acto de habla completo requiere aún una segunda doble estructura que pertenece al saber performativo de la acción. De esta manera, en el saber performativo pueden distinguirse a su vez una primera dimensión, que contiene la comprensión implícita de la propia acción, y una segunda dimensión, que contiene una reconstrucción o descripción explícita de esa misma acción. Estas dos partes del saber performativo implican el uso de un verbo referido a la acción correspondiente, aunque conjugado en ambos casos de manera distinta. En la primera dimensión del saber performativo, el verbo se conjuga siempre en primera persona singular del indicativo (por ejemplo: yo afirmo que X). En la segunda dimensión del saber performativo, el mismo verbo tiene que conjugarse en otra persona o en otro tiempo (por ejemplo: él afirmó que X, o yo afirmé que X). Según Øfsti, puede decirse entonces que una acción lingüística completa no sólo supone que el hablante domina los verbos correspondientes en la primera persona del presente, de tal manera que puede realizar distintas acciones en un determinado juego de lenguaje (como hacer una promesa, realizar una apuesta, emitir una orden, etc.), sino que también tiene que conocer las conjugaciones (*Abwandlungen*) de esos verbos en otras personas y tiempos (Øfsti, 1994:72).

la filosofía también puede encontrarse en la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel. De acuerdo con su correspondiente transformación pragmático-lingüística, la filosofía tiene que alcanzar su fundamentación última sobre la base de una reflexión sobre las condiciones irrebasables del discurso y la argumentación.

Sin embargo, la comparación no puede extenderse más allá de estas coincidencias. Entre la filosofía de Fichte y la pragmática trascendental contemporánea existe una diferencia esencial con respecto a la función metodológica que cumple el lenguaje en el contexto de la investigación filosófica. Fichte sólo asigna al lenguaje un lugar secundario en su sistema de la WL y únicamente lo comprende como una herramienta para la expresión del pensamiento consciente del sujeto. Puede decirse entonces que la comparación con la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel no favorece una adecuada reconstrucción de los presupuestos metodológicos de la filosofía fichteana. En el desarrollo de su deducción trascendental, Fichte aplica el procedimiento reflexivo a un acto subjetivo de pensamiento consciente y no a una acción comunicativa. Es cierto que todas las acciones trascendentales del Yo pueden referirse implícitamente a un saber performativo sobre los enunciados proposicionales, pero Fichte no analiza explícitamente este saber performativo en términos lingüísticos. En otras palabras, Fichte nunca desarrolla una teoría explícita sobre los *presupuestos lingüísticos* del saber filosófico, ni formula un criterio metodológico basado en el lenguaje. Por el contrario, Fichte parece comprender el lenguaje como un obstáculo inevitable para la verdadera comprensión de las leyes de la razón. De esta manera, la comparación entre la filosofía trascendental de Fichte y la pragmática trascendental de Apel encuentra en el giro lingüístico un punto de disyunción que impide una legítima identificación entre ambas propuestas filosóficas.

## Bibliografía

- Apel K.O. (1996): "The Challenge of a Totalizing Critique of Reason and the Program of a Philosophical Theory of Rationality Types, en Apel, K.O.: *Selected Essays*, II, Eduardo Mendieta (ed.), New Jersey: Humanity Press, pp. 250-274.
- Apel, K.O. (1999a): "Wissenschaft als Emanzipation? Eine kritische Würdigung der Wissenschaftskonzeption der »Kritischen Theorie«", en Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 128-154.
- Apel, K.O. (1999b): "Die Kommunikationsgemeinschaft als transzendente Voraussetzung der Socialwissenschaften", en Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 220-263.
- Apel, K.O. (1999c): "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik. Zum Problem einer rationalen Begründung der Ethik im Zeitalter der Wissenschaft", en Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 358-435.
- Apel, K.O. (1999d): "Von Kant zu Peirce: Die semiotische Transformation der Transzendentalen Logik", en Apel, K. O.: *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 157-177.
- Apel, K.O. (1999e): "Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion. Zur Gegenwartssituation der Sprachphilosophie", en Apel, K.O.: *Transformation der Philosophie*, Band II, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 311-329.

- Bertinetto, A. (2007): “Die transzendente Argumentation in der transzendente Logik Fichtes”, en *Fichte-Studien*, 31, pp. 255-265.
- Damiani, A. (2009): *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg-München: Alber Philosophie.
- Fichte, J. G. (1962, ss.): *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth, H. Jacob., y Gliwitzky, H. (eds.), Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, [En cada referencia a los textos pertenecientes a esta edición de las obras completas se utiliza la abreviatura GA, seguida por el número de serie, el número de volumen y la paginación correspondiente].
- Gerten, M. (1997): “Fichtes Wissenschaftslehre vor der aktuellen Diskussion um die Letztbegründung”, en *Fichte-Studien*, 13, pp. 173-189.
- Habermas, J. (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns*, Band I, Frankfurt: Suhrkamp.
- Hösle, V. (1986): “Die Transzendentalpragmatik als Fichteanismus der Intersubjektivität”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 40, pp. 235-252.
- Janke, W. (1970): *Sein und Reflexion. Grundlagen der kritischen Vernunft*, Berlín: Walter de Gruyter.
- Kuhlmann, W. (1985): *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg-München: Verlag Karl Alber.
- Metz, W. (2003): “Die produktive Reflexion als Prinzip des wirklichen Bewußtseins”, en *Fichte-Studien*, 20, pp. 69-99.
- Lütterfelds, W. (1989): *Fichte und Wittgenstein. Der thetische Satz*, Stuttgart: Klett-Clotta.
- Øfsti, A. (1994): *Abwandlungen. Essays zur Sprachphilosophie und Wissenschaftstheorie*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Stolzenberg, J. (1997): “Absolutes Wissen und Sein Zu Fichtes Wissenschaftslehre von 1801/02”, en *Fichte-Studien*, 12, pp. 307-322.
- Surber, J.P. (1996) *Language and German Idealism: Fichte's Linguistic Philosophy*, New Jersey. Humanity Press.
- Thomas-Fogiel, I. (2003): “Fichte et l'actuelle querelle des arguments transcendants”, en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 4, pp. 489-511.
- Thomas-Fogiel, I. (2004): *Reflexion et Argumentation*, Paris.

## La centralidad ética del discurso: Un examen pragmático trascendental

### The ethical centrality of discourse. A transcendental-pragmatic inquiry

ALBERTO MARIO DAMIANI\*

**Resumen:** El objetivo del presente trabajo es explicar la relación entre las nociones de discurso y acción en un marco pragmático trascendental. El trabajo comienza con una presentación de la primera noción y de la idea de pretensión de validez. Luego son examinadas algunas objeciones a la justificación última de la ética, formulada por Apel. La conclusión es que es posible una respuesta a esas objeciones mediante la diferenciación entre dos niveles de la relación entre discurso y acción: un nivel fáctico y uno trascendental.

**Palabras clave:** Apel, discurso, acción, ética, trascendental.

**Abstract:** The aim of this paper is to explain the relation between the notions of discourse and action in a transcendental-pragmatic frame. The paper begins with a presentation of the first notion and the idea of validity claim. After that, some objections to Apel's ultimate justifications of ethic are examined. The conclusion is that an answer to these objections is possible through the difference between two levels of the relation between discourse and action: a real level and a transcendental one.

**Keywords:** Apel, discourse, action, ethic, transcendental.

### Introducción

En un célebre trabajo de los años setenta, Kart-Otto Apel presenta su novedosa propuesta de solución al problema ético normativo de la fundamentación racional de las normas morales (Apel, 1976). Esa propuesta es formulada en el marco general de una transformación lingüístico-pragmática de la filosofía trascendental de Immanuel Kant. Esta transformación permite descubrir las condiciones a priori de posibilidad del conocimiento y de la moralidad mediante una reflexión sobre la parte performativa de los actos de habla que componen el discurso. Por ello, el desarrollo de esa propuesta, realizado en las siguientes cinco décadas,

---

Recibido: 01/05/2019. Aceptado: 18/09/2019.

\* Profesor Titular de la Universidad de Buenos Aires y de la Universidad Nacional de Rosario. Investigador Principal del CONICET. Autor de: «Pretensiones de validez y mundo social», en: *Topologik. Revista internazionale di scienze filosofiche, pedagogiche e sociali*, n° 24, dic. 2018-abril 2019, pp. 115-123; de «Handlungstheorie vs. Handlungsreflexion in diskurspragmatischer Sicht», en: *Concordia. Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Heft 72, 2017, pp. 3-14 y de numerosos trabajos sobre pragmática trascendental y filosofía política moderna. [damial@filo.uba.ar](mailto:damial@filo.uba.ar)

tiene el nombre de “ética del discurso”. Esta denominación no debería llevar a confusión. No se trata de un examen, meramente lingüístico, de las condiciones normativas que rigen los *actos* realizados por los interlocutores discursivos, sino de una propuesta de fundamentación filosófica de las normas morales que deben regir las *acciones* humanas en general, propuesta que encuentra la clave *central* de esa fundamentación en la noción de discurso.

Esa pretensión de fundamentar racionalmente la obligatoriedad de las normas morales, mediante un examen reflexivo del discurso, recibió una serie de objeciones, basadas en la diferenciación conceptual de dos ámbitos. Por un lado, el ámbito del discurso, en el que los interlocutores se comportan *necesariamente* según ciertas condiciones lógicas, propias de la racionalidad en general. Por otro lado, el ámbito de la moralidad, en el que ciertas normas obligatorias permiten determinar la corrección o incorrección de las acciones humanas (Maliandi, 2015). Parte del predicamento del que gozan estas objeciones se debe, seguramente, a que *parecen* apoyarse en la evidente diferencia entre las nociones de acción libre y discurso racional: mientras la primera debe regirse por normas morales, el segundo se rige forzosamente por reglas lógicas. Estas objeciones han provocado cierto desplazamiento disciplinar. La ética del discurso se proponía resolver el problema ético-normativo de la fundamentación racional de la moralidad, pero estas objeciones parecen concentrarse en una concepción teórica de la acción humana y de su relación con el discurso racional. Todo intento serio de examinar las mencionadas objeciones a la ética del discurso debe, por tanto, hacer un rodeo, por así decir, y adentrarse en algunas cuestiones referentes a la denominada teoría filosófica de la acción.

El objetivo del presente trabajo consiste en aclarar la relación entre las nociones de discurso y acción, desde una perspectiva pragmático-trascendental. Esta aclaración permitirá advertir que las mencionadas objeciones han ignorado la estrecha conexión entre estas nociones, que puede formularse mediante esta tesis: la posibilidad del discurso es una condición del sentido de toda acción humana.

A fin de realizar el objetivo mencionado, comenzaré explicando el significado que la ética del discurso le asigna al término “discurso”. Esta explicación permitirá formular el problema de las razones por las cuales esta teoría ética le atribuye al discurso una función *central* en la determinación del valor moral de las acciones humanas y de las normas que deben regirlas (1). Un *primer* paso para resolver este problema consistirá en detenernos en el examen pragmático universal de las pretensiones de validez elevadas por los actos de habla. Este examen mostrará, por un lado, que el discurso es el único medio por el cual pueden resolverse esas pretensiones y, por el otro, que la posibilidad del discurso es una condición pragmática del sentido de todo acto de habla (2).

A continuación presentaré la solución pragmático-trascendental al problema de la fundamentación racional de la moralidad. Esta solución consiste en la aplicación del denominado argumento de la fundamentación última al principio ético discursivo (3). Luego expondré brevemente las objeciones a esta fundamentación, formuladas por Karl-Heinz Ilting, Albrecht Wellmer y Jürgen Habermas, para mostrar que las mismas presuponen una problemática desconexión entre acción y discurso (4).

El examen crítico de estas objeciones me permitirá dar un *segundo* paso para resolver el mencionado problema de la centralidad del discurso. Este examen me conducirá a distinguir entre dos niveles de comprensión de la relación entre acción y discurso: el nivel fáctico de

una relación sucesiva y un nivel trascendental, que atiende a la condición de posibilidad de esa sucesión, bajo la forma de un *discurso virtual que acompaña* a toda acción. Esta segunda manera de comprender la relación mencionada será aplicada a los distintos tipos de acción humana, diferenciados por Habermas: instrumental, estratégica y comunicativa. Esta aplicación mostrará que el discurso no es sólo un medio para coordinar fácticamente acciones humanas, sino que su posibilidad es una condición del sentido de toda acción en general. Esta manera de concebir el discurso contribuirá a justificar la centralidad que le atribuye la ética del discurso fundamentada de manera pragmático trascendental (5).

## 1. El término “discurso”

El término “discurso” es utilizado con distintos significados tanto en la historia de la filosofía como en las discusiones filosóficas actuales (Böhler/Gronke, 1994). Tradicionalmente el mismo designa, por lo general, un tipo de conocimiento humano racionalmente *mediado*, contrapuesto a la presunta inmediatez de las intuiciones. Durante las últimas décadas del siglo XX pueden diferenciarse, al menos, dos significados filosóficos del término “discurso”. Por un lado, el posestructuralismo francés ha utilizado este término para referirse a un aspecto del poder microfísico ejercido por las instituciones de disciplinamiento y de control sociales (Foucault, 1969, 1980). Por otro lado, la pragmática universal y la pragmática trascendental utilizan este término para designar algo muy distinto y mucho más específico: un diálogo argumentativo tendiente a resolver pretensiones de validez universales. La especificidad de esta acepción puede advertirse si se atiende, en primer lugar, al hecho de que no se refiere ni a un conocimiento mediado en general, ni a un componente ineliminable de las instituciones y las prácticas sociales en general, sino a un tipo muy específico de actividad humana: un diálogo, es decir una interacción lingüística entre dos o más hablantes.

Como es sabido, desde la Antigüedad la filosofía le ha dado al diálogo una especial importancia por varios motivos. En primer lugar, como modo exotérico de exposición de difíciles cuestiones teóricas. Piénsese, por ejemplo, en los diálogos filosóficos escritos por Platón, Galileo, Berkeley, Leibniz, Lessing, Schelling, etc. El diálogo también ha sido considerado como una pieza clave dentro de la tradición hermenéutica del siglo XX, por ejemplo, en la epistemología de la historia de Collingwood (1970: 66) y en la hermenéutica filosófica de Gadamer (1990: 375-384). Sin embargo, la especificidad del significado del término “discurso”, al que me refiero, se hace patente recién cuando se advierte que, si bien todo discurso es un diálogo, no todo diálogo es un discurso, porque un discurso es un diálogo *argumentativo*. Los participantes de este diálogo no intercambian, meramente, expresiones lingüísticas con sentido, sino que mediante ellas alegan *razones* para sostener o rechazar posiciones, cosa que no ocurre primordial ni necesariamente en todo diálogo.

Dicho esto, es necesario, sin embargo, todavía aclarar lo un aspecto de la cuestión. El carácter argumentativo de un diálogo es una condición necesaria, pero no suficiente para determinar si un diálogo es un discurso. Ello se debe a que los argumentos cumplen distintas funciones en la comunicación humana. Por ejemplo, en un debate, los participantes pueden utilizar argumentos para *persuadir a un auditorio particular* sobre las presuntas ventajas de una posición, que el orador defiende por motivos no expresados en sus argumentos, motivos tales como intereses, costumbres, pasiones, prejuicios, creencias, etc. (Perelman, 1958: 36).

En una clase, un profesor puede utilizar argumentos para transmitir a los estudiantes conocimientos ya adquiridos por la comunidad científica. En una sesión psicoanalítica, el psicólogo y el paciente pueden intercambiar argumentos con el fin terapéutico de aliviar o superar el sufrimiento que motiva la consulta. En estos tres casos nos encontramos con diálogos, en los que los interlocutores utilizan argumentos con distintas finalidades. Ninguno de estos casos puede identificarse con un discurso, porque la finalidad prioritaria de los interlocutores de estos ejemplos no es resolver pretensiones de validez.

A fin de establecer claramente la diferencia entre el discurso y los demás tipos de diálogo argumentativo, es necesario destacar tres aspectos característicos del discurso: su punto de partida, su propósito y su procedimiento. El punto de partida imprescindible para que tenga lugar un discurso es la comprensión compartida de un problema del que se ignora la solución. Ello significa, por un lado, que quienes no comparten esa comprensión no pueden contribuir a la solución discursiva de un problema. Por el otro, tampoco puede hacerlo quien cree conocer la solución de antemano. El reconocimiento de la común ignorancia es un requisito que necesariamente cumplen quienes se desempeñan como interlocutores discursivos, porque el discurso es, justamente, el único procedimiento con el que contamos los seres humanos para encontrar racionalmente la solución de un problema teórico o práctico. Quienes participan de ese procedimiento, contribuyen de diversas maneras a la búsqueda de esta solución. En primer lugar, ofreciendo a los demás participantes propuestas de soluciones tentativas. En segundo lugar, alegando argumentos a favor o en contra de las pretensiones de validez que acompañan esa propuesta de solución. En tercer lugar, examinando la validez de los componentes y de la estructura de esos argumentos.

A diferencia de lo que ocurre con otros tipos de diálogos argumentativos, en el discurso los argumentos son presentados con vistas a resolver (*einlösen*) las pretensiones de validez elevadas con las propuestas de solución a los problemas que motivan el discurso. La resolución discursiva de una pretensión de validez debería poder mostrar que una propuesta no sólo es aceptada por quienes participen fácticamente en un discurso, sino que también debería poder ser reconocida como válida por todo posible interesado en la cuestión, es decir, por *todo* interlocutor discursivo. Por ello, se dice que las pretensiones de validez discursivamente resolubles son *universales* (Kettner, 2017)

El comportamiento de los interlocutores discursivos no es arbitrario, sino que se encuentra *constitutivamente* determinado por las reglas del procedimiento discursivo. Por ejemplo, los interlocutores no deben contradecirse, ni afirmar lo que no creen, ni utilizar una expresión con distintos significados, deben justificar sus propuestas mediante razones y determinar su juicio sólo por la fuerza del mejor argumento, pueden problematizar pretensiones de validez aduciendo razones, etc. (Cfr. Alexy, 1996; Damiani 2001, 2016). Estas reglas y otras semejantes son constitutivas del discurso porque lo definen como una actividad humana específica entre otras. Quien no las sigue, no participa del discurso, es decir, no desempeña el rol de interlocutor discursivo.

Por lo dicho hasta aquí, puede advertirse claramente que la ética del discurso, fundamentada de manera pragmático trascendental, le asigna al término “discurso” un significado técnico y muy específico, porque lo utiliza sólo para designar un tipo muy particular de actividad humana, a saber: el diálogo argumentativo tendente a resolver pretensiones de validez universales. La explicación de este significado técnico exige, sin embargo,

formular el siguiente problema. Si el discurso es una actividad humana tan específica y tan distinta de otras actividades humanas, múltiples y diversas, si los seres humanos sólo ocasionalmente desempeñan el rol de interlocutor discursivo, se plantea la pregunta por las razones que justifican asignarle al discurso una función *central* en la determinación del valor moral de *toda* acción humana y de *toda* norma moral que rija acciones humanas en general. La respuesta a esta pregunta debe aclarar, entonces, la conexión entre la especificidad del discurso y la universalidad de la moral.

## 2. Pretensiones de validez

Un primer paso para tratar el problema recién formulado consiste en examinar con más cuidado uno de los componentes de la mencionada definición del término “discurso”, a saber, la noción de pretensión de validez. Para el examen de esta noción, resulta relevante aquí atender al tratamiento que Habermas (1976) hace de ella en su pragmática universal, como un elemento ineliminable de toda expresión lingüística. Para ese tratamiento, Habermas recurre a la teoría de los actos de habla formulada por John Austin (1962) y John Searle (1969). Según esta teoría, mediante los actos de habla, los seres humanos no sólo *dicen* algo, no sólo expresan un significado, sino que también *hacen* algo al decirlo. Ya en la formulación originaria de esta teoría se advierte que estos actos no siempre se encuentran explícitamente formulados en las expresiones lingüísticas, sino que muchas veces permanecen implícitos, tácitos, sobreentendidos por el hablante y el oyente. Sin embargo, en caso de un malentendido, el acto *siempre* puede ser explicitado recurriendo al uso de ciertos verbos, denominados “performativos”, en primera persona del singular del presente del indicativo, diciendo, por ejemplo: “prometo”, “apuesto”, “pregunto”, “afirmo”, “confieso”, etcétera.

En su pragmática universal, Habermas utiliza algunos elementos de esta teoría, para sostener que todo acto de habla posee una “doble estructura”. La misma consiste en dos partes presentes en todo acto de habla: una parte proposicional y otra performativa. La primera contiene el significado semántico del acto y la segunda, su fuerza ilocucionaria. En esta segunda parte, sin embargo, no se encuentra implícito sólo el tipo específico de acto de habla (prometer, preguntar, apostar, afirmar, confesar, etc.), sino también otros elementos, tales como las pretensiones universales de sentido y validez (verdad, justicia y sinceridad), la determinación de la pretensión de validez prioritaria, así como también un conjunto de presupuestos necesarios, es decir irrefutables (*unhintergebar*) e ineliminables. Un examen pragmático trascendental de estos elementos, implícitos en la parte performativa de todos los actos de habla, permite no sólo explicitarlos en cada caso, sino también mostrar reflexivamente su carácter necesario, tal como lo indicaremos más adelante.

Un *primer* paso para aclarar la centralidad ética del discurso consiste en advertir un aspecto decisivo de la cuestión examinada. *Todo* acto de habla eleva pretensiones de validez universales y *el único* medio para resolverlas es el discurso. Para comprender correctamente esta afirmación es necesario tener presente que, si bien todo acto de habla eleva pretensiones de validez, no siempre que se realiza un acto de habla con sentido (“afortunado” en términos de Austin), los interlocutores inician un discurso para resolverlas. Una condición necesaria, pero no suficiente para ese inicio, reside en que el destinatario del acto rechace una de las pretensiones, que el hablante elevó con su acto. Sólo tal rechazo puede ser com-

prendido por el hablante como una exhortación al discurso, es decir, como una exigencia de ofrecer razones que contribuyan a la resolución discursiva de la pretensión rechazada. Sólo con este ofrecimiento de razones se inicia *fácticamente* un discurso. Una vez iniciado, la continuación del discurso es el único medio disponible para resolver, positiva o negativamente, la pretensión de validez rechazada.

En este punto, cabe destacar un aspecto del discurso, decisivo para el reconocimiento del primer paso de nuestra aclaración. El aspecto al que me refiero es una condición obvia del mencionado inicio fáctico del discurso. Esta condición es, simplemente, la elevación de una pretensión de validez universal, cuyo rechazo puede motivar el inicio de un discurso, mediante el cual los interlocutores intenten resolverla. Dado que todo acto de habla eleva necesariamente pretensiones de validez, *todo acto de habla contiene siempre ya implícita la posibilidad de un discurso* tendente a resolverla. Por lo tanto, habría que diferenciar entre los discursos fácticos, por un lado, que los interlocutores inician, bajo ciertas circunstancias, para resolver pretensiones de validez rechazadas y, por el otro, la posibilidad del discurso, contenida implícita y necesariamente en todo acto de habla. La importancia de esta diferenciación consiste en que mientras los discursos fácticos son el único medio para resolver pretensiones de validez, *el discurso posible es una condición del sentido de todo acto de habla*. Para que una expresión lingüística tenga sentido, tiene que elevar prioritariamente una pretensión de validez, que sólo puede ser resuelta mediante el discurso. Una expresión que no venga acompañada por un discurso posible, que pueda resolver sus pretensiones de validez, es una expresión incomprensible.

Podemos ahora formular del siguiente modo el primer paso que hemos dado para aclarar la centralidad ética del discurso. La posibilidad del discurso es una condición del sentido de todo acto de habla, condición que se encuentra implícita y necesariamente contenida en la parte performativa del mismo. El carácter necesario de esta posibilidad se muestra claramente, si se repara en la inconsistencia pragmática que cometería quien afirmase, por ejemplo: “afirmo *p* como verdadero pero advierto que no hay argumentos para sostener que *p* es verdadero”. La inconsistencia de este acto no reside, evidentemente, en su contenido semántico, sino en la relación entre ese contenido y una exigencia necesariamente presupuesta en su parte performativa. Esta exigencia consiste, simplemente, en el hecho de que quien afirma una proposición como verdadera asume implícitamente un compromiso con sus posibles interlocutores. Si estos le preguntan las razones que tiene para afirmar *p*, él debe poder ofrecerlas. Quien formula una afirmación, pero no puede alegar las razones que cree que la justifican, no puede desempeñarse como hablante competente y sus interlocutores no pueden tomar en serio su afirmación. Ello se debe a que en la parte performativa de los actos de habla se encuentran implícitos un conjunto de presupuestos normativos necesarios, que establecen las condiciones constitutivas del rol del interlocutor discursivo.

### 3. La fundamentación racional de la moralidad

Una de las características distintivas de la propuesta de solución pragmático-trascendental al problema de la fundamentación de la ética normativa reside, justamente, en el reconocimiento del carácter necesario de los mencionados presupuestos. Frente a otras versiones de la ética discursiva, que se contentan con una reconstrucción meramente hipotética

de los mismos, atendiendo de manera exclusiva a una investigación empírica de la competencia comunicativa de los hablantes, Apel ha mostrado ya en el célebre artículo citado que los fundamentos de la ética dependen del *a priori* de la comunidad de comunicación (Cfr. Apel, 1976). La razón que justifica el carácter *a priori* de estos fundamentos es presentada bajo la forma de un argumento reflexivo, denominado “argumento de la fundamentación última pragmático trascendental” (Kuhlmann, 1985).

Una breve presentación del mencionado argumento puede partir de algo que ya he indicado en el apartado anterior. En la parte performativa de los actos de habla se encuentran de manera implícita una serie de presupuestos que los interlocutores pueden explicitar reflexivamente, tales como el tipo de acto de habla que realizó un hablante, la pretensión de validez prioritariamente elevada en ese acto y el reconocimiento del discurso como el único medio para su resolución. Una ocasión adecuada para esa explicitación puede ser, por ejemplo, el reconocimiento de un posible malentendido, ante el cual se le pregunte al hablante si lo que acaba de expresar fue una pregunta, un pedido, una confesión, una promesa o una afirmación; o si espera que se comprenda su expresión como una tesis verdadera, como un consejo moralmente correcto o como una confesión sincera. Todo hablante competente debe poder responder este tipo de preguntas. Para hacerlo no necesita de ningún conocimiento teórico (lingüístico o filosófico), sino que sólo debe reflexionar sobre algo que *ya sabe siempre que realiza un acto de habla*, es decir sobre lo que puede denominarse su saber performativo (*Handlungswissen*) (Damiani 2009: 92-104). Este saber se refiere no sólo a los elementos mencionados, sino a toda una serie de presupuestos necesarios, inevitables e irrebasables, que funcionan como condiciones del sentido de los actos de habla. La necesidad de estos presupuestos puede probarse mediante el mencionado argumento reflexivo. No se trata de un argumento en el que una proposición, llamada conclusión, se extrae de otras, llamadas premisas, sino que el mismo consiste en la confrontación entre las dos partes de un mismo acto de habla.

Hay un criterio para determinar si un presupuesto implícito en la parte performativa de un acto de habla es una condición necesaria o contingente. Si, al intentar negar ese presupuesto, se produce una autocontradicción performativa o, al intentar demostrarlo a partir de premisas, se produce una petición de principios pragmática o un círculo lógico-pragmático, entonces se trata de un presupuesto *a priori*, es decir, universal y necesario, que funciona como condición de posibilidad de todo acto de habla con sentido, es decir, se trata de un presupuesto *trascendental*. Por ejemplo, consideremos tres reglas: ningún posible interlocutor debe ser excluido arbitrariamente de la participación en el discurso (1), quienes participan en el mismo deben juzgar atendiendo sólo al peso de los argumentos (2) y los participantes deben reconocerse recíprocamente el mismo derecho de presentar objeciones y el mismo deber de alegar razones (3). (Para otros ejemplos véase: Alexy 1996: 361-364; Damiani, 2001).

El intento de negar estas reglas podría tener por resultado esta tesis: “Quienes participan de un proceso dialógico de resolución argumentativa de pretensiones de validez tienen permitido excluir arbitrariamente a posibles participantes del mismo, juzgar esas pretensiones sólo motivados por factores extraargumentativos (*i.e.*: amenazas, sobornos, intereses egoístas, etc.) y no reconocer la igualdad de derechos y deberes de esos participantes”. Esta tesis contiene una *dificultad insuperable*, denominada “autocontradicción

performativa”. La misma consiste en que el acto de afirmarla como una proposición verdadera presupone necesariamente la validez de las reglas que niega. Para reconocer esta dificultad, hay que atender a la parte performativa de ese acto. En esa parte se encuentra implícito lo siguiente. Quien afirma esta tesis, eleva necesariamente una pretensión de validez (de verdad) ante *todo posible* interlocutor que contribuya a la resolución *puramente argumentativa* de dicha pretensión y reconoce la *igualdad de derechos y deberes* de todos los que así se comporten. Entonces, el intento de negar las reglas mencionadas presupone *necesariamente* su aceptación. Ese intento se hace ante *todos* los posibles interlocutores que, con *igualdad* de derechos y deberes, contribuyan *argumentativamente* a la resolución de sus pretensiones. El examen reflexivo del intento de negar esas reglas nos conduce, por tanto, a comprobar su carácter necesario, porque esta negación es un acto inconsistente que debe presuponer lo que intenta negar. (Para otros ejemplos de autocontradicción performativa véase Kettner, 1993: 196; Apel, 1998: 160).

La comprobación del carácter necesario de las reglas mencionadas puede realizarse también por *otro camino igualmente reflexivo*. El mismo consiste en intentar demostrar estas reglas a partir de premisas independientes. Por ejemplo, la regla que prescribe “ningún posible interlocutor debe ser excluido arbitrariamente de la participación en el discurso”, podría deducirse de dos premisas que dijeran: “las acciones arbitrarias son moralmente incorrectas” y “hay que evitar acciones incorrectas”; la regla que prescribe “los interlocutores discursivos deben juzgar atendiendo sólo al peso de los argumentos”, podría deducirse de dos premisas que dijeran: “los interlocutores discursivos deben ser imparciales” y “juzgar atendiendo sólo al peso de los argumentos es un acto de imparcialidad”; por último, la regla que prescribe que “los interlocutores discursivos deben reconocerse recíprocamente el mismo derecho de presentar objeciones y el mismo deber de alegar razones” podría deducirse de dos premisas que dijeran: “Los interlocutores discursivos son personas” y “las personas deben reconocerse idénticos derechos y deberes”. Estas demostraciones adolecen de la *dificultad insuperable* de ser, en algún sentido, circulares y, en otro, superfluas, porque en sus partes performativas presuponen necesariamente las reglas que intentan extraer como conclusiones.

El examen precedente de las reglas mencionadas es *reflexivo*, porque consiste en atender a la parte performativa de los actos de negarlas y de deducirlas. El mismo da por resultado la comprobación del carácter *trascendental* de dichas reglas, es decir, del hecho de que éstas son condiciones universales y necesarias del discurso. A su vez, puede advertirse que las reglas nos prescriben determinados deberes, que por lo general se denominan *morales*: no discriminar a las personas, resolver sus controversias mediante argumentos y reconocerlas iguales en derechos y deberes.

#### 4. Una problemática desconexión entre acción y discurso

En los apartados anteriores intenté mostrar, por un lado, que el discurso se compone de actos de habla que presuponen reglas necesarias y *constitutivas*, porque quien no las cumple, no puede desempeñarse como interlocutor discursivo. Por el otro, descubrimos que algunas de estas reglas parecen contener obligaciones morales. Sin embargo, una característica de las normas morales consiste en que su cumplimiento depende exclusivamente del arbitrio del agente. Esta diferencia conceptual entre las reglas constitutivas

del discurso y las normas morales ha servido como ocasión para formular, al menos, tres objeciones a la ética del discurso, fundamentada de manera pragmático trascendental. La primera objeción se ha presentado como el reproche de cometer una “falacia intelectualista”. Esta falacia consiste en pretender fundamentar las normas morales, obligatorias en la praxis, sobre la única base de principios racionales, tales como las condiciones necesarias de la argumentación (Ilting, 1994: 138-175). La segunda objeción concede que los presupuestos constitutivos del discurso no pueden ser cuestionados sin autocontradicción performativa, pero rechaza que se les atribuya un contenido moral o que de ellos pueda extraerse un principio ético-normativo o metanorma procedimental del discurso (Wellmer, 1986: 102-107). La tercera objeción advierte que, aunque los interlocutores discursivos estuvieran obligados por presupuestos ético-normativos del discurso, podrían librarse de esa exigencia cuando salieran del círculo de la argumentación (Habermas, 1983: 96).

Aunque las objeciones mencionadas son distintas, puede reconocerse un núcleo común compartido por las tres. Este núcleo consiste, por un lado, en conceder que el discurso depende de condiciones *a priori* y, por el otro, en advertir que estas condiciones no son aplicables al plano de la acción humana en general. Las tres objeciones presuponen una separación entre la racionalidad discursiva y la praxis humana (Paolicchi, 2014). Según ellas, lo que vale para la primera, no vale para la segunda. El examen crítico de este presupuesto común nos permitirá dar un *segundo paso* en la aclaración de la centralidad ética del discurso, objeto de este trabajo.

Podemos comenzar nuestro examen crítico del presupuesto común a las tres objeciones mencionadas prestándole atención a la relación entre discurso y acción. Un aspecto más o menos obvio de esta relación reside en que el discurso es un medio para coordinar interacciones sociales. Cuando la realización de un curso de acción depende de la contribución coordinada de distintos actores, estos *pueden* establecer esa coordinación mediante un discurso. Éste les permite atender a los argumentos a favor y en contra de los distintos cursos de acción posibles y, de esta manera, determinar racionalmente el mejor plan de acción en una circunstancia dada. Cabe advertir, sin embargo, que el discurso no es el único medio de coordinación de interacciones sociales. En los sistemas sociales altamente complejos, este medio es sustituido usualmente por otros, tales como el dinero y la autoridad legal. De todas maneras, si nos concentramos en la relación mencionada entre discurso y acción, podemos distinguir dos tipos de comprensión de esta relación. Por un lado, lo que puede denominarse comprensión fáctica, para la cual interacción y discurso se presentan como dos *hechos* sucesivos en una línea temporal. Según esta forma de comprender la relación mencionada, un conjunto de agentes inicia un discurso cuando sus miembros no comparten una opinión que oriente el curso de acción común. Ese inicio supone, entonces, la interrupción de la interacción social, que sólo será retomada cuando el discurso les permita determinar racionalmente el curso de acción en el que vuelvan a interactuar. Según esta comprensión, acción y discurso son eventos mutuamente exteriores. Cuando los agentes que interactúan carecen de las certezas comunes requeridas para adoptar un plan de acción común, inician un discurso mediante el que buscan esa certeza. Por lo tanto, la sucesión de hechos admitida por esta comprensión sería: acción, duda, discurso, certeza, acción.

Una comprensión más profunda de la relación entre acción y discurso puede lograrse si uno se detiene a considerar las razones que justifican la sucesión fáctica mencionada.

Estas razones dependen de la naturaleza misma de la acción y del discurso. En el discurso encuentran los agentes un recurso para despejar dudas respecto del mejor curso de acción a seguir. Este hallazgo no es casual ni contingente. Quien participa de una interacción *sabe*, de alguna manera, *que*, en caso de duda respecto del plan de acción a seguir, *es posible* recurrir al discurso, para indagar y determinar racionalmente ese plan. Este saber implícito del actor sobre la posibilidad del discurso es lo que se ha denominado “discurso virtual acompañante” (*virtuelle Begleitdiskurs*. Böhler, 2013, 2014). Este concepto nos permite acceder a una comprensión más profunda de la relación entre acción y discurso. Puede apreciarse ahora que esta relación no se reduce a una mera sucesión de hechos, sino que la posibilidad del discurso acompaña *siempre ya* a toda acción y a toda interacción con sentido.

Todo actor *sabe* que cualquier aspecto de su acción puede ser cuestionado y que el discurso es el único recurso disponible para determinar la validez de un cuestionamiento. No hay acción con sentido que no sea acompañada por ese discurso posible que determine racionalmente dicha validez. Dicho de otra manera: *el discurso es una condición del sentido de las acciones humanas en general*. Esta tesis expresa lo que he identificado como una comprensión más profunda de la relación entre acción y discurso, que no la concibe meramente como una sucesión de dos hechos en el mundo objetivo, sino que presenta al discurso posible como una condición de sentido de la acción humana.

Para analizar la tesis formulada, puede partirse de algo que ya hemos establecido más arriba, a saber: que el diálogo argumentativo llamado discurso se compone de *actos* de habla. Este punto de partida nos exige, entonces, diferenciar, al menos, dos tipos de actividades humanas: los actos y las acciones. Una de las claves de esta diferenciación se encuentra en el tipo de relación que cada uno de estos tipos de actividades humanas tiene con las reglas que las rigen. Los actos son constituidos por reglas operacionales, las acciones son reguladas por reglas prácticas (Searle, 1969: 33-41; Habermas, 1984; Damiani, 2016). Las reglas operacionales *constituyen* los actos de habla porque son parte de su definición. Quien no sigue las reglas que rigen el acto de prometer, no realiza una promesa, tal como lo muestra la denominada doctrina de los infortunios (Austin, 1962: 12-24). Estas reglas, sin embargo, no permiten justificar ni explicar *por qué* un hablante formula una promesa en un momento de su vida. Dicho brevemente, las reglas operacionales son constitutivas de los actos de habla porque permiten definirlos, pero no permiten justificarlos ni explicarlos.

A diferencia de lo que ocurre con los actos de habla, las acciones no son constituidas por reglas operacionales, sino reguladas por reglas prácticas. Estas reglas no se limitan a definir las acciones, sino que permiten ofrecer razones que las justifiquen. Para aclarar este punto, resulta necesario avanzar en nuestro análisis de las actividades humanas más allá de la ya mencionada diferenciación entre acto y acción, para diferenciar tipos de acción, según la célebre taxonomía formulada por Habermas: acciones instrumentales, estratégicas y comunicativas. Las acciones instrumentales permiten modificar estados de cosas objetivos según los propósitos subjetivos del agente; las estratégicas, influir sobre las decisiones de un competidor en una interacción; y las comunicativas, realizar un plan compartido de interacción cooperativa. Cada tipo de acción es regido *prioritariamente* por un tipo distinto de regla práctica. Las acciones instrumentales son regidas por reglas técnicas, que prescriben los medios para lograr un propósito subjetivo en el mundo objetivo. Las reglas estratégicas prescriben los medios para influir en el mundo social, a fin de

favorecer los intereses del agente. Las acciones comunicativas son regidas por normas, que expresan las expectativas morales compartidas por una comunidad real de comunicación.

A diferencia de lo que ocurre con las reglas operacionales, las reglas prácticas permiten no sólo identificar los respectivos tipos de acción, sino que, como ya señalé, contienen razones que permiten justificarlos racionalmente en un discurso. Ello significa que si un actor fuese interpelado por alguien que le exigiese exponer las razones que justifican su comportamiento, como respuesta podría formular la regla práctica que está orientando *prioritariamente* su acción: una regla técnica, si se trata de una acción instrumental; una regla estratégica, en el caso de una acción estratégica, o una norma moral, en el caso de una acción comunicativa. La formulación de una regla es un acto de habla que, como tal, eleva tres pretensiones de validez, siendo siempre una de ellas, prioritaria.

En el caso de los actos de formulación de los distintos tipos de reglas prácticas, cabe destacar un elemento importante. La pretensión de eficacia implícita en las reglas técnicas y en las estratégicas depende de la afirmación de una relación causal entre las condiciones iniciales, introducidas por la acción, y el estado de cosas buscado como efecto de la misma. Las reglas técnicas suponen esta relación en el mundo natural y las estratégicas, en el mundo social. La eficacia de estas reglas depende, entonces, del conocimiento verdadero sobre relaciones causales, objetivas o sociales, respectivamente. Dado que este conocimiento sólo puede obtenerse mediante un discurso teórico, la formulación de estas reglas consiste en un acto de habla que eleva *prioritariamente* una pretensión de verdad, resoluble en dicho discurso. Por lo tanto, *las acciones instrumentales y estratégicas son acompañadas siempre ya por la posibilidad de un discurso teórico*, que puede resolver la pretensión de verdad elevada por el acto de afirmar la relación causal presupuesta por esas reglas. Las acciones comunicativas, en cambio, son regidas por normas morales, cuya formulación eleva prioritariamente una pretensión de justicia, que sólo puede ser resuelta mediante un discurso práctico. Por lo tanto, *las acciones comunicativas son siempre ya acompañadas por la posibilidad de un discurso práctico*, que puede resolver la pretensión de justicia elevada con la formulación de las normas morales que las rigen.

## 5. El discurso virtual acompañante

Hasta aquí diferencié tipos de actividades, de acciones y de reglas y señalé una conexión conceptual entre los tipos de acción y los tipos de discurso virtual que *prioritariamente* las acompaña: la posibilidad de un discurso teórico acompaña siempre ya las acciones instrumentales y estratégicas; la de un discurso práctico, las acciones comunicativas. A continuación, quisiera advertir, sin embargo, que la conexión indicada no es la única posible, ni la más relevante para responder las mencionadas objeciones a la ética del discurso. Las razones que justifican esta advertencia pueden percibirse mediante una analogía entre los dos tipos de actividades humanas que hemos diferenciado más arriba: las acciones y los actos de habla. Como ya señalé, cada acto de habla eleva a la vez las tres pretensiones de validez, pero siempre el hablante eleva una de ellas de manera prioritaria. Ello significa que el interlocutor puede cuestionar no sólo esta pretensión prioritaria, sino también las otras dos. Por lo tanto, un acto de habla constativo puede ser rechazado no sólo como verdadero, sino también como injusto o insincero; así como uno regulativo, no solo como injusto, sino también como

insincero o por presuponer información falsa; y, de la misma manera, uno expresivo puede ser rechazado, no sólo como insincero, sino también como injusto y se puede cuestionar también la pretensión de verdad de su implícita suposición de estados de cosas objetivos.

Por analogía con esta triple posibilidad de rechazo de la validez de todo acto de habla, puede pensarse que ocurre algo semejante con los tipos de acción mencionados en su relación con las reglas que las rigen, las pretensiones de validez elevadas con la formulación de estas reglas y los tipos de discurso con los que estas pretensiones pueden ser resueltas. Quisiera llamar la atención sobre una consecuencia de esta analogía. Como ya señalé, la formulación de normas morales, que rigen acciones comunicativas, eleva prioritariamente una pretensión de justicia, y, *de manera no prioritaria*, las otras dos pretensiones: sinceridad y verdad, por ejemplo, sobre el diagnóstico de la situación presupuesto por quienes comparten un plan de acción. De la misma manera, la formulación de las reglas técnicas y estratégicas, que rigen respectivamente las acciones instrumentales y estratégicas, eleva prioritariamente una pretensión de verdad, referente a la conexión causal entre la acción y los efectos esperados en el mundo objetivo y social, respectivamente. Sin embargo, la formulación de estas reglas eleva también, *de manera no prioritaria*, las otras pretensiones de validez: justicia y sinceridad.

Por lo tanto, la aplicación de las normas que rigen las acciones comunicativas no sólo se encuentran acompañadas por la posibilidad de un discurso práctico, que resuelva la pretensión prioritaria de justicia, sino también por la posibilidad un discurso teórico, que resuelva la pretensión de verdad referente a los presupuestos sobre estados de cosas. De la misma manera, las acciones instrumentales y estratégicas no sólo se encuentran acompañadas por la posibilidad de un discurso teórico, que resuelva la pretensión prioritaria de verdad, referente a la relación causal presupuesta por las reglas que las rigen, sino que también se encuentran acompañadas siempre ya por la posibilidad de un discurso práctico, que resuelva la pretensión no prioritaria de justicia, elevada tácitamente por la formulación de dichas reglas.

## 6. Conclusión

La conclusión del examen precedente es relevante para aclarar las razones de la centralidad del discurso contra las objeciones mencionadas más arriba. Toda acción humana se realiza según reglas prácticas. La formulación de estas reglas son actos de habla que elevan, de una manera u otra, pretensiones de justicia, que sólo pueden resolverse mediante el discurso práctico. Por lo tanto, *toda acción humana es acompañada por la posibilidad de un discurso práctico, en el que pueden resolverse racionalmente las implícitas pretensiones de justicia del agente*. Esta conclusión nos permite advertir que la racionalidad discursiva y la praxis humana no están separadas como suponen las objeciones mencionadas más arriba. El discurso práctico es el único medio disponible para determinar si una norma es o no moralmente obligatoria. Ese discurso, por un lado, presupone condiciones normativas necesarias y, por el otro, acompaña virtualmente la realización de cualquier tipo de acción humana. Las acciones humanas con sentido siempre pueden ser objeto de un discurso práctico y este discurso puede resolver racionalmente las pretensiones de justicia implícitas en las reglas seguidas por esas acciones. El ámbito del sentido de las acciones coincide, entonces, con el alcance del discurso práctico. Esta coincidencia es indepen-

diente de la voluntad arbitraria del agente; quien puede, ciertamente, tanto responder por sus acciones en el discurso, como negarse a hacerlo. Esta negación, sin embargo, no inmuniza al agente contra la crítica moral de sus acciones, crítica que otros interlocutores pueden llevar adelante en el discurso práctico.

### Bibliografía

- ALEXANDER, R. (1996), *Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- APEL, K.-O. (1976), «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik», en: *id.*, *Transformation der Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, Bd. 2, pp. 358-435.
- APEL, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- AUSTIN, J. L. (1962), *How to Do Things with Words*, Cambridge: Harvard Univ. Press.
- BÖHLER, D. / Gronke, H. (1994), «Diskurs», en: Ueding, G. (Hrsg.): *Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, Tübingen: Max Niemeyer Verlag, pp. 764-819.
- BÖHLER, D. (2013), «Handlung und Begleitdiskurs oder Selbsteinholung und Mitverantwortung des leibhaften Diskurspartners», en: Beckers, J. O., Preußger, F., Rusche, Th. (Hrsg.), *Dialog, Reflexion, Verantwortung. Zur Diskussion der Diskurspragmatik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, pp. 3-46.
- BÖHLER, D. (2014), *Verbindlichkeit aus dem Diskurs*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- COLLINGWOOD, R. G. (1970), *An Autobiography*, London: Oxford Univ. Press.
- DAMIANI, A. M. (2001), «Der argumentative Dialog und die Grundsätze der praktischen Philosophie», en: *Conceptus. Zeitschrift für Philosophie*, Universität Salzburg, Jahrgang XXXIV, Nr. 84, pp. 75-103.
- DAMIANI, A. M. (2009), *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- DAMIANI, A. M. (2016), «Reglas discursivas y normas morales», *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, Vol. 41, Nº 1, 2016, pp. 7-31.
- FOUCAULT, M. (1969), *L'archéologie du savoir*, Paris: Gallimard.
- FOUCAULT, M. (1980), *A verdade e as formas jurídicas*, Río de Janeiro: PUCRJ.
- GADAMER, H.-G. (1990), *Wahrheit und Methode*, 6. Aufl., Tübingen: Mohr.
- HABERMAS, J. (1976), «Was heißt Universalpragmatik», en: Apel, K.-O. (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 174-272.
- HABERMAS, J. (1983), *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HABERMAS, J. (1984), «Handlungen, Operationen, körperliche Bewegungen», en: *id.*, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 273-306.
- ILTING, K.-H. (1994), *Grundfragen der praktischen Philosophie*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- KETTNER, M. (1993), «Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche», en: Dorschel A. et al. (Hrsg.) *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl Otto Apel*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, pp. 187-211.
- KETTNER, M. (2017) «Der Raum der Gründe und die Kommunikationsgemeinschaft der Begründer», en: *Ética y discurso*, 2, 1, pp. 65-91.
- KUHLMANN, W. (1985), *Reflexive Letzbegründung, Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Freiburg/München: Verlag Karl Alber.
- MALIANDI, R. (2015), «El deber como problema discursivo», en: Micheline D. et al. (Eds.), *Ética, política y discurso*, Río Cuarto, Icala, Tomo 1, pp. 74-80.
- PAOLICCHI, L. (2014), *Praxis, sentido y normatividad. Hacia una reconstrucción pragmática de las acciones humanas*, Buenos Aires, Prometeo.
- PERELMAN Ch. / Olbrechts.-Tyteca L. (1958), *La Nouvelle Rhétorique. Traité de l'argumentation*, Paris : Presses Univ. de France
- SEARLE, J. (1969), *Speech Acts*, Cambridge: Cambridge Univ. Press.
- WELLMER, A. (1986), *Ethik und Dialog. Elemente des moralischen Urteils bei Kant und in der Diskursethik*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

## Repensar la democracia. Estrategia moral y perspectiva crítica en K. O. Apel\*

### Rethinking democracy. Moral strategy and critical perspective in K, O. Apel

DOMINGO GARCÍA-MARZÁ\*\*

**Resumen:** El objetivo de este artículo es mostrar la actualidad de algunas de las aportaciones más importantes de K O.Apel a la reflexión democrática, en concreto a la relación entre ética y democracia. Para este objetivo compararemos estas aportaciones con las de J.Habermas, compañero de viaje en la propuesta de la ética del discurso. Comprobaremos cómo nuestro autor supo avanzar y justificar la necesidad de una estrategia moral, más aún, de una arquitecónica de la razón práctica capaz de relacionar fundamentación y aplicación. Solo así se puede dar razón de la perspectiva crítica tanto en la fundamentación de la idea de democracia como en la aplicación del principio moral a las instituciones que componen el sistema democrático.

**Palabras Clave:** ética discursiva, democracia, éticas aplicadas, diseño institucional

**Abstract:** The aim of this paper is to show the actuality of K. O. Apel's most important contributions to democratic reflection, specifically the relationship between ethics and democracy. For this purpose, we will compare these contributions with those of J. Habermas, his colleague in the discourse ethics approach. We will see how our author achieved an advance in the justification of the need for a moral strategy, even more so for an architectural theory of practical reason which includes the conditions of its application. Only in this way we can give a reason for the critical perspective, both in the foundation of the idea of democracy and in the application of the moral principle to the institutions that make up the democratic system.

**Keywords:** discourse ethics, democracy, applied ethics, institutional design

#### 1. Pensar la democracia

El pasado año nos dejó K. O. Apel, uno de los más grandes filósofos que ha tenido el siglo XX y lo que llevamos del XXI. Estudió filosofía después de haber sido soldado alemán en la segunda guerra mundial y dedicó toda su vida y su obra a combatir la

---

Recibido: 31/05/2019. Aceptado: 29/07/2019.

\* Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-2-P financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

\*\* Catedrático de Ética y Filosofía Política de la Universitat Jaume I. Email: garmar@uji.es. Líneas de investigación: Ética discursiva y Democracia; Ética empresarial; diseño institucional y sociedad civil. Artículos recientes: García-Marzá, D. (2013): "Neuropolítica y democracia: un diálogo necesario", *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, nº59, pp. 171-182; García-Marzá, D.(2017). "De los Códigos Éticos a las auditorías éticas: una comunicación de la responsabilidad social". *El profesional de la información*, v. 26, n. 2, pp. 268-276.

irracionalidad y la barbarie que dio lugar a tanto horror. Una situación que hoy aparece de nuevo en el horizonte al dudar de las bases éticas de la democracia por parte de los populismos autoritarios y de las llamadas democracias iliberales. No es posible dejar de referirnos a esta necesaria “vuelta a la normalidad”, si pensamos en las consecuencias de la degeneración actual de nuestras democracias.

Es el propio Habermas, en el discurso que ofreció en honor de la jubilación de Apel, quien mejor define el hilo conductor de toda su trayectoria académica, precisamente el “no abandonar la virtud hermenéutica de permanecer siempre sensible al contexto histórico, de detectar siempre el vigor de las ideas de un oponente, así como el de mantenerse firme en el oficio de la filosofía, en el encontrar respuestas sistemáticas a cuestiones perennes con el fin de hallar orientaciones racionales para una vida conducida con voluntad y conciencia” (1999, 80).

En mi opinión, una de estas cuestiones perennes tiene en la actualidad una significación especial, por no decir que está pasando por una de sus peores crisis. Me refiero al sistema democrático, a las democracias con base liberal y fundamentación en la justicia social que hemos vivido, al menos en Europa. Aparte de otros factores externos, el problema es que asistimos a un vaciamiento progresivo del concepto de democracia, un concepto que ha pasado de la democracia a la representación y, de ésta, a las elecciones. Si la realidad democrática se limita a las elecciones, la salida a la actual crisis de sentido es, literalmente, imposible. Desde este fundamentalismo electoralista, poco se puede hacer frente a la actual deriva autocrática que se apoya, en gran parte, en el poder de unos votos fabricados desde la frustración y la manipulación (Van reybrouk, 2017; Mounk, 2018). Repensar la democracia es necesario si nos percatamos que la misma realidad democrática depende de su aceptación, de la confianza que nos merece y, esta a su vez, de los conceptos con las que justificamos su realidad.

Para buscar respuestas necesitamos pensar el concepto de democracia en toda su amplitud, y es en el alcance de esta reflexión donde es importante recordar el papel que juega *la dimensión moral* en nuestra comprensión del sistema democrático. Una dimensión inherente a nuestro sentido de la democracia, que forma parte “siempre ya”, como diría Apel, de la misma realidad democrática. Es en esta relación entre ética y democracia donde nuestro autor da un paso más que Habermas al proponernos un concepto arquitectónico de una ética en *dos niveles*. Una fundamentación filosófica que no se detiene en la justificación del principio moral, sino que alcanza también a las condiciones que hacen posible su aplicación. Como mostraremos, una perspectiva crítica necesaria para entender la relación entre las éticas aplicadas y la democracia.

Sin embargo, hablar de ética y política, hablar de una dimensión moral de la democracia, es para algunos solo una forma de *moralizar la política*, de no querer abandonar un discurso obsoleto que se atreve aún a hablar de la democracia como valor, con lo que parece que se dedique a prescribir a los demás lo que se debe o no se debe hacer (Greppi, 2006, p. 12). Pero esta crítica se equivoca al no reconocer que toda construcción social se basa en reglas y normas, cuya institucionalización requiere la cristalización de determinados valores, entre ellos valores morales. Negar este elemento valorativo supone abandonar toda perspectiva crítica, al no dar razón de las bases éticas de nuestra confianza en la democracia. Estas posiciones, a su vez, también deben definir qué entienden por democracia e introducir la necesaria dimensión de validez normativa, si no quieren caer en la más pura arbitrariedad. Una neutralidad que se niega a justificar las razones que tenemos para confiar en las ins-

tituciones, las bases éticas de la confianza depositada en la democracia, acaba necesariamente en un pragmatismo burdo, por no decir en un dogmatismo. Nuestro propio lenguaje moral, la capacidad de criticar la injusticia existente, por ejemplo, dan buena cuenta de la necesidad de justificar la perspectiva crítica.

No es este el caso de la ética discursiva, la cual nos ofrece un criterio de validez moral desde el que entender la democracia: la idea de que deben ser los mismos implicados y afectados en un discurso práctico, en condiciones simétricas de participación, quienes decidan la justicia de una norma. En palabras de Apel: “El principio básico de la ética discursiva se puede comprender como *idea regulativa* para la institucionalización política del discurso práctico y, por tanto, como principio básico formal de una ética de la democracia” (1988, 272).

Apel no está afirmando, y en esto coincide con Habermas, que del principio moral pueda derivarse directamente un modelo de democracia determinado, llámese radical, participativo o deliberativo (1988,204). Utiliza la palabra *idea regulativa* desde Kant, como muy bien nos recuerda Cortina en su libro pionero sobre K.O.Apel. Idea regulativa en un doble sentido: porque permite orientar la dirección de la acción política y porque permite criticar las realizaciones concretas. Este valor regulativo es el que caracteriza a la comunidad ideal de comunicación, es decir, a la obligación moral de resolver todo conflicto de intereses a través de la argumentación, del reconocimiento del otro como interlocutor válido (1985, 206).

Una ética de la democracia tiene, como primer objetivo, definir y justificar esta idea regulativa apoyándose en la relación intrínseca existente entre el principio moral de justicia y el principio democrático. En nuestro caso, la teoría ética utilizada para explicar esta relación es la ética del discurso, tal como la presentan Apel y Habermas, entendida como una ética de la justicia, esto es, centrada en aquello que “todos podrían querer” (García-Marzá, 1992). El principio moral remite así al principio de autonomía, a nuestra capacidad de actuar libremente y dotarnos de leyes con las que dirigir nuestra vida individual y colectiva. En este último caso hablamos ya de una autonomía política, donde esta libertad debe compaginarse con la libertad de los demás.

Este universalismo nos exige, si queremos actuar moralmente, adoptar la perspectiva de *todos* los demás y esto solo es posible discursivamente, a través del diálogo, de la deliberación y la búsqueda de acuerdos. Actitud ética que requiere la aceptación libre y voluntaria, la convicción y el compromiso interno de las personas, al igual que, como veremos, también de las instituciones. Como Apel muestra, desde una fundamentación pragmático-trascendental, quien argumenta presupone el reconocimiento recíproco de la igualdad de todas las personas como interlocutores válidos y, con ello, la exigencia de la igual consideración de todos los implicados y afectados por la decisión, acción o institución. Este es el principio moral básico para la ética del discurso aplicable a la reflexión democrática: resolver los conflictos de intereses a través de argumentos en discursos prácticos en condiciones simétricas de participación (Apel, 1986, 161). El énfasis no está, como se suele interpretar, en el posible acuerdo, sino en la participación libre e igual de todos los implicados. Volveremos sobre esta idea en el último apartado.

La perspectiva ética se convierte así, necesariamente, en una *perspectiva crítica*, que oficia de correctivo de la realidad instituida y sirve para proponer nuevas realidades, para designar y debatir cambios institucionales. No se trata de acuerdos o consensos fácticos, realmente existentes. Los acuerdos reales siempre dependerán de los límites de tiempo

y espacio, de la distribución desigual del poder, de la imposibilidad de participar, de las oportunidades existentes, etc. De aquello que Apel denomina sistemas individuales de autorrealización o sistemas colectivos de autoconservación (1985, 257). Se trata de un acuerdo hipotético, contrafáctico en el sentido en que visualiza las condiciones necesarias para dotar de sentido y legitimidad los logros alcanzados. De un *acuerdo racional*, fruto de un proceso de deliberación donde todos tienen las mismas condiciones para participar. En la distancia entre la realidad y este horizonte del acuerdo igual se genera la confianza o desconfianza que nos merecen la red de instituciones que se encargan de implementar este principio moral. En palabras de Apel:

La *democracia* como aproximación a esta exigencia ideal, es, por tanto, algo más que un conjunto de procedimientos neutrales, a cuyo seguimiento nos decidimos en virtud de motivos pragmáticos; ella misma tiene su *fundamentación ético-normativa en la ética de la comunidad ideal de comunicación*, que ya siempre hemos aceptado al argumentar (1986, 170).

La metodología que Apel utiliza para reconstruir esta base normativa es bien conocida y es el propio Habermas quien reconoce su fecundidad, al margen de las discusiones que ambos autores han llevado al respecto (Apel, 2004; Cortina, 1985: 131; García-Marzá, 1992:114). Veamos un ejemplo de cómo funciona esta metodología reflexiva para mostrar la estructura de esta justificación ética de la democracia y, con ello, para explicitar todo el alcance del principio moral para repensar la democracia. Para algunos autores, en este caso Mouffe: “no hay democracia radicalizada y plural sin renuncia al universalismo y al supuesto implícito al mismo: la existencia de un punto privilegiado de acceso a la verdad, que será asequible solo a un número limitado de sujetos” (2004, 43).

La autora lleva razón en que una racionalidad abstracta, externa a la realidad, no puede dar razón de las diferencias reales, también en que nadie tiene un acceso privilegiado a la verdad, menos aún si hablamos de la razón práctica, de la idea de justicia. Pero se contradice al identificar esta exclusión con el universalismo. Una ética universalista pretende, por definición, la inclusión de todos los afectados en igualdad de condiciones, eliminar todo tipo de privilegios, sustituir “algunos” por “todos”. Hace ya mucho tiempo que Kant nos enseñó a entender la razón como la “facultad de lo intersubjetivo”, un espacio donde “todos tienen voz” (Muguerza, 2004, 143). Es una clara *autocontradicción pragmática*, por utilizar la terminología de Apel, cuestionar el universalismo y afirmar, para todos, esto es, universalmente, las condiciones de una democracia radical. Esto es, presuponer su propio significado, aceptar aquello que se está negando. Para justificar una perspectiva crítica necesitamos compartir un criterio de justicia, criterio que no encontraremos “ahí fuera”, sino solo en las condiciones de un acuerdo libre e igual. Esto es lo que hemos denominado reciprocidad: el reconocimiento igual de todos los afectados. La exclusión de los afectados es, por definición, lo opuesto al principio de universalización.

Hablar de un “universalismo excluyente” carece de sentido, ni siquiera nos sirve como oxímoron. Otra cuestión diferente, y que afecta a cualquier concepto que utilicemos para entender y valorar una realidad social, es el uso político o partidista que hagamos de ellos. Solo una deliberación pública e inclusiva puede evitar su uso fraudulento, la manipulación

y el engaño. Lo peor para una perspectiva ética es que los conceptos estén vacíos de significado. Sin la justificación de la idea de justicia desaparece la posibilidad de denunciar las injusticias. Ya se encarga el poder de rellenar todo tipo de vacíos (Honneth, 2015).

Desde esta metodología podemos resolver el primer paso necesario en la construcción de toda teoría democrática, a saber, la definición y justificación del concepto mismo de democracia. Para Apel, la democracia representa una exigencia moral derivada de la comunidad ideal de comunicación, necesariamente presupuesta en todo actuar con sentido. De esta forma la democracia deja de ser una última y resignada solución al problema del poder político para adquirir un *valor moral*, para convertirse en una medida crítica de toda institucionalización, derivada de la obligación moral de considerar por igual a todos los implicados y afectados. No se trata solo de un mero procedimiento para la negociación o compromiso entre voluntades particulares, sino que está inscrita en nuestro actuar comunicativo. Un valor moral encargado de justificar y posibilitar la perspectiva crítica y sin el cual caeríamos en simple y puro dogmatismo (Dubiel, 1993; 2000).

La ética discursiva nos proporciona uno de los componentes centrales de toda teoría crítica: la posibilidad de una fundamentación del criterio de validez desde la que decidir la posible legitimidad de todas nuestras instituciones. En suma, en palabras de Apel, “la democracia, en tanto aproximación a esta exigencia ideal, es algo más que un mero concepto de procedimientos valorativamente neutros observados en virtud de una decisión pragmática” (1986, 170).

No existe la neutralidad en nuestras acciones y decisiones, individuales o colectivas, ni mucho menos en las organizaciones e instituciones que conseguimos formalizar. El ejemplo de la brújula que ya utilizara Kant puede servir de nuevo para este concepto ético-discursivo de democracia: nos indica siempre el norte, la exigencia de participación, para que los propios afectados busquen por sí mismos los caminos más adecuados para una organización racional de una praxis en común. Desde este punto de vista se pueden definir los rasgos mínimos que toda democracia debe garantizar si no quiere perder su sentido y, por ende, su legitimidad. Si como nos dice Apel, el problema central de la ética política es precisamente el de la justificación o legitimación del orden social, la respuesta pasa por entender la ética de la democracia, en un primer paso, como la justificación del saber moral que subyace a su pretensión de legitimidad y que remite a la participación y al acuerdo posible de todos los implicados y afectados. Un concepto de democracia que deposita el poder en manos de todos aquellos que han de sufrir las consecuencias. Esta es la exigencia moral que subyace al sistema democrático, no la representación.

Sin embargo, es obvio que este concepto discursivo de democracia constituye un principio *metainstitucional* y, por lo tanto, nos dirá Apel, *contrainstitucional*. Sin ella no hay posibilidad de una crítica intersubjetiva (1986,168). Se trata de un ideal que, aunque podamos justificarlo pragmático-trascendentalmente, no tiene en cuenta la praxis política real. Con lo cual, aparece inmediatamente la pregunta: ¿No ha demostrado ya suficientemente la historia lo fácil que se convierten en horrores los errores derivados al mezclar ética y política, en este caso, al utilizar en el terreno político medidas de validez últimas y definitivas? Esta crítica hacia el posible fundamentalismo de la ética discursiva tendría su razón de ser si Apel no hubiera propuesto, y de ahí su actualidad para repensar la democracia, una arquitectónica de la razón práctica. Seguimos profundizando en el alcance de la perspectiva ética como

perspectiva crítica, ¿se pueden establecer criterios normativos también para la aplicación del saber moral? (Apel, 1992, 38). Aquí se separan los caminos de Habermas y Apel.

## 2 Estrategia moral: una ética en dos niveles

El segundo paso en una ética de la democracia debe afrontar el problema de la implementación del saber moral, de una fundamentación que alcance a las condiciones necesarias para toda posible institucionalización. Si bien Habermas en la reconstrucción del saber que como ciudadanos tenemos de la democracia, realizado en *Facticidad y Validez*, es capaz de identificar los discursos morales en el centro de la política deliberativa, precisamente como aquellos que se refieren al acuerdo posible de todos los afectados, ya no va más allá de la transformación de este saber moral en discursos jurídicos o bien, dentro de la opinión pública, en una perspectiva crítica. A su juicio, la ética discursiva es una ética de la justicia, que define la validez moral desde la posible “aprobación de todos los interesados en la medida en que estos examinan conjuntamente en discursos prácticos si la correspondiente práctica responde por igual a los intereses de todos” (1999, 67).

Este principio moral sólo nos indica que el intercambio de razones, ilimitado y libre de toda presión en el círculo de afectados, es el encargado de definir la moralidad de una acción, norma o institución. Decimos entonces que una norma es válida cuando designa intereses generalizables o, si así queremos decirlo, cuando expresa lo “que es bueno para todos” (2000,16). Este principio nos dice cuándo una norma es válida, y, por lo tanto, qué expectativas legítimas están en juego, es decir, qué estamos obligados a realizar y qué tenemos derecho a esperar. Nada nos dice sobre si es posible aplicarla y cómo hacerlo en una situación o contexto determinado, ni cuándo y cómo podemos esperar y/o exigir un comportamiento conforme a esta validez moral. A juicio de Habermas, una cuestión es definir y fundamentar un punto de vista moral y otra es establecer criterios para su posible aplicación. Más aún, según sus palabras:

La validez de los mandatos morales está vinculada a la condición de que sean cumplidos generalmente como base de una praxis universal. Sólo cuando se satisface esta condición de exigibilidad expresan los mandatos lo que todos podrían querer (2000, 114).

Esta condición de exigibilidad nos dice, de forma clara, que la obligatoriedad de las normas morales depende de su posible cumplimiento por parte de los demás: solo son exigibles moralmente si estamos seguros que los demás también van a cumplirlos. Ante este texto parece que debemos concluir que *nunca* aplicaremos este criterio moral ni podremos actuar en consecuencia, pues es evidente que nunca tendremos tales condiciones. Una cuestión es que debemos tener en cuenta las consecuencias de la acción, aspecto que recoge el principio de universalización, y otra, bien diferente, que no podamos actuar si no tenemos un contexto que nos “asegure” que los demás actuarán de la misma forma. En mi opinión, si bien la prudencia es necesaria, como es lógico en cualquier interacción, si nos detenemos aquí en la consideración de la perspectiva ética quedan sin explicar las bases éticas que subyacen a la confianza que nos merecen las relaciones interpersonales o las instituciones. Objetivo básico de cualquier ética aplicada.

Aunque Habermas recurre al principio de adecuación como complemento al principio moral, no es capaz de explicitar todas las posibilidades abiertas por la reconstrucción del

saber moral que realiza la ética del discurso. Sin una perspectiva ética que dé razón del momento de la aplicación, Habermas no tiene más remedio que intentar salir de esta aparente paradoja reduciendo las posibilidades de intervención de nuestro saber moral al derecho. Textualmente, nos dice: “el problema de la exigibilidad de los mandatos morales motiva el paso de la moral al derecho” (2000,125). A mi juicio, la excesiva confianza de Habermas en los mecanismos jurídicos, o su total desconfianza ante toda posible institucionalización del saber moral, hace que se reduzca toda posibilidad de implementación eficaz de los discursos morales o bien al terreno jurídico o bien a un concepto etéreo de sociedad civil (García-Marzá, 2003). Su posición es bien clara:

Una moral racional que sólo cobrase eficacia a través de procesos de socialización y de la conciencia de los individuos permanecería restringida a un estrecho margen de acción. En cambio, a través de un sistema jurídico con el que está estrechamente vinculada, la moral puede irradiar sobre todos los ámbitos de acción, incluso sobre estos ámbitos sistemáticamente autonomizados de interacciones regidas mediante el control sistémico, que descargan a los actores de todas las exigencias morales a excepción de una obediencia generalizada al derecho (1988,133).

En el texto podemos apreciar dos aspectos básicos. Por una parte, la confianza ingenua en un derecho que, amén de la situación interna de nuestros sistemas democráticos, poco o nada puede hacer frente a unos conflictos que, en su mayoría, escapan por definición a las fronteras estatales. Su apuesta por un, deseable pero inexistente, orden jurídico cosmopolita no puede dar cuenta, hoy por hoy, ni de la interdependencia global ni de la mayoría de los problemas que presenta, como es el caso de la emigración, la desigualdad, el deterioro medioambiental, etc. Por otra parte, descargar a los actores de toda obligación que no sea jurídica, niega la posibilidad de utilizar directamente el saber moral para la realización de interacciones dentro de la sociedad civil. Por ejemplo, como después analizaremos, para el diseño y rediseño de instituciones.

La separación tajante entre acción comunicativa y acción estratégica, entre *lebenswelt* y sistema, que Habermas realiza le impide ver que toda la realidad social -acciones, instituciones y prácticas- siempre está construida sobre la integración de ambas; que no es posible dar razón de la legitimidad que, por ejemplo la empresa o el mercado, reclaman y requieren, apoyándose solo en el derecho. Nuestro lenguaje moral nos permite identificar y valorar a empresas que, cumpliendo las leyes, están lejos de merecer nuestro reconocimiento, de lograr credibilidad y generar confianza (García-Marzá, 2004). A juicio de Apel, es en esta dimensión de la exigibilidad del saber moral, de las condiciones de su aplicación a los individuos y a sus instituciones, donde se detiene en Habermas la reflexión ético-discursiva. Precisamente cuando más falta hace seguir pensando.

Apel defiende, sin embargo, que la fundamentación ético discursiva puede dar un paso más en la posible aportación del saber moral a la construcción de una voluntad común. Es necesario que la ética reflexione también sobre el hecho evidente de que las condiciones históricas para la realización de tal exigencia no están dadas. Una ética de la democracia no puede detenerse en la fundamentación de un principio de legitimidad, debe ofrecer también, según

Apel, principios complementarios que sin perder un ápice de normatividad acerquen la moralidad a la eticidad, lo ideal a lo real. Y ello sin caer en ningún tipo de utopismo (1986,178).

Este es el compromiso de la filosofía de nuestro autor que, desde sus inicios, tuvo perfectamente claro que el papel de la razón práctica, reconstruida desde la razón comunicativa, opera en dos niveles complementarios: no puede limitarse a la fundamentación del punto de vista moral, sino que también debe dar razón de sus posibilidades de aplicación (1986,89). Apel insiste a lo largo de toda su obra en la posibilidad de una parte B de la ética, de unos criterios normativos también para la aplicación de la exigencia moral, una aplicación que tuviera en cuenta la historia y la situación particular, precisamente en contextos donde no existe una prudencia convencional. Para este fin utiliza el concepto de arquitectónica en el sentido kantiano de una unidad sistemática de la parte A dedicada a la fundamentación del saber moral, y la parte B, dedicada a las condiciones de su posible aplicación en situaciones históricas donde, precisamente, no se dan las condiciones propias para tal aplicación.

La pregunta es ahora si ambos niveles pueden mantener la misma incondicionalidad y, por tanto, normatividad. Apel piensa que sí y lo justifica de nuevo con argumentos de corte trascendental: no tiene sentido hablar de la validez moral como un posible acuerdo o consenso sobre las normas en cuestión, si no lo hay también sobre su posible aplicación. Puede cambiar el contexto, pero debemos mantener la normatividad de lo ya logrado. Se trata de un argumento que no se puede discutir sin caer en una contradicción y, por lo tanto, es condición necesaria del sentido de nuestro actuar (Apel, 1991, 168; 1988,140). En palabras de Apel:

Lo curioso y dialéctico de la situación es que debemos presuponer la comunidad ideal en la real, a saber, como posibilidad real de la sociedad real; aunque sabemos que en la mayoría de los casos la comunidad real está lejos de parecerse a la comunidad de comunicación ideal (1985, II, 407).

Por así decirlo, no podemos dar razón de nuestro actuar comunicativo si no aceptamos al mismo tiempo las condiciones que lo hacen realizable. No tiene sentido hablar de un consenso como criterio de validez moral, si no se concibe que presupone también un consenso sobre la aplicación de dichas reglas. De esta forma, la ética del discurso puede ampliar sus resultados introduciendo dos principios de aplicación que derivan de esta tensión y que recibirán a lo largo de la obra de Apel diversas nomenclaturas ya desde la *transformación de la filosofía*:

A partir de esta exigencia (implícita), contenida en toda argumentación filosófica, pueden deducirse, a mi juicio, dos principios regulativos fundamentales para la estrategia moral del obrar humano a largo plazo. En primer lugar, con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real de comunicación; en segundo lugar, debemos intentar realizar la comunidad ideal de comunicación en la real. El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento (1985, II, 409).

Estos dos principios, presupuestos en todo actuar comunicativo, nos permiten justificar un principio regulativo *estratégico-moral de complementación* que define la ética discursiva como una ética de la responsabilidad, capaz de afrontar la realización histórica del principio moral reconstruido. Como vemos en el texto, es la misma tensión existente entre el ideal anticipado y la realidad lo que nos lleva al reconocimiento de las dos estrategias básicas en que se divide este principio de complementación entre ética y política. En el caso de una ética de la democracia: la *estrategia de emancipación*, encargada de exigir la realización progresiva de las condiciones ideales, esto es, de la supresión paulatina de la diferencia ideal/real; y, la *estrategia de conservación*, encargada de mantener las condiciones reales existentes para esta realización (Apel, 1988,141). Dos principios que, como veremos en el siguiente punto, nos permitirán construir un marco ético para el diseño y rediseño de las instituciones del estado y la sociedad civil.

Es posible hablar de una *mediación* entre interacciones comunicativas y estratégicas y, al mismo tiempo, mantener la perspectiva crítica si exigimos que esta mediación debe ser a su vez *capaz de consenso moral*, debe depender igualmente de criterios morales. El reconocimiento recíproco está inserto en nuestras relaciones sociales, en la comunicación que las hace posibles, y de ahí la exigencia moral de su realización práctica. A juicio de Apel, la norma básica ética no sólo debe ofrecer un criterio intersubjetivo de validez moral sino también, como leemos en el texto citado, una *estrategia moral*, dirigida a establecer una reconciliación entre racionalidad comunicativa y estratégica. La metodología para explicitar esta estrategia en forma de principio moral estriba de nuevo en la reflexión trascendental sobre las condiciones de sentido de nuestro actuar y argumentar. No nos encontramos ante una nueva fundamentación última pragmático-trascendental, sino ante una mejor explicitación del significado del momento de incondicionalidad reconstruido. Al igual que en la parte A, también existe ahora una única metodología para realizar esta reconstrucción: la consistencia de nuestras propias evidencias de reflexión. Se trata, en definitiva, de un principio no-discutible sin contradicción autoperformativa. De ahí su carácter normativo.

Hablar de una *estrategia moral* nos permite justificar la existencia e importancia de las éticas aplicadas, encargadas de mediar, desde cada práctica concreta, entre acción comunicativa y acción estratégica. Una estrategia que deriva, por una parte, de la obligación moral de ayudar en la realización del ideal y, por otra, de la primacía de la comunicación consensual. En palabras de Apel:

La racionalidad estratégica solo puede ejercerse, en última instancia, de este modo porque el hombre es un ser dotado de lenguaje, que depende siempre ya en su pensamiento de la comunicación consensual (1985, 259).

Habermas y Apel coinciden al hablar de la primacía de la acción comunicativa, pero no extraen las mismas consecuencias de esta consideración (García-Marzá, 1992). Para Apel la primacía de la comunicación consensual no conlleva su exclusividad, como en el caso de Habermas. Precisamente porque la racionalidad estratégica, la racionalidad medios-fines, solo funciona ensamblada con la racionalidad comunicativa, de la comunicación consensual como leemos en el texto. Toda interacción, práctica o institución, es siempre una combinación de racionalidad comunicativa y de racionalidad estratégica y son los dos principios reconstruidos

quienes definen el marco ético para esta necesaria composición. Existe una clara diferenciación entre acción comunicativa y acción estratégica como orientaciones posibles de la acción, pero también una relación entre ambas al hablar de las condiciones posibles de coordinar la acción. Sobre esta relación se construye toda *estrategia moral*. Apel es claro al respecto:

Para la ética es importante sobre todo la diferencia y la relación interna existente entre la racionalidad de la acción *estratégica* y la de la acción *consensual comunicativa*, porque ambas formas de racionalidad conciernen a la interacción y comunicación humanas y se disputan en cierto modo la jurisdicción de este ámbito de aplicación, ... (1985, 256).

Desde este sistema de complementación es fácil percatarse del error de confundir democracia y representación. El estado democrático de derecho encuentra su legitimidad desde la idea del diálogo y el posible acuerdo de *todos* los afectados, pero no debemos confundir legitimidad con legalidad. Nuestras democracias requieren tanto de la fuerza o coacción jurídica como del reconocimiento recíproco de los afectados. Pero este reconocimiento se realiza de múltiples formas, se estabiliza e institucionaliza desde experiencias propias, desde procesos colectivos de aprendizaje. No es algo dado y definitivo. Esto es ya cuestión de *estrategia moral*, de estrategia-contra-estrategia, de discernir qué coacción y, en definitiva, qué estructuras de poder, pueden reconocerse como legítimas y por qué (Apel, 1992, 57). Desde el punto de vista de la aplicación, las instituciones democráticas (parlamento, poder judicial, regla de mayorías, etc.), se legitiman como delimitaciones pragmáticas –autolimitaciones pragmáticas, nos dice Apel– del principio ideal y, en consecuencia, no son fines en sí mismas sino medios para aproximarnos progresivamente al principio de legitimación. En el mismo sentido, Habermas en *Facticidad y validez* nos habla del carácter meramente técnico de la representación (1988, 225). La democracia es algo más que representación política.

Pensar la democracia no se detiene en las estrategias logradas hasta ahora para lograr las posibilidades reales de participar y alcanzar acuerdos, de incluir a todos los afectados como interlocutores válidos. El valor de la participación no depende del tamaño o de la complejidad, sino de la concepción de la democracia como moral, del concepto de autonomía que subyace a este reconocimiento recíproco (Cortina, 1993). Una ética de la democracia no puede proponer mecanismos concretos para asegurar dicha participación y usurpar así las funciones propias de la reflexión democrática e, incluso, las decisiones que corresponden a los propios afectados o a sus representantes. Pero sí que puede proporcionar orientaciones normativas para una estrategia moral capaz de encuadrar institucionalmente toda posible realización fáctica dentro del principio moral, de la participación, deliberación y posible acuerdo de todas las partes implicadas. Desde esta estrategia moral, puede aprenderse mucho sobre la utilización real y efectiva del saber moral, para integrar comunicación y estrategia, para avanzar en el desarrollo de las condiciones normativas de la organización de la responsabilidad colectiva sin abandonar la perspectiva crítica. Como nuestro propio lenguaje nos muestra al resistirse a abandonar esta dimensión moral de la política, permitiéndonos calificar de moralmente correctas o incorrectas, justas o injustas, estas concreciones. Por ejemplo, cuando hablamos de la responsabilidad social de las empresas, universidades, asociaciones, etc.

### 3. La distribución de la responsabilidad: el valor moral de las instituciones

La obligación moral de conservar los logros alcanzados y de seguir en el esfuerzo de acercar la comunidad real a la comunidad ideal, a la idea de justicia, en definitiva, no afectan solo al comportamiento individual. Si la responsabilidad, como nos recuerda Cortina, es la palabra clave para una ética política y, en este sentido, para una ética de la democracia, estos dos principios deben ocuparse también de la posible institucionalización de espacios donde sea posible y exigible la aplicación de este saber moral. Esta perspectiva institucionalista constituye, a mi juicio, el segundo paso en toda ética de la democracia y la segunda aportación más importante de los trabajos de Apel a la reflexión democrática actual. Si entendemos la democracia como un sistema de instituciones, tanto del estado como de la sociedad civil, podremos concretar este desarrollo del alcance de la ética discursiva y, con él, de la perspectiva crítica. El valor de las instituciones para la reflexión democrática deriva para Apel de dos aspectos básicos en la construcción de una voluntad común.

En primer lugar, del hecho indiscutible, y sin embargo bastante olvidado en la reflexión ética, de que la relación yo-tú, el encuentro con el otro, origen de las obligaciones morales, está siempre mediada por reglas, más concretamente, por las reglas convencionales de las instituciones sociales (Apel, 2001,158). Existe siempre una “mediación necesaria” de nuestras decisiones morales a través de las reglas de las instituciones, tanto en su interiorización como en la relación con los demás. Nuestro interlocutor es siempre una persona con una determinada profesión, con un nivel educativo, con unos recursos económicos, etc. De ahí que, si queremos reflexionar sobre la aplicación de la ética a la democracia, tengamos que enfrentarnos críticamente a estos sistemas de normas ya establecidos, en cuyo marco tienen lugar las relaciones sociales y, con ellas, la asunción de responsabilidades (1986, 250).

En segundo lugar, porque la implementación de las ideas morales no es sólo un tema de preferencias y motivaciones, de conciencia moral y de toma de decisiones. De una ética individual, en definitiva. Es también un tema de las condiciones y limitaciones en las que estas tomas de posición tienen lugar. Debemos tener en cuenta las limitaciones funcionales en las que nos movemos, auténticas coerciones objetivas a la hora de llevar a cabo nuestras ideas morales. Estas limitaciones no pueden reducirse a “conflictos normativos personales”. De ahí, ahora en positivo, que necesitemos siempre de las instituciones para potenciar la acción individual y alcanzar así la satisfacción de nuestros intereses. En palabras de Apel:

No es suficiente con un concepto de responsabilidad individual que cubra los resultados de las acciones colectivas y el funcionamiento de nuestras instituciones, más bien esta misma responsabilidad individual descansa en una atribución de deberes hecha en el interior de un marco institucional determinado. O sea, la responsabilidad individual depende del marco público de las instituciones (1997,168).

Como hemos visto, aquello que nos proporciona la dimensión moral implícita en la democracia es, en primer lugar, un *criterio metainstitucional* capaz de dar razón del carácter reflexivo de las instituciones, de la denominada *reflexividad institucional*. La ética del discurso se entiende así como “una teoría filosófica de la corresponsabilidad para la posible modificación de las instituciones” (2001,175). Esta es la segunda significación del concepto de una arquitectónica de la razón práctica y, con ella, de la perspectiva crítica: la capacidad de diseñar y construir instituciones. En este segundo nivel debemos avanzar qué instituciones

y qué diseño institucional puede acercarnos a esta idea regulativa. La parte B de la ética, las estrategias de emancipación y conservación pueden y deben convertirse en *un marco ético para el desarrollo de principios para el diseño institucional*.

Si entendemos por instituciones todo tipo de acuerdos sociales estables y legítimos que nos permiten alcanzar determinados bienes básicos, como la educación, salud, seguridad, etc., a través de la cooperación y la colaboración, entonces su responsabilidad no puede detenerse en las necesarias, pero insuficientes, reglas jurídicas. Una ética aplicada no pueda dejar fuera de su reflexión estos acuerdos encargados de definir nuestras posibilidades reales de acción, de concretar nuestras expectativas recíprocas de comportamiento, de hacer esperables tanto las acciones como sus consecuencias. La perspectiva ética debe incluir siempre este marco institucional puesto que, si somos capaces de reconstruir los principios morales que subyacen a su justificación o pretensión de legitimidad, tendremos una explicación del porqué ciudadanos autónomos aceptan o rechazan las restricciones que toda institución supone. En definitiva, nos interesan las bases morales del acuerdo normativo alcanzado, ya que las instituciones no dejan de ser el resultado de la acción humana deliberada.

No tener en cuenta este nivel institucional cuando hablamos de la reflexión sobre la democracia sólo pueda conducir a lo que Apel denomina un *utopismo de la responsabilidad* o también un *utopismo ético*, tanto en el sentido de cargar al actor individual de un peso que no le corresponde como de olvidar potenciales de acción sin los que sólo podríamos alcanzar muy pocos de los objetivos morales que tenemos (Apel, 2001, 166). Por ejemplo, responsabilizando a los profesionales de la mala situación del sistema sanitario o de la investigación, sin tener en cuenta la responsabilidad de hospitales, universidades y, por último, del estado.

De ahí la necesidad de una *distribución de la responsabilidad* en el sentido de una co-responsabilidad entre individuos (profesionales, familiares, miembros de asociaciones, de redes, etc.) e instituciones (estado, universidad, iglesia, etc.). Que no sea reducible, no significa que ambas responsabilidades no estén relacionadas. Nada podemos hacer si una institución está bien diseñada pero la persona no tiene intención alguna de actuar bien, pero tampoco si la persona tiene buena voluntad pero la propia institución le impide ejercerla. Entender esta distribución supone entender la relación entre responsabilidad y moralidad. De ahí la importancia de una ética de las instituciones.

Para realizar esta tarea una ética institucional debe utilizar una metodología capaz de combinar los dos aspectos incluidos en esta necesidad de legitimación de todo tipo de instituciones: el marco establecido para la deliberación pública libre y el bien social proporcionado. Esta doble perspectiva es posible si vamos más allá de los planteamientos habermasianos y recuperamos la metodología reconstructiva en la forma de una *hermenéutica crítica*, que nos permita reconstruir las bases éticas de la confianza depositada en la institución o práctica, esto es, explicitar el saber moral que le subyace (Cortina, 1996; Conill, 2006). Nos daríamos cuenta así que el principio moral del acuerdo no tiene el porqué limitarse a las instituciones políticas, sino que también las instituciones de la sociedad civil tienen un poder y deben dar razón de su utilización, deben ser responsables. La credibilidad y la confianza que nos merecen dependen de esta responsabilidad.

Desde esta hermenéutica crítica podemos conseguir que las instituciones de la sociedad civil respondan del poder que tienen, de su capacidad para definir y satisfacer intereses, de sus recursos como acuerdos institucionales y como organizaciones. Con esta metodología

una ética de las instituciones no pretende constituirse en una nueva teoría, su objetivo radica más bien en completar la tarea de una perspectiva ética que no renuncia a la necesaria mediación institucional y a las condiciones que la justifican. Si somos capaces de explicitar este saber y mostrar las razones morales que conlleva, estaremos en posesión de una perspectiva crítica desde la que afrontar la transformación y mejora de nuestras instituciones.

Una ética para el diseño institucional, como una dimensión necesaria en toda ética aplicada, es la encargada de proponer una *infraestructura ética* desde la que designar espacios de participación dentro y fuera de las instituciones, donde sea posible alcanzar un acuerdo, adoptando los dos principios de mediación como criterios de validez moral, como marco para los procesos de aprendizaje. Nos daríamos cuenta así, por ejemplo, del error de repetir los sistemas de elección y decisión por la regla de mayorías, en el seno de las instituciones y organizaciones que componen la sociedad civil. Esto no es posible ni deseable, como muestran, por ejemplo, las experiencias fallidas de la democracia industrial o, incluso, la relación existente entre corrupción y participación política (Warren, 1999).

Ya para terminar, Apel es bien consciente de que hace falta lo que podemos denominar un tercer nivel de reflexión en toda ética de la democracia que no renuncie a la perspectiva crítica. Un nivel que afecta ya a la voluntad personal, a la toma de decisiones. En palabras de Apel: “La liberación del individuo mediante las instituciones no debería conducir jamás a que la comunidad de comunicación de los hombres capacitados para el discurso perdiera su distancia de su responsabilidad y su competencia para decidir, en última instancia, frente a las instituciones” (1986, 149).

El protagonismo corresponde, entonces, a una ciudadanía democrática cuya responsabilidad no se reduce al ámbito político, al ámbito de las decisiones jurídicamente vinculantes, sino que el reconocimiento y el respeto de los demás como interlocutores válidos implican entrar en deliberaciones y búsqueda de acuerdos, en caso de conflictos de acción, en todos los ámbitos en que estos tengan lugar. La exigencia de participación no es solo una estrategia para satisfacer los intereses particulares en juego. Más bien puede ejercer esta función porque previamente es una exigencia moral derivada del reconocimiento de la autonomía y de la dignidad del resto de implicados y/o afectados. La participación adquiere así una dimensión moral y no solo estratégica, puesto que el reconocimiento recíproco de los demás requiere su participación libre e igual en la deliberación de los propios intereses, al margen del peso que demos a la representación y a los diferentes modos de participación. La justificación normativa del acuerdo desde el respeto y la consideración de los demás, nos lleva a esta idea básica, central para recuperar el sentido de la democracia: la participación está intrínsecamente relacionada, es consustancial, al punto de vista moral. Es decir, la participación es inicialmente *una exigencia moral* y no un simple instrumento para la defensa de nuestros intereses. De ahí que podamos afirmar con Cortina, que “la raíz última de la democracia es la autonomía de los individuos que componen un pueblo y el desarrollo de dicha autonomía lleva aparejada la participación” (1993, 65). Esta exigencia de participación debe medirse siempre con el sentido y la función social, el bien social, que aportan las instituciones. Por eso hablamos de una nueva distribución de la responsabilidad en el cumplimiento o realización de las exigencias morales. Una ética de las instituciones se dirige a las propias organizaciones como *agentes de justicia* y aquello que nos interesa es su contribución *qua* instituciones, en suma, ayudar a explicitar

las condiciones del acuerdo que las legitima como tales. Sin esta perspectiva es difícil, por no decir imposible, dar razón del poder e las instituciones, esto es, de su capacidad de transformación social. De su responsabilidad, en definitiva.

Al fundamentar la posibilidad de una aplicación del principio moral a la praxis, Apel posibilita que una *teoría de la democracia* pueda incorporar, en su reflexión sobre el poder, los recursos que son propios de la sociedad civil y que no se dejan reducir al poder administrativo, si quiere dar cuenta de las nuevas necesidades de legitimación y de la importancia actual de las instituciones. Las éticas aplicadas, a su vez, han de incluir este enfoque institucional en su esfuerzo para identificar y gestionar estos recursos morales en las diferentes esferas de la sociedad civil, siempre de forma interdisciplinar, siempre dejando a los afectados la última palabra. Ambas perspectivas se integran en una ética del diseño institucional, encargada de diseñar y rediseñar las diferentes instituciones de la sociedad civil para que su estructura posibilite y potencie el uso de estos recursos. Una renovada ética del discurso debe incorporar esta visión amplia de la sociedad civil si no quiere silenciar los espacios donde en la actualidad más se produce y reproduce la injusticia, esto es, si no quiere perder su función crítica.

En conclusión, mantener la perspectiva crítica, pensar la democracia en toda su complejidad, nos exige aplicar el mismo criterio de validez moral, la participación y la capacidad de lograr acuerdos, también a las estrategias logradas para institucionalizar las ideas morales. Una ética de la democracia debe ser capaz de unir estos tres momentos: la justificación moral de la idea de democracia, su adecuación institucional y la autonomía de los sujetos, el grado de libertad y voluntariedad que define su participación. Esta triple exigencia moral es la que deben incorporar las instituciones que componen el sistema democrático.

## Referencias

- APEL, K.O. (1985). *Transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, Tomos I y II
- APEL, K.O. (1985). “¿Límites de la Ética del discurso?”, en: Cortina, A. *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*
- APEL, K.O. (1986). *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa
- APEL, K.O. (1988). *Diskurs and Verantwortung*, Frankfurt: Suhrkamp
- APEL, K.O. (1991). “¿Vuelta a la normalidad?”, en: Apel, K.O.; Cortina, A.; De Zan, J.; Michelini, D. (eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona: Crítica
- APEL, K.O. (1991). *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós
- APEL, K.O. (1992). “Diskursethik vor der Problematik von Recht und politik”, en: Apel, K.O.; Kettner, M. *Zur Anwedung der Diskursethik in Politik, recht und Wissenschaft*, Frankfurt: Suhrkamp
- APEL, K.O. (1997). “Institutionsethik oder discursethik als verantwortungsethik” in Harpes, J.P./ Kuhlmann, W. (Hrsg.), *Zur Relevanz der Diskursethik*, Münster: Lit Verlag, pp.167-209
- APEL, K.O. (2001). *Filosofía primera avui i ética del discurs*, Girona: Eumo
- APEL, K.O. (2004). *Apel vs.Habermas*, Granada: Comares
- CONILL, J. (2006). *Ética hermenéutica*, Madrid: Tecnos
- CORTINA, A. (1985). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca: Sígueme

- CORTINA, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*, Madrid: Tecnos
- CORTINA, A. (1996). El estatuto de la ética aplicada. *Hermenéutica crítica de las actividades humanas. Isegoría*, (13), 119-127.
- CORTINA, A; GARCÍA-MARZÁ, D. (2003). *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos
- DUBIEL, H. (1993). *¿Qué es neoconservadurismo?*, Barcelona: Anthropos
- DUBIEL, H. (2000). *La teoría crítica: ayer y hoy*, México: Plaza y Valdés
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1992). *Ética de la justicia: J. Habermas y la ética del discurso*, Madrid: Tecnos
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1999). “Ética de la democracia en Karl-Oto Apel: la arquitectura de la ética discursiva y su contribución a la teoría democrática”. *Revista anthropos: Huellas del conocimiento*, 183: 95-99
- GARCÍA-MARZÁ, D. (2003). “La responsabilidad por la praxis: La ética discursiva como ética aplicada”, en: Cortina, A; García-Marza (eds), *Razón pública y éticas aplicadas: los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid: Tecnos
- GARCÍA-MARZÁ, D. (2004). *Ética empresarial: del diálogo a la confianza*, Madrid: Trotta
- GREPPI, A. (2006). *Concepciones de la democracia en el pensamiento político contemporáneo*, Madrid: Trotta
- HABERMAS, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Península
- HABERMAS, J. (1998). *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta
- HABERMAS, J. (1999a). *Fragmentos filosófico-Teológicos*, Madrid: Trotta
- HABERMAS, J. (1999b). *La inclusión del otro*, Barcelona, Paidós
- HABERMAS, J. (2000). *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta
- HONNETH, A. (2015). *Crítica del poder: fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*, Madrid: Machado
- MALIANDI, R. (1997). *Volver a la razón*, Buenos Aires: Biblos
- MUGUERZA, J. (2004). “Del yo (¿trascendental?) al nosotros (¿intrascendental?). La lectura de Kant en el neokantismo contemporáneo”, *Daimon revista internacional de filosofía*, (33), 135-156.
- MOUFFE, Ch. (2004). “Pluralism, Dissensus and Democratic Citizenship”, en Inglis F. (eds) *Education and the Good Society*, London: Palgrave Macmillan, pp. 42-53
- MOUNK, Y. (2018). *El pueblo contra la democracia*, Barcelona: Paidós
- VAN REYBROUK, D. (2017). *Contra las democracias*, Madrid: Taurus
- WARREN, M. E. (Ed.). (1999). *Democracy and trust*. Cambridge: University Press.



Jürgen Habermas y Karl Otto Apel en 1960.



Karl Otto Apel y Jürgen Habermas en 2012

## La ética del discurso de Karl-Otto Apel en diálogo con la ética hermenéutica de Charles Taylor\*

### Karl-Otto Apel's discourse ethics in dialogue with Charles Taylor's hermeneutical ethics

JAVIER GRACIA-CALANDÍN<sup>†\*\*</sup>

**Resumen:** El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto la relevancia del legado filosófico de Karl-Otto Apel a la luz del diálogo con la ética de Charles Taylor. Nos detenemos en los últimos libros publicados de Charles Taylor y ensayamos una interpretación crítica de sus tesis a partir de la pragmática trascendental de Apel. Hundiendo sus raíces en la matriz hermenéutica y crítica, la ética del discurso de Karl-Otto Apel sigue ofreciendo una dialéctica fecunda entre realidad e idealidad que resulta insoslayable para afrontar con garantías el futuro de la humanidad.

**Palabras clave:** Karl-Otto Apel, Charles Taylor, ética, hermenéutica, lenguaje, pragmática trascendental

**Abstract:** The aim of this paper is to highlight the relevance of the philosophical legacy of Karl-Otto Apel in light of the dialogue with the philosophy of Charles Taylor. The paper is focused on the last published books of Charles Taylor and a critical interpretation of some of his main ideas from the Apel's transcendental pragmatics is addressed. Plunging its roots in the hermeneutic and critical matrix, Karl-Otto Apel's ethic of discourse continues to offer a fruitful dialectic between reality and ideality that is unavoidable to face the future of humanity with guarantees.

**Keywords:** Karl-Otto Apel, Charles Taylor, ethics, hermeneutics, language, transcendental pragmatics.

#### 1. Introducción. Una ética hermenéutica y crítica para el siglo XXI

La filosofía de Karl Otto Apel es un referente indiscutible en la historia del pensamiento filosófico contemporáneo. Aunque su aportación abarca diversas ramas de la filosofía como la teoría de la verdad, la teoría de los intereses cognoscitivos y la crítica de las ideologías, en este trabajo vamos a destacar la relevancia de sus aportaciones a la reflexión en torno a la acción y en concreto a lo que se conoce como “ética del discurso”. Lo vamos a hacer con

---

Recibido: 24/05/2019. Aceptado: 18/09/2019.

\* Esta contribución se enmarca en el Proyecto de investigación “Neuroeducación moral, democracia deliberativa y políticas de desarrollo humano sostenible” con referencia FFI2016-76753-C2-1-P

\*\* Doctor en Filosofía por la *Universitat de València*, con Premio extraordinario de doctorado y título de Doctor europeo. Profesor del área de Filosofía Moral, Política y Social del Departamento de Filosofía en dicha universidad. Sus principales líneas de investigación son la hermenéutica crítica, la filosofía de la educación, las éticas aplicadas y la neuroeducación moral. Recientemente ha publicado el libro *El desafío ético de la educación* (Madrid, Dykinson, 2018) y coeditado el libro *Moral Neuroeducation for a Democratic and Pluralistic Society* (Springer, 2019). Su correo electrónico es: [Javier.Gracia@uves](mailto:Javier.Gracia@uves).

el propósito de establecer un fecundo diálogo –no exento de crítica (discernimiento)— entre dicha tradición ética y la filosofía moral de Charles Taylor.

Conviene recordar que la ética del discurso o ética comunicativa es una teoría ética que permite la fundamentación de las normas morales. Surgió en los años setenta con autores de la talla de Karl-Otto Apel (1985), Jürgen Habermas (1987) y Albrecht Wellmer (1994), prosiguió en los años ochenta con filósofas como Adela Cortina (1990, 2007a), Seyla Benhabib (1986) y filósofos como Kenneth Baynes (1992) o Thomas McCarthy (1978). Casi medio siglo después de su surgimiento, sigue siendo una de las tradiciones éticas más significativas y fecundas de nuestro tiempo, tanto en el ámbito de la fundamentación como de la “ética aplicada” (Reese-Schäffer, 2017; Outhwaite, 2012).

Aunque como vemos son muchos y relevantes los filósofos que se inscriben en la ética del discurso, está entre los méritos de Karl-Otto Apel haber sido el iniciador. Su célebre artículo de 1972 “El a priori de la comunidad de comunicación y el fundamento de la ética” (Apel, 1985, II, 341-413), que constituye un complemento a su algo anterior ensayo “La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales” (Apel, 1985, II, 209-250), constituye un referente inmejorable de la transformación del proyecto kantiano de la fundamentación de las normas morales a la luz del giro lingüístico característico de la filosofía contemporánea. Retomando el análisis pragmatista de Charles S. Peirce en torno a la comunidad científica (*community of scholars*), sin embargo, Apel ahonda en la dimensión pragmática trascendental de la fundamentación de los principios éticos desde un análisis de los presupuestos de la argumentación. Pero, tal y como Apel señala no se trata solo de destacar los presupuestos lógicos (sintácticos y semánticos), sino de llevar a cabo un análisis “pragmático trascendental” que incluya las condiciones de posibilidad de toda argumentación. Es el “*factum* de la argumentación” lo que constituye el centro del análisis sobre el que se desarrollará todo el proyecto de fundamentación de la ética del discurso. Pues es en él en el que se da un hecho irrebasable (*unhintergebar*) que proporciona la base para una fundamentación última (*Letztbegründung*) de ciertas normas de reciprocidad. La acción comunicativa constituye ya un modo de relacionarse en el que se han de dar ciertas condiciones para que se haga posible. Así, pretender iniciar una discusión sin reconocer en el otro un interlocutor válido o sin “discurrir” razones que hagan posible el encuentro de un diálogo, conduciría a una contradicción. Es lo que Apel ha denunciado en muy diversas ocasiones como “contradicción performativa”.

La ética discursiva de Karl-Otto Apel ha sido objeto de muchos comentarios, análisis y críticas.<sup>1</sup> Algunos han sido prolijamente abordados y son hoy muy célebres como por ejemplo el que mantuvo con el propio Jürgen Habermas (Apel, 2004). El interés de este trabajo no es realizar un análisis exhaustivo de todo el potencial de su filosofía, sino únicamente centrarnos en algunos de los aspectos más destacados de su ética a partir del diálogo con el enfoque ético-hermenéutico de Charles Taylor. Con ello retomamos análisis y estudios emprendidos hace ya casi dos décadas y que quedaron reflejados en el capítulo primero de Gracia (2011) y en la estela de aquellas investigaciones, proseguiremos el diálogo prestando especial atención al último libro publicado por Charles Taylor, *El animal de lenguaje* ([2016] 2017), y el publicado por Dreyfus y Taylor, *Recuperar el realismo* ([2016] 2017). Destacaremos el potencial y la validez que hoy sigue teniendo la ética del

1 Una buena exposición de su ética puede encontrarse en Siurana (2003).

discurso de Karl-Otto Apel, en especial para superar las deficiencias que presenta una ética desprovista de fundamentación discursiva.

## 2. El animal de lenguaje a la luz de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel

En su último libro publicado y que lleva por título *[El] animal de lenguaje* Charles Taylor ([2016] 2017) retoma el análisis filosófico acerca de uno de los temas que han ocupado gran parte de sus análisis filosóficos desde los años setenta y que quedaron recogidos en algunos capítulos de sus *Philosophical Papers* (Taylor 1985) y *Philosophical Arguments* (Taylor, 1997). En esta nueva publicación –tal como reza el subtítulo– ofrece una “visión integral de la capacidad humana del lenguaje”, tal vez más sistemática y monográfica de lo que hasta el momento había hecho. Sus tesis principales ya habían sido expuestas en sus trabajos anteriores, pero conviene no perder de vista las nuevas reformulaciones y tanto el alcance como los límites que tras ellas se esconden, sobre todo, a la luz de la pragmática trascendental de Karl-Otto Apel que es el enfoque filosófico con el que nos proponemos confrontarla.

Desde principio a fin de su “visión integral de la capacidad humana del lenguaje”, Taylor se muestra heredero de la filosofía del lenguaje iniciada por Herder, Hamann y Humboldt (HHH) y que se distancia de la practicada por Hobbes, Locke y Condillac (HLC). Frente a una visión representativa del lenguaje, Taylor destaca la función constitutiva del lenguaje no solo por su capacidad o poder para inventar nuevos términos y modos de expresión, sino de modo más fundamental “porque ese mismo poder nos abre a significados y nos implica en los fundamentos” (Taylor, 2017, 434).

Pero a diferencia de otros escritos anteriores, Taylor incide con mayor detenimiento y agudeza en la dimensión lingüística como algo singular de la cultura humana. Se basa en estudios ontogenéticos del lenguaje y destaca especialmente la “atención conjunta” como “condición decisiva para aprender el lenguaje humano”. Así, tomando distancia de planteamientos naturalistas reduccionistas, conviene no perder de vista que en el juego (y en el protojuego) encontramos comportamientos que no están simplemente relacionados con la autopreservación y supervivencia biológica sino que “en un ser lingüístico, surge la posibilidad de que uno de esos fines se haga autónomo, que se persiga por sí mismo” (Taylor, 2017: 438). Es precisamente en esa “validez independiente de la actividad”, en esa “autonomización”, en la que hay que situar la función constitutiva del lenguaje y su capacidad para establecer como fines por derecho propio los patrones normativos y las reglas morales, así como la búsqueda de la verdad y la creación de la belleza. El énfasis de Taylor por aclarar las lógicas semánticas designativa y la constitutiva, pone de manifiesto la asunción del giro hermenéutico que evita tanto la imposición de un modelo ajeno de racionalidad sobre la ética como la consideración de ésta como una proyección de juicios meramente subjetivos.

Como es bien sabido, también Apel asume desde bien pronto el giro hermenéutico que consiste en reconocer al lenguaje el papel constitutivo de nuestra relación con el mundo y en ese sentido se inscribe en el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje. Pero a diferencia de Hamann, Herder y Humboldt y también de Heidegger en la medida que incurre en la “absolutización de la función de apertura del mundo (*Welterschließung*)” (Lafont, 1993, 1994), Apel se resiste concienzudamente a la “destrascendentalización” del giro hermenéutico consistente en relativizar el alcance y validez de los actos

comunicativos en una diversidad de aperturas de mundo inherentes a las lenguas históricas y, por ello, tan contingentes e históricamente cambiantes.<sup>2</sup> ¿Sería posible inscribirse en el giro lingüístico y mantener la división estricta entre lo trascendental y lo empírico, es decir, entre lo que es válido “a priori” (saber del lenguaje) y lo que es válido a posteriori (saber del mundo)?

### 2.1. *¿Semántica constitutiva o pragmática trascendental?*

En la filosofía de Karl-Otto Apel encontramos objeciones a la crítica wittgensteniana del sentido por incurrir en el factualismo del sentido, que termina por conducir a la absolutización de la contingencia de las formas de vida y olvida las pretensiones de validez universal (Apel, 1985, I y II; Apel, 1991b). El sentido de la crítica a dichas formas absolutizadoras de vida constituye la superación de la crítica de Wittgenstein del sentido e introduce la autorreflexión acerca de los presupuestos necesarios de toda acción comunicativa. No basta con destacar el sentido fáctico y falibilista de determinadas convenciones sociales, sino que hay que desentrañar las condiciones de posibilidad de todo discurso atendiendo a su dimensión pragmático-trascendental. Más allá por lo tanto del paradigma semántico proposicional transitado por Wittgenstein (Cortina y Conill, 1999).

A juicio de Apel, es una falacia abstractiva separar la semántica de la pragmática del lenguaje. Es precisamente la dimensión performativa lo que pone de manifiesto que no hay solo una estructura proposicional sino que también son clave las pretensiones que el sujeto conecta a la proposición. Al incidir en la fuerza ilocucionaria del acto de habla, Apel pone de manifiesto que el enunciado no está exento de la intención del hablante (ilocución) y el efecto que produce en los interlocutores (perlocución). Pero, a su vez, va más allá de la pragmática filosófica empírica —y esto es clave— al reconstruir las pretensiones de validez de la acción comunicativa. La pragmática trascendental de Apel reconoce la dimensión constitutiva del lenguaje —al igual que el propio Taylor— pero se distancia de las convenciones particulares de los diversos lenguajes y aspira a dar con las reglas constitutivas de los universales de la capacidad de habla. Mediante oraciones autorreferenciales y explícitamente performativas formula las pretensiones de validez de la acción comunicativa. La validez no queda limitada ni disuelta en dichas convenciones particulares que determina cada lenguaje, sino que de modo performativo es posible desentrañar las pretensiones de validez que trascienden los contextos particulares.

Cabe decir que en virtud del giro hermenéutico, tanto Taylor como Apel superan el estrecho marco de la función representativa o designativa del lenguaje (muy destacable y omnipresente, por ejemplo, en el lenguaje de la ciencia natural). Sin embargo, mientras el propósito de Apel es aspirar a establecer un criterio de validez más allá de los contextos particulares, Taylor aboga por superar el particularismo a partir de una argumentación por transiciones, radicada en la historia concreta y particular. Mientras que para Apel es una “autocontradicción performativa” de la propia filosofía negar sus propias pretensiones de validez universal; Taylor, por su parte, está interesado por descubrir cómo dichas pretensiones de validez se hacen efectivas en el diálogo histórico entre tradiciones culturales diversas.

2 Conviene mencionar aquí la célebre disputa entre la hermenéutica y la teoría crítica de la sociedad en la que cobra un papel muy notorio la contribución de Apel (1985) y la del propio Habermas (1982).

La ética del discurso ha sido considerada como una ética procedimental precisamente porque confiere el procedimiento a partir del cual poder determinar la validez de determinados acuerdos. Pone un especial celo en determinar el fundamento normativo para llegar a acuerdos válidos. Reconocer al otro como interlocutor válido, la veracidad, la verdad, la corrección y la inteligibilidad constituyen el criterio de validez para un diálogo válido. Para establecer el fundamento de validez de determinados diálogos conviene destacar la “moralidad” (*Moralität*) propia de un uso moral de la razón práctica y abstraerse de la eticidad (*Sittlichkeit*) propia de un uso ético de la razón práctica.

## 2.2. *La transformación hermenéutica de la filosofía trascendental y la necesidad de una ética crítico-normativa*

La filosofía ha de volver, pues, nuevamente a Kant, pero transformando la filosofía trascendental de modo que cuente también, entre otras cosas, con la ampliación hermenéutico-trascendental del horizonte, realizada por Heidegger y Gadamer (Apel, 1985, I, 33).

La dimensión trascendental de la reflexión filosófica es crucial en la filosofía de Karl-Otto Apel y no en vano el propio Apel ha caracterizado su propuesta bajo los rótulos de “pragmática trascendental”, “semiótica trascendental”, “hermenéutica trascendental”, “comunitarismo trascendental”... Para seguir ahondando en el diálogo entre las éticas de Apel y Taylor conviene recordar que aunque el término “trascendental” es mucho menos empleado por Taylor también él sostuvo la “validez de los argumentos trascendentales” (Taylor, 1997).

Aunque Kant en la “Analítica trascendental” de su *Crítica de la razón pura* expuso el primer modelo de reflexión trascendental, tanto Apel como Taylor consideran que es posible valerse de los argumentos trascendentales tomando otros puntos de partida como la comunidad de comunicación, en el caso de Apel, o el agente encarnado, en el caso de Taylor. En tanto que “pretensiones indispensables” (*indispensability claims*), los argumentos trascendentales ponen de manifiesto el carácter constitutivo de determinadas autocomprensiones. Es decir, reconocerse como un ser con lenguaje o como un sujeto encarnado es condición de posibilidad de un tipo de experiencia (humana) en tanto que agentes encarnados o “animales de lenguaje”. El lenguaje es constitutivo del tipo de experiencia y significación que la propia explicación puede cobrar. No es por lo tanto el yo pienso de lo que se parte tras el giro hermenéutico, sino más precisamente de la comunicación que siempre está constituida por el lenguaje.

Tanto Taylor como Apel van en cierto modo “con Kant más allá de Kant”. Pero en el caso de Apel, la dimensión trascendental adquiere un potencial ético normativo de confesa herencia kantiana. En Taylor la distancia con Kant y su entronque con los “contrailustrados” Hamann, Herder, Humboldt es manifiesta. El uso práctico de la razón—incluso transformado hermenéuticamente del “yo pienso” al “nosotros argumentamos”—, mantiene intacto en Karl-Otto Apel el deseo de dar con el criterio normativo que permita garantizar la validez de determinados actos, en concreto, de los acuerdos alcanzados. Y esta es una de las distinciones fundamentales en el empleo del término trascendental. ¿Se puede afirmar que no podemos escapar de los marcos referenciales en el mismo sentido que es necesaria una justificación normativa de la relación con los otros? O dicho de otro modo, ¿están las “con-

diciones trascendentales” de la personalidad en el mismo nivel que la reflexión pragmático-trascendental de la acción comunicativa? (Löw-Beer, 1991).<sup>3</sup>

En su incisiva y lúcida introducción al primer volumen de su *Transformación de la filosofía*, Apel ya había apostado por una transformación hermenéutica trascendental de la filosofía y, a su vez, detectado cuáles son las deficiencias normativas que presenta la hermenéutica del “comprender solo de modo diferente”, o dicho de otro modo, que la rehabilitación del prejuicio no ha de ser un punto de llegada sino un punto de partida que abra a la dimensión crítica. La tradición hermenéutica de Heidegger y Gadamer adolece, a juicio de Apel de un criterio normativo que permita determinar la corrección de determinados prejuicios. Más incluso el carácter normativo de las pretensiones de validez rebasa –para emplear la terminología del II Wittgenstein que tanto Apel como Taylor emplean– las “reglas constitutivas” de determinados juegos de lenguaje. Y el énfasis de Apel radica en poner de manifiesto la dimensión normativa de toda comprensión, destacando los criterios de validez de la acción. Atender (a-tender) a los criterios de validez es precisamente establecer la tensión y considerar las pretensiones (pre-tender, tender previo) de todo entender (en-tender, tender hacia). La hermenéutica del lenguaje de modo paradigmático en Apel se vuelve crítica y trascendental y en tanto que no solo estudia los hábitos y las costumbres particulares, sino que pone en el centro la dimensión pragmática y la fuerza ilocucionaria de los actos de habla, da como resultado una ética normativa, que es posible por la asunción de una comunidad ilimitada e ideal, que funciona ineludiblemente como postulado contrafáctico.

Se trata por lo tanto de ahondar en los elementos *a priori* descubiertos por la pragmática trascendental que amplía el logos del lenguaje mediante una autocomprensión pragmático-trascendental de sus pretensiones de validez. El legado de Peirce en Apel es clave para ahondar en la dimensión normativa de las ideas regulativas kantianas y su función deontológica. Es en esa comunidad científica que busca incondicionalmente la verdad (y que, por lo tanto, encarna la genuina actitud tanto científica como filosófica) donde Apel –siguiendo a Peirce– encuentra la comunidad ética que está dispuesta a superar dogmatismos y egocentrismos e incluso la actitud de autorrenuncia a la individualidad (“*selfsurrender* peirceano”), y se abre a la conquista de la verdad mediante el diálogo. Es una comunidad que sirve como “idea regulativa” kantiana y se expresa en el célebre “principio de la ética del discurso” que “exige el reconocimiento recíproco de las personas como sujetos de la argumentación”.

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 (Apel, 1985, II, 380).

---

3 “I have tried to show that Taylor defends many of his claims by showing that some values are no-choice values. ‘Living our lives’ has certain presuppositions. Taylor concentrates on no-choices values that are valid because their absence causes what I have called ‘existential impossibility’. But of course there are other pragmatic necessities, requirements that we have to explain when we want to give the best account of our lives. Perhaps Taylor underestimates the chances for a reconstructive theory that support the principle of equal respect and the value of autonomy” (Löw-Beer 1991: 235). He desarrollado el penetrante comentario de Löw-Beer a la ética de Taylor en Gracia (2011).

### 3. ¿Superar o mantener la división entre ética y moral?

[H]asta que llegue el momento utópico en que todas las necesidades humanas presentes y futuras hayan sido reconocidas en un supercódigo, la moralidad no se puede aislar de la ética. Están entrelazadas [...] los principios más altos de moralidad también definen un ideal ético, una visión de la vida buena. A este nivel, desaparece la frontera entre las dos disciplinas (Taylor, 2017, 270-271).

En diversos lugares Charles Taylor (1996, 2017) ha criticado la consideración de la moral de modo autosuficiente y desconectada de la ética. A su juicio, los principios para la acción obligatoria no pueden ser *definidos* y *articulados* con independencia de cualquier concepción de la vida buena. Habría que añadir que dichos principios generados desde la moralidad no se pueden realizar bien si no se apoyan en virtudes. Virtudes como la apertura y el reconocimiento de la diferencia y los valores inherentes a las diversas formas de vida.<sup>4</sup>

Efectivamente, hace falta una comprensión sensible de las diferencias culturales ya que para practicar y aplicar un principio de trato equitativo se requiere apertura y sensibilidad a las circunstancias particulares. Incluso el universalismo moral de una humanidad compartida en clave cosmopolita no implica la división entre ética y moral en la medida que “los principios más altos de moralidad también definen un ideal ético, una visión de la vida buena” (Taylor, 2017, 271).

Los argumentos que presenta Taylor son poderosos para superar un concepto estrecho de moral que deje fuera el concepto mismo de bien (Gracia 2011). Pues se puede llegar a caer en el malentendido de pensar que la justicia no es propiamente un bien. Hacerlo es una confusión derivada de trazar de modo tajante la distinción entre la justicia y el bien. Conviene no perder de vista que lo correcto o lo justo (*the right*) está entretejido con un lenguaje de discriminaciones cualitativas del bien, incluso aunque la propia teoría de la justicia lo obvie. Pero además, para defender y desarrollar una teoría de la justicia hace falta que las nociones básicas de dicha teoría no queden inarticuladas. De hecho uno de los principales problemas es que cuando se teoriza acerca de la justicia se obvian los valores que los propios agentes ya aceptan y con los que están comprometidos vitalmente.

¿En el discurso comunicativo sería suficiente con una teoría débil del bien para que los agentes prioricen las cuestiones de justicia sobre otros bienes o más bien hay que entender la justicia como algo bueno en un sentido más fundamental de lo que lo hace, por ejemplo, el utilitarismo? Para elaborar una ética cívica vigorosa no solo es necesario fundar la comunicación en el nivel argumentativo sino también en el de los afectos, las virtudes, las historias de vida que resultan cruciales incluso para comprender el significado de las normas en los distintos contextos.<sup>5</sup>

4 “La práctica de esta virtud de apertura lleva muchas veces a una comprensión más profunda de los requisitos de la moralidad, y la moralidad mejorada abre camino a una nueva interpretación. Aparecen nuevos puntos de vista, y es necesario buscar nuevas formas de tratarlos. El reconocimiento de las diferencias nos abre los ojos a determinados dilemas, que estaban escondidos bajo uniformidades proyectadas previamente” (Taylor, 2017: 295).

5 En el propio seno de la ética del discurso, autoras como Adela Cortina, desde su “versión cordial” ha criticado también estas deficiencias en los planteamientos de Apel y Habermas: “en la versión de sus creadores, Apel y Habermas, la ética dialógica, como fundamento filosófico de una ética cívica de la vida cotidiana, era extremadamente vigorosa en el nivel argumentativo, pero no se había tomado la molestia de sacar a la luz aquellos elementos que están entrañados en ella y le dan encarnadura y calidez humana: carácter, virtudes, valores, sentir común, sentimientos” (Cortina, 2007a, 25)

Salvados los posibles escollos de un uso moral de la razón práctica restrictivo y excluyente, podemos también anticipar las ventajas que comporta la consabida distinción entre lo justo y lo bueno; o la moralidad y la eticidad. Y es que incluso considerando la justicia como un bien, convendría analizar por qué las cuestiones de justicia merecen ocupar un lugar preferente respecto a las cuestiones de vida buena. El entronque con el planteamiento kantiano es insoslayable y el propio Taylor reconoce que hay un modo “enormemente justificado” de defender la prioridad de lo justo sobre el bien que consiste en que “la moral no puede concebirse exclusivamente en términos de resultado, sino que la obligación moral también ha de ser concebida deontológicamente” (Taylor, 1996, 105).<sup>6</sup> Así pues habría que reconocer que hay unos mínimos exigibles, que han de servir de marco normativo y vinculante en la sociedad, con independencia de los otros valores y preferencias subjetivas (Cortina, 2007b).

Es precisamente una ética normativa de carácter procedimental como la que ofrece la ética del discurso la que aspira a contrarrestar las tendencias utilitaristas contemporáneas que reducen la norma moral al cálculo de consecuencias, desprovisto de la idea regulativa. Más específicamente la versión discursiva de Karl-Otto Apel ofrece el desarrollo filosófico apropiado para alcanzar la “fundamentación última” de la moralidad. Y este sí que considero que es uno de los grandes aportes de Apel a la reflexión ética contemporánea y que puede complementar extraordinariamente bien la ética hermenéutica de Charles Taylor<sup>7</sup>. Pero antes de abordar esa cuestión convendría analizar también el posible aporte que la ética de Taylor ofrece.

### 3.1. ¿Es la “intuición sentida” fundamento de la ética?

Al hilo de sus argumentos para superar la división entre ética y moral, Taylor defiende el enclave afectivo de la razón y señala que también los significados acerca de lo moralmente justo despiertan sentimientos y germinan a partir de “intuiciones sentidas”.<sup>8</sup> La intuición sentida es para Taylor la base del razonamiento porque los significados humanos existen y solo pueden existir a partir de una experiencia encarnada de afecto y es a partir de ésta como se capta el valor. Por otro lado, como es bien sabido, Taylor aboga por el recurso a la eticidad (*Sittlichkeit*) para destacar que también una ética procedimental heredera del giro deontológico kantiano para ser operativa necesita hundir sus raíces en elementos sustantivos (Taylor, 1986)<sup>9</sup>. Entre estos aspectos destacan en especial las virtudes, los sentimientos y los

6 Habría al menos tres modos de entender la prioridad de la justicia sobre el bien, y conviene no perder de vista todos los argumentos que el propio Taylor aduce, en especial aquellos que expresan lo “justo” (y justificado) del “contraataque kantiano al utilitarismo”. Para un desarrollo de estas cuestiones véase Gracia (2012).

7 Me he detenido a desarrollar este aporte fundamental en la filosofía moral y política de Charles Taylor en Gracia (2010, 303ss) y (2011, 46ss).

8 En algunas de sus últimas formulaciones Taylor ha mostrado el carácter fundamental de dichas intuiciones sentidas: “podemos explorar un campo de actos morales para determinar cuál es la respuesta que manifiesta verdadero valor, por ejemplo cuál contribuye a la verdadera generosidad, y así con otras virtudes. Pero este tipo de examen requiere una percepción de los valores que están en juego, y esta no es posible sin la intuición sentida que nos hace partícipes de las cuestiones implicadas [...] En el reino del significado, la intuición sentida es nuestra puerta de acceso al campo que queremos explorar, también cuando nuestra exploración pueda cambiar la configuración del campo, y con ella nuestras exploraciones futuras” (Taylor, 2017, 258-259).

9 “Ich betrachte die Frage, ob ethische Theorien prozeduraler oder substantieller Art sein sollen, als erstes Hauptproblem der Metaethik und möchte ganz unverblümt feststellen, dass mir prozedurale Theoriensätze inkohärent

valores, que son centrales en la comunicación y la deliberación, pero que, sin embargo, han quedado relegados en la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental de Apel.<sup>10</sup>

Conviene llamar la atención de que al igual que Taylor para sostener su tesis del ser humano como agente encarnado (*embodied agency*), el propio Apel ahondando en su “antropología del conocimiento” también ha aludido en repetidas ocasiones desde los años cincuenta a Maurice Merleau-Ponty para poner de relevancia la dimensión experiencial del cuerpo vivido (*Leib*) y señalar que dicho cuerpo no se puede objetivar totalmente. En este sentido el cuerpo es verdaderamente un *a priori* (*Leibapriori*) porque constituye la condición humana (antropológica) de posibilidad de la reflexión. El *a priori* de la reflexión no se encuentra sino sobre el fondo del *a priori* corporal, pero solo en la medida que ambos pertenecen al *a priori* lingüístico<sup>11</sup>. A este respecto conviene tener muy presente todos los esfuerzos realizados –muy especialmente desde la tradición española<sup>12</sup>– por desarrollar el fondo experiencial (sentiente y corporal) de la hermenéutica trascendental, rebasando los límites del formalismo logicista y de la filosofía de la reflexión.<sup>13</sup>

Habida cuenta del reconocimiento de la razón en el cuerpo y desde el cuerpo, de una razón compasiva y cordial, cabría profundizar en las raíces hermenéuticas y pragmáticas de la razón trascendental en el mundo de la vida. De modo elocuente afirma Taylor que “lo que lleva a seguir los preceptos morales no es evitar la contradicción, sino el reclamo intrínseco de una forma de ser más elevada” (Taylor, 2017, 280). Bajo esta égida antes que formalidad reflexiva hay que reconocer un trasfondo de “experiencia comunicativa”, superando el positivismo latente en la propuesta habermasiana del “principio del discurso”. Lo justo no es solo cuestión del derecho sino que una ética que lo ponga en el centro de su reflexión ha

---

erscheinen. Anders ausgedrückt, sie bedürfen der Reformulierung in substantieller Form, um diese Inkohärenz zu überwinden [...] Ich behaupte also, dass alle Theorien, die der Frage nach dem Richtigen den Vorrang geben, in Wirklichkeit auf einer Idee des Guten beruhen, und zwar in zwei Hinsicht: a) dass es der Artikulation dieser Idee bedarf, um deren Motive zu verdeutlichen, und b) dass jeder Versuch, an einer Theorie des Richtigen ohne Untermauerung durch eine Theorie des Guten festzuhalten, zum Scheitern verurteilt ist” (Taylor, 1986, 118).

- 10 “Asimismo, en el ámbito práctico la razón experiencial exige, a mi juicio, prestar especial a los sentimientos y a los valores, aspectos olvidados o relegados –junto con la noción de realidad–, en la transformación hermenéutica de la filosofía trascendental de Apel. Y sin embargo, los sentimientos y las valoraciones son las precondiciones –dadas en la experiencia– de todos los principios éticos” (Conill, 1999: 54)
- 11 “Ciertamente, podemos reflexionar de forma tan radical acerca de nuestras presuposiciones, que por medio de la reflexión pueden ser recuperadas también las perspectivas que surgen sobre el fondo del *a priori* corporal. Teorías como, por ejemplo, la de la relatividad, son triunfos del *a priori* de la reflexión. Pero éstas tienen aún que utilizar un lenguaje, y en el lenguaje se oculta de nuevo el *a priori* corporal” (Sáez, 1994, 269).
- 12 El raciovitalismo de Ortega o el “sentimiento trágico” de Unamuno, con sus diversas versiones y legados, son solo la proa de una nave que ya cuenta con un desarrollo amplio y sustantivo. Pero en estrecho vínculo con el legado de Karl-Otto Apel, en nuestro caso concreto del grupo de Valencia, hay que reconocer el interés eminentemente práctico de elaborar diversas éticas aplicadas que responden a exigencias éticas de la sociedad civil y se conciben en el marco de una democracia deliberativa. Véase Gracia (2015).
- 13 “Desde el horizonte de la hermenéutica hemos de indagar si el principio de no-contradicción pragmática es un principio meramente formal o expresa la *necesidad* de la razón, algo que proviene de la experiencia vital. Debe descubrirse qué hay de *experiencial* por debajo del principio *formal*, pues la determinación formal de la razón expresa voluntad de la razón, resistencia, rebeldía, sentida necesidad de libertad. Y es este deseo de libertad el que vigoriza las pretensiones de validez, que son manifestaciones de la “co-autonomía” de la razón experiencial (entre heteronomía y autonomía abstractas)” (Conill, 1999, 53). En términos muy similares ha incidido Taylor en su último libro que la razón tiene que ser hermenéutica (Taylor, 2017).

de estar interesada en que los ciudadanos tengan la capacidad de argumentar pero también la capacidad de querer lo justo (Cortina, 1990; Cortina, 2008).

Con todo, conviene analizar si no hay un reducto de “intuicionismo” en la ética de Taylor que si bien no incurre en el emotivismo humeano, no responde a las exigencias normativas de establecer un fundamento normativo sólido que a modo de idea regulativa kantiana constituya una guía para poder determinar la validez o invalidez de determinados prejuicios y sus consiguientes prácticas.

Taylor considera la “intuición sentida” como puerta de acceso a la argumentación por transiciones y la separa, por un lado, del emotivismo y, por el otro, del racionalismo. Distanciándose de la tradición de Hume, su empeño es diferenciar claramente las “inclinaciones emocionales”, que no admiten argumentación y están sujetas a la causalidad eficiente, de las intuiciones sentidas que sí dan lugar a una hermenéutica del bien moral. Solo estas últimas admiten articulación, desarrollo y clarificación propia de la justificación racional. La comprensión en las “intuiciones sentidas” va dirigida a comprender el valor y desde una crítica interna es capaz de discernir el valor intrínseco de las formas de vida valoradas y las razones para valorarlas.<sup>14</sup>

A la luz del recorrido realizado en este ensayo conviene no desperdiciar la ganancia y necesidad que implica incorporar el giro afectivo en la ética. Pues ello supone una auténtica ganancia para una ética que adquiere mayor encarnadura, articulación (y apropiación) de la forma de vida. De hecho, ante el enorme desafío que en la actualidad plantea, por ejemplo, el transhumanismo, la apropiación de un sujeto encarnado resulta el enclave y anclaje ineludible. Para este propósito la filosofía moral de Charles Taylor, que hunde sus raíces en la hermenéutica existencial del sujeto incorporado, sufriente y vulnerable, puede ser muy fecunda. Pero como ya argumenté en otra ocasión (Gracia, 2011), sus suspicacias respecto a la ética del discurso y el empeño por radicar todo razonamiento práctico en una intuición sentida le deslumbra, impidiéndole ver la necesidad de reconocer como presupuesto contrafáctico y pragmático del habla la “comunidad ideal de comunicación”, no como mala infinitud hegeliana sino como idea regulativa kantiana (!).

### 3.2. *Los peligros del “sano sentir” y lo irrenunciable de la comunidad ideal de comunicación de Karl-Otto Apel*

Pero Taylor no es universalista en el sentido de la diferenciación entre el principio de justicia a realizar, universal y procedimental-comunitario por una parte y, por otra, las formas plurales de comunidad de vida humana, que hay que reconocer. Esta última concepción de complementariedad se da, sin embargo, a mi entender, como una estructura fundamental de la ética del discurso y su concepción de un comunitarismo trascendental (Apel, 1994, 24-25).<sup>15</sup>

14 No hay que confundir, por un lado, la “intuición sentida” por la que aboga Taylor con, por otro lado, planteamientos psicologicistas como por ejemplo el de Jonathan Haidt, que la reduce a sentimientos, los cuales solo posteriormente son racionalizados. La intuición moral en Taylor no está estrictamente separada del pensamiento sino que ya contiene ideas, razones, que quizás no están del todo articuladas, pero la razón ya está presente en la intuición moral.

15 Estoy de acuerdo con trazar esta distinción que propone Apel, pero no lo estoy en el modo de caracterizar el enfoque ético de Taylor en clave hegeliana. Como argumenté extensamente en otro lugar, no es el “sino de Hegel” como consecuencia del intento universalista fallido de una “síntesis ex post” (“síntesis global de la

Del lado de Karl-Otto Apel hay que reconocer la necesidad pragmático-trascendental de recuperar la pregunta por las condiciones de validez y el mentado principio ético del discurso. Y en este sentido conviene estar alerta ante el peligro de dejar las riendas de la vida social en manos del “sano sentir” y que como recuerda Apel (a quien no hay que olvidar que vivió los estragos del nazismo) puede conducir a la deriva de un entusiasmo colectivo que acabe por alimentar un sentimiento sordo (*dumpfes Gefühl*), cegar las luces de la razón y anular la responsabilidad personal. Y habida cuenta de los acontecimientos actuales marcados por la crisis de la democracia, el auge de los nacionalismos, xenofobias de toda laya, aporofobias enmascaradas y un largo etcétera, esto no es solo una cuestión del pasado de la Alemania nazi sino de nuestra acuciante actualidad. En este sentido resulta completamente pertinente y actual la ética de Karl-Otto Apel preocupada concienzudamente por “componer una humanidad más cargada de razón” en el que aquel falso “sano sentir” se convierta en un auténtico “sano juicio” fortalecido por el buen uso de la razón (Cortina, 1999 y 2017).

La aportación irrenunciable de la ética apeliana está en haber contribuido a elaborar un criterio irrebalsable para distinguir lo vigente de lo racionalmente válido (Reese-Schäffer, 2017). En este sentido cabe plantear muchas objeciones a la ética de Charles Taylor en la medida que considera la “intuición sentida” como el fundamento de la ética y de toda argumentación por transiciones. Más bien habría que reconocer con Apel que la facultad que nos permite establecer criterios de validez y llegar a acuerdos universalmente válidos no son los sentimientos, que dependen de las sensibilidades de cada cual y son muy dispares. Pero tampoco el mundo de los valores de las formas de vida culturales es lo suficiente universal para generar una “fundamentación” similar. Es desde la racionalidad dialógica desde la que se ha de ir cultivando el corazón de los afectos y redescubriendo el potencial normativo de los valores estimados en las diversas culturas.<sup>16</sup>

En el sentido kantiano de una idea regulativa de la razón práctica es en el que hay que entender la “comunidad ideal de comunicación” que Apel propone como orientación para la acción y canon de crítica. Por lo tanto, no como algo que pueda demostrarse desde una razón teórica que se ha dado en la historia, sino como algo que debe ser perseguido en base a los intereses de la razón práctica. Pero además, en clave hermenéutica trascendental habría que decir que no es una ocurrencia feliz del gremio de filósofos, sino que la “comunidad ideal de comunicación” no solo es el objetivo sino el presupuesto necesario para que cualquier diálogo en serio sobre la justicia cobre sentido. Es por lo tanto una condición de posibilidad que está contenida en toda comunicación. ¿Qué sentido tendría un diálogo que buscara establecer patrones de justicia si no es teniendo en cuenta las condiciones de validez que se dan en la comunidad ideal de comunicación? (Apel, 1985, II, 341-413).

No basta, por lo tanto, con generar contrastes perspicaces entre las diversas comprensiones culturales y educar en la virtud de la apertura y el reconocimiento de la diferencia. No

---

cultura” o “síntesis cultural global”), sino en la clave hermenéutica de abrirse a nuevas experiencias y fusionar horizontes como ha de entenderse la capacidad de responder a los desafíos interculturales e intercomunitarios que el mundo presenta. Véase Gracia, 2011, especialmente el apartado 4.2 del capítulo 1.

16 En el marco de la educación he desarrollado la propuesta de que para educar personas críticas y compasivas ha de cultivarse el corazón con la razón para generar una cultura del encuentro y del diálogo entre los afectados. Filosofías como la de Marth C. Nussbaum muy ricas en el análisis de los sentimientos, presentan también algunas deficiencias respecto a la necesidad de fundamentar filosóficamente el pensamiento crítico. Véase Gracia (2018).

me cabe duda de que esto es fundamental y de ningún modo se puede descuidar. Más aún, creo que para una adecuada comprensión es clave la articulación de lenguajes de contraste (*Abhebung*), tal como Taylor ha propuesto desarrollando la hermenéutica gadameriana es enormemente fecundo para entablar un diálogo intercultural fructífero entre gentes de diversas procedencias (superando el etnocentrismo y el relativismo). Pero esta ampliación e incluso fusión de los horizontes a través de dicho lenguaje no ha de soslayar el aporte irrenunciable de la “comunidad ideal de comunicación” como idea regulativa. No como “cosa en sí” (*Ding an sich*), sino como “idea regulativa”. Y conviene recordarlo porque la “comunidad ideal de comunicación” no se trata de una “cosa en sí” que queda indefinida, al margen de todo lo que puede llegar a conocerse. Ello conduciría a la paradoja kantiana ya denunciada por Hegel y que en virtud del giro hermenéutico quedó superada mediante la crítica de sentido. Por el contrario, se trata de entender la comunidad ideal de comunicación como auténtica “idea regulativa”. Al hacerlo no abogamos por un tipo de realidad metafísica sino que se articula la debida tensión entre el en-tender y el pre-tender; entre el diálogo histórico y las condiciones de validez; entre la hermenéutica y la crítica; entre las intuiciones sentidas y las razones justificadas argumentativamente; entre los valores éticos y la validez moral. Porque la comunidad ideal de comunicación es idea regulativa y también presupuesto normativo irrebasable del acto de argumentar.

### 3.3. *Mantener la tensión entre la hermenéutica experiencial y la pragmática trascendental*

Conviene recordar que la “comunidad ideal de comunicación” no está exenta de lenguaje. La superación de los errores y malentendidos no se lleva a cabo “desde ninguna parte”, al margen de todo lenguaje. Apelar a la idealización anticipadora de la “comunidad ideal de comunicación” *no implica asumir ideas trascendentes más allá de la historia y el lenguaje*. Más bien, la reflexión trascendental iniciada por Kant permite entender que las condiciones de finitud de los lenguajes particulares son también condición de posibilidad del sentido. La comunidad ideal de comunicación es *de orden trascendental porque ocupa el lugar de idea regulativa*.

Sería erróneo concebir la “comunidad ideal” y la “comunidad real” como dos comunidades. Se trata, más bien, de dos aspectos de la misma comunidad, de modo que dialécticamente la comunidad ideal es presupuesta en la real, como una posibilidad suya, es decir, como “principio regulativo”, que orienta la acción pero también como condición de posibilidad y validez de toda argumentación. Así pues, no podemos menos que presuponer la comunidad ideal en la real si no queremos incurrir en contradicción.<sup>17</sup>

Por mor de la tensión irrebasable entre lo ideal y lo real cabe considerar toda la fuerza dialéctica que implica que los sujetos se constituyen primeramente por comunicación y no por reflexión. Es decir, que la reflexión que llevan a cabo no puede abstraerse de su ser en común (comunitario-comunicativo). El reconocimiento de todos los “interlocutores válidos” (o “animales con lenguaje” por emplear la expresión de Aristóteles que Taylor hace suya en su último libro); o más propiamente como “personas con dignidad” (por recurrir al potencial kantiano que Apel actualiza en clave discursiva) marca como condición de posibilidad y validez la uni-

17 Véase especialmente Apel (1985, II, 190, 224, 429-431).

versalidad del “comunitarismo trascendental” de Apel. Un comunitarismo que el propio Apel (1994) se cuidó de distinguir del “comunitarismo anglo-americano” porque toma distancia de las diversas tradiciones culturales de las comunidades particulares y lo que busca es establecer el horizonte normativo irrebাসable desde el que se ha de entender cualquier comunidad.

Para no incurrir en un idealismo mal entendido en Apel considero que puede ser fecundo “recuperar el realismo” como proponen Hubert Dreyfus y Charles Taylor (2017). Pues no solo “desde arriba”, sino también “desde abajo” (“desde la facticidad”, “desde el arraigo a las formas concretas de vida”) se encuentran las fuentes de la crítica, de una hermenéutica crítica (Conill, 2006). Especialmente importante es esto, a mi juicio, cuando se trata de la “racionalización del mundo de la vida” en términos del “principio de autoalcance” (*Selbsteinholungsprinzip*) de las ciencias reconstructivas. Y es que para abordar adecuadamente la “parte B” de la ética del discurso<sup>18</sup>, aquella que se refiere a la ética de la responsabilidad orientada a la historia con una clara dimensión teleológica, sería peligroso soslayar el carácter sustancial de la historicidad, pretendiendo imponer un tipo particular de costumbres “desde fuera”, alimentando cierta ficción idealista perniciosa. Volver a la entraña hermenéutico experiencial de la comunidad de comunicación implica ahondar en las propias costumbres y tradiciones con el propósito de descubrir en ella el juego lingüístico de la argumentación, esto es, sin negar la corrección de posibles prácticas y puntos de vista distorsionados.

Atender a la comunidad real, sin embargo, tampoco implica en modo alguno abandonar la “comunidad ideal”. Y ello precisamente y de modo apremiante porque el realismo es plural y “hay sustanciales diferencias en relación con su ontología básica” (Dreyfus y Taylor, 2017, 270). ¿Acaso es en la diversidad de tradiciones culturales donde hay que encontrar la fundamentación de las “convergencias” entre las tradiciones? ¿Hemos de resignarnos a –como señalan Dreyfus y Taylor– “no tener expectativas demasiado optimistas” de un consenso universal acerca de los derechos humanos? Más bien, defendemos con Apel que es posible una fundamentación de las “convergencias” fácticas en la anticipación pragmático trascendental que la ética del discurso ofrece en su comunitarismo trascendental.

Ni el comunitarismo anglo-americano, ni los pensadores mencionados [entre ellos Taylor] conocen una orientación normativo-deontológica al futuro, es decir, una orientación del deber, en el sentido de una trascendencia posible de la pertenencia fáctica a una determinada tradición comunitaria, mediante una formación universalista de consenso. No se puede prever por tanto –en cuanto yo veo– algo así como una fundamentación racional de normas universalmente válidas –por ejemplo, los derechos humanos– (Apel, 1994, 23).

18 A juicio de Apel, la ética del discurso se divide en dos partes fundamentales: parte A y parte B. La parte A constituye la parte de la fundamentación que deliberadamente se abstrae de la historia anticipando contrafácticamente las normas de una comunidad ideal de comunicación. Por su parte, la parte B considera la crítica de M. Weber a las éticas de las convicciones e introduce el *a priori* de la facticidad de la responsabilidad referida a la historia y por lo tanto permite el complemento de la racionalidad estratégica y la racionalidad comunicativa. Tener en cuenta ambas partes (A y B) de la ética del discurso es especialmente significativo para una ética que no solo busca fundamentar normas morales sino también su aplicación bajo circunstancias históricas, sociales y culturales concretas. Si bien, tal vez más allá de Apel y del lado de una hermenéutica crítica que recupere el momento aristotélico aún cabría considerar si no es a su vez necesario descubrir el bien interno o fin propio de cada ámbito de actuación (Siurana, 2003: 95ss y Cortina, 1996).

#### 4. Conclusiones. Ética hermenéutica y crítica ante los desafíos actuales de la humanidad

La actualidad está marcada por una serie de desafíos éticos mundiales que han de ser pensados con todos los recursos posibles y para ello el pensamiento filosófico es fundamental (y si se me permite la expresión, también fundamentador, pero nunca fundamentalista). La interconexión de los niveles locales y globales es tal que resulta impensable llevar a cabo acciones que busquen mejorar las condiciones de vida de las personas si no se atienden tanto a las comunidades locales como a las comunidades globales. La crisis de refugiados, los movimientos migratorios, el aumento de las desigualdades y de la vulnerabilidad, el incremento de la intolerancia y la violencia, el individualismo, la desmembración social, la diversidad religiosa y cultural, las modernas tecnologías y medios de comunicación, la racionalidad técnica, la ideología económica dominante, el mejoramiento humano a través de la tecnología son solo algunos de los principales desafíos mundiales ante los que se encuentra la sociedad humana actual.

La ética del discurso de Karl Otto Apel es especialmente adecuada porque ofrece el marco de una ética de la justicia fundamentada en la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación. A la luz de la pragmática trascendental dicha ética permite responder a los problemas a nivel global, como no lo hacen otras éticas de carácter más contextualista como la de Charles Taylor. Es a escala mundial de problemas bioéticos o ecológicos o de justicia internacional, donde la ética del discurso descubre gran parte de su potencial crítico tomando como referente a la humanidad en su globalidad e integridad y no a una comunidad particular.

Sin embargo, en virtud de la aplicación de dicha ética, el potencial crítico y normativo de su propuesta no puede caer, como hemos visto, en un idealismo ajeno a la experiencia humana. Por el contrario es hundiendo sus raíces en la hermenéutica experiencial como descubre la dimensión constitutiva de una experiencia que adquiere toda su significatividad en términos humanos. Por ello la capacidad normativa de la ética hermenéutica y crítica que a partir del diálogo entre Apel y Taylor proponemos ha de atender a la dimensión más afectiva y compasiva de la experiencia humana y tomar de ella su savia.

La dimensión afectiva y compasiva constituye un aspecto fundamental y a tener muy en cuenta en un mundo como el actual tan marcado por la hipertrofia de la técnica y en el que las teorías que hablan de “transhumano” o incluso de “posthumano” (humano transformado por la técnica) van ganando adeptos a ritmo exponencial. Reconocer la dimensión irrebalsable de la corporalidad, esto es, considerar el cuerpo como un auténtico *a priori*, como condición de posibilidad de cualquier comprensión humana es fundamental para caracterizar la experiencia propia y singularmente humana. Es este uno de los aspectos más significativos de la hermenéutica experiencial que, a mi juicio, no puede soslayarse incluso si lo que se busca es la imaginación desde un modo humano de sentir y no al modo de la ciencia ficción.<sup>19</sup>

Por lo tanto, la hermenéutica trascendental ha de (¡volver a!) hundir sus raíces en la del sujeto encarnado, mas sin disolver toda su fuerza normativa en la facticidad puntual de éste.

19 Paul Ricoeur también ha incidido en este aspecto para establecer los elementos narrativos del sí mismo. “Y cuál es el operador de esta inversión de sentido por el que el invariante existencial se convierte en la variable de un nuevo montaje existencial? Es la técnica; mejor: más allá de la técnica disponible, la técnica concebible; en una palabra, el sueño tecnológico. Según este sueño, el cerebro es considerado como el equivalente sustituible de la persona” (Ricoeur, 1996, 150)

Más bien al contrario, es desde el potencial de la compasión regulado por la comunidad ideal de comunicación como se consigue hacer frente y combatir diversas formas desviadas de deshumanización, incluido también el transhumanismo y el posthumanismo. Frente a la hipertrofia de la razón tecnológica que de diversos modos deshumaniza, es apremiante defender la racionalidad comunicativa encarnada. La ética del discurso de Karl-Otto Apel sigue siendo para ello un referente fundamental.

### Bibliografía

- APEL, K.-O. (1985), *Transformación de la filosofía*, Volúmenes I y II, Madrid: Taurus.
- APEL, K.-O. (1991a), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.
- APEL, K.-O. (1991b), “Wittgenstein und Heidegger: Kritische Wiederholung und Ergänzung eines Vergleichs”, en J. Habermas (ed.), *Der Löwe spricht... und wir können ihn nicht verstehen*, Frankfurt: Suhrkamp.
- APEL, K.O. (1994), “Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano desde el punto de vista de la ética discursiva” en D. Blanco, J. A. Pérez y L. Sáez (eds.), *Discurso y realidad*. Madrid: Trotta, pp. 15-33.
- APEL, K.-O. (2004), *Apel versus Habermas. Elementos para el debate*, Granada: Comares.
- BAYNES, Keneth (1992). *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls, and Habermas*, Albany: SUNY Press,
- BENHABIB, Sheyla (1986), *Critique, Norm and Utopy. A study of the foundation of critical theory*, Nueva York: Columbia University Press.
- CONILL, J. (1994), “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial”, en D. Blanco; J. A. Pérez y L. Sáez (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, pp. 131-143.
- CONILL, J. (1999), “Tras la hermenéutica trascendental”, *Anthropos* n° 183, pp. 51-54.
- CONILL, J. (2007), *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1990), *Ética sin moral*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (1996), “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, *Iseogría*, 13, 1996.
- CORTINA, A. (1999), “K.-O. Apel sobre el tópico, ‘filosofía, ¿para qué?’” en *Anthropos* n° 183, marzo abril.
- CORTINA, A. (2007a), *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XX*, Oviedo: Nobel.
- CORTINA, A. (2007b), “Lo justo y lo bueno”, en C. González y J. Muguerza (eds.) *La aventura de la moralidad (Paradigmas, fronteras y problemas de la ética)*, Madrid: Alianza, pp. 382-403.
- CORTINA, A. (2017), “El vigor de la razón dialógica”, *Babelia, El País*, 26 de mayo de 2017 [https://elpais.com/cultura/2017/05/23/babelia/1495553808\\_193154.html](https://elpais.com/cultura/2017/05/23/babelia/1495553808_193154.html) (consultado el 20 de mayo de 2019).
- CORTINA, A. y Conill, J. (1999), “Pragmática trascendental”, en M. Dascal (ed.), *Filosofía del lenguaje II. Pragmática*, Madrid: Trotta, pp. 137-166.
- DREYFUS, H. y Taylor, C. (2017b), *Recuperar el realismo*, Madrid: Rialp.

- GRACIA CALANDÍN, J. (2010), “El diálogo filosófico entre Charles Taylor y Jürgen Habermas. Un intento por superar una concepción restrictiva de la moral y la modernidad”, *Diálogo Filosófico* n° 77, 293-318.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2011), *Ética y política en Charles Taylor. Claves para una sociedad intercultural*, Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2012), “¿Lo justo versus lo bueno? Sobre lo justo en la filosofía de Charles Taylor”, *Pensamiento* vol. 68, n° 257, pp.413-426.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2015), “Apel como mentor. El grupo de hermenéutica crítica y éticas aplicadas de Valencia”, en J. M. García Gómez-Heras y M. Martín Gómez (eds.), *Comprender e interpretar. La recepción de la hermenéutica en la España democrática (1960-2010)*, Salamanca: Universidad Rey Juan Carlos.
- GRACIA CALANDÍN, J. (2018), *El desafío ético de la educación*, Madrid: Dykinson.
- HABERMAS, J. (1982), *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, J. (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Taurus.
- LAFONT, C. (1994), *Sprache und Welterschließung. Die linguistische Wende der Hermeneutik* Heideggers, Frankfurt: Suhrkamp.
- LÖW-BEER, M. (1991), “Living a life and the Problem of Existential Impossibility” en *Inquiry*, 34, 217-236.
- MCCARTHY, Thomas (1978), *The critical theory of Jürgen Habermas*, MIT Press.
- OUTHWAITE, (2012), “Discourse ethics”, en R. Chadwick (ed.), *Encyclopedia of Applied Ethics Elsevier*, Academic Press, pp. 826-832.
- REESE-SCHÄFFER, Walter (2017), *Karl Otto Apel und die Diskursethik. Eine Einführung*, Springer.
- RICOEUR, P. (1996), *Sí mismo como otro*, Madrid: Siglo XXI.
- SÁEZ, L. (1994), “Epílogo. A priori de la facticidad y a priori de la idealización. Opacidad y transparencia. Entrevista a K.O. Apel” en D. Blanco; J. A. Pérez y L. Sáez (eds.) *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, 251-270.
- SIURANA, J. C. (2003), *Una brújula para la vida moral. La idea de sujeto en la ética del discurso de Karl Otto-Apel*, Granada: Comares.
- TAYLOR, C. (1985), *Philosophical Papers*, 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.
- TAYLOR, C. (1986), “Die Motiven einer Verfahrensethik” en Kuhlman, Wolfgang (ed.) *Moralität und Sittlichkeit: Das Problem Hegels und die Diskursethik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- TAYLOR, C. (1996). *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. (1997), *Argumentos filosóficos. Ensayos sobre el conocimiento, el lenguaje y la modernidad*, Barcelona: Paidós.
- TAYLOR, C. (2017). *Animal de lenguaje. Una visión integral de la capacidad humana de lenguaje*, Madrid: Rialp.
- WELLMER, Albrecht (1994), *Ética y diálogo: elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Madrid: Anthropos.

## Lo incondicionado en la pragmática trascendental de K.-O. Apel

### The unconditioned in the transcendental pragmatics of K.-O. Apel

DAVID LANA TUÑÓN\*

**Resumen:** Ante al auge en la segunda mitad del siglo XX de la crítica a la Modernidad, surgen en el pensamiento continental un nuevo paradigma filosófico que intenta reconstruir aquel proyecto ilustrado de forma renovada. Es la obra de K.-O. Apel y J. Habermas un exponente claro de dicho proyecto. Ambos se proponen hablar de una ética del discurso como respuesta a la necesidad de poner en valor una racionalidad universal. Sin embargo, surgen diferencias de matiz sobre la fundamentación de dicha ética. El problema de “lo incondicionado” no escapa al mismo.

**Palabras clave:** Incondicionado, Pragmática trascendental, Ética discursiva, Postmetafísica.

**Abstract:** Front the rise in the critics of the Modernity in the second half of the 20th century, a new philosophical approach appears, in the continental thinking. This approach tries to reconstruct the enlightened project in a new way. The works of K.-O. Apel and J. Habermas are clear exponents of this project. Both authors try to propose a discursive ethics as a response to the need of putting in value an universal rationality. However, there are important differences on the foundations on their proposals. The problem about “the unconditioned” is an example of those differences.

**Keywords:** Unconditioned, transcendental pragmatics, Discursive Ethics, postmetaphysics.

Sin duda alguna, son Apel y Habermas los dos máximos exponentes de la llamada ética del discurso. Ambos entran de lleno a dar razones en el debate suscitado acerca de la viabilidad de los presupuestos planteados por la Modernidad, tales como las relaciones entre la ciencia y la ética, así como la posibilidad de una ética de carácter universal y cognitiva. Quedan ya lejos las pretensiones metafísicas o religiosas que daban explicación a la necesidad normativa de todo hombre. Con ello responden a lo que Gómez-Heras denomina la intuición de la historia de la filosofía en el siglo XX, que a la par de lo que supuso la *duda*

---

Recibido: 31/05/2019. Aceptado: 29/07/2019.

\* Doctor en Filosofía por la Universidad de Valencia (UV). Profesor de Ética y Antropología en la Universidad Católica de Valencia (UCV). Su investigación se centra, principalmente, en el ámbito de la Filosofía Moral y Política. Artículos: “Con-pasión cordial. Del pensamiento atribulado a la razón esperanzada”. *Ciencia Tomista* vol. 139 nº 447; “La neuroreligión y los límites del método científico-natural”. *Scripta Fulgentina* nº 43-44. Email: david.lana@icloud.com.

*metódica* de Descartes o el *giro copernicano* de Kant, responden al paradigma hegeliano de «poner la propia época en conceptos».

La situación histórica que les ha tocado vivir ha sido caracterizada por la «crisis de la razón». A dicha crisis responde la obra, tanto de Habermas como de Apel, convencidos de que sin una restauración transformada del Logos ilustrado se derivarían desastrosas consecuencias, tanto en el orden del pensamiento como en el de la praxis efectiva de nuestra cultura occidental. Ambos sienten la necesidad de reconstrucción de la razón, en cuanto razón dialógica, una razón que sea capaz de afrontar la aludida crisis.

Los problemas que aquejan a la humanidad en el mundo contemporáneo son alarmantes. El siglo xx no sólo ha asistido a la hecatombe de las guerras mundiales, sino a diversos procesos de disgregación y tecnificación que se ha extendido a una amplia variedad de aspectos culturales y filosóficos: las crecientes exigencias de racionalidad científica amenazan con invadir el espacio de las ciencias humanas, objetivando al hombre; una tenaz orientación estratégica se apodera de la vida social y política, haciendo fuerte la lucha por el éxito subjetivo y los imperativos deshumanizados que provienen de viejos mecanismos, como el económico y el administrativo; una rivalidad entre puntos de vista culturales o formas de vida, en un mundo globalizado, parece carecer de criterios comunes de convivencia, abriendo así la posibilidad de un relativismo que conduce al escepticismo y la imposición del más fuerte. Una situación tal que urge la necesidad de poner en valor una racionalidad universal, válida para todos y fundada en principios no estratégicos, sino autónomos, que logre frenar la deshumanización acechante y la ruptura de la cohesión interpersonal.

Los proyectos filosóficos que afrontaban dicha situación en el ámbito continental, el hermenéutico y la Teoría Crítica, constituían más bien un obstáculo que una solución a dicha situación; pues ambos, siendo críticos con la situación del presente, han negado, sin embargo la posibilidad de un proyecto ilustrado y universalista al desembocar en una crítica total de la razón. Y una crítica total a la razón es lo que tanto Habermas como Apel ven como sencillamente imposible. Dicha crítica se ve en la obligación de dar razones convincentes universalmente, presuponiendo una racionalidad universal incuestionable. Se requiere reconstruir un *Logos* discursivo. Toda concepción del mundo, así como toda comprensión acerca de la verdad y de la moral, comportan, no sólo un cuerpo doctrinal determinado, sino, al mismo tiempo, una pretensión de validez universal. Nos situamos ante un presupuesto pragmático de cualquier toma de posición explícita que se proponga como respuesta seria. Pues al pensar con seriedad, el hombre afronta una oferta de comprensión para la cual reclama una adhesión incondicional y universal por parte de cualquier interlocutor. Existe un Logos universal y éste ha de coincidir con los compromisos racionales a los que estamos remitidos por el hecho de que, al ejercer nuestro ser-racional, tengamos por fuerza que pretender validez incondicional. De todo ellos sacamos al menos dos conclusiones: por una parte, el logos universal que buscamos es dialógico; y por otra, la crítica a la razón es en sí misma autocontradictoria.

La filosofía práctica contemporánea está llamada a compartir el mismo reto al que es llamada la filosofía contemporánea, que se ha visto caracterizada por haber sustituido la idea moderna de la subjetividad y su esquema operativo sujeto-objeto por el concepto de la inter-subjetividad. Tanto la ontología clásica y premoderna que conformaron el primer paradigma de la construcción de la teoría ética —primer paradigma— como aquel que ha primado

durante toda la Modernidad sustentado por la subjetividad o ciencia trascendental —segundo paradigma— ha venido a ser reemplazado por el paradigma de la intersubjetividad mediada por el lenguaje, otorgándole racionalidad social a la pretensión de fundamentación de la moral. La incursión del giro lingüístico ha logrado desplazar toda pretensión de fundamentación de la moral bien desde la ontología del ser bien desde la estructura de la conciencia.

### 1. Dos proyectos de Ética discursiva: K.-O. Apel y J. Habermas

K.-O. Apel distingue dos acepciones de la expresión «ética del discurso» (1998, 147-151). Así, la ética del discurso es una *teoría de la fundamentación de normas* en general, cuya tesis principal dirá que el discurso argumentativo es el procedimiento más adecuado tanto para fundamentar la corrección de normas vigentes cuya validez se cuestiona, como para establecer nuevas normas con la garantía de que pueden considerarse correctas. Dicho «discurso argumentativo» conlleva un modo específico de uso del lenguaje: el intercambio de argumentos. Es este «intercambio de argumentos» el que garantiza la corrección de su resultado, es decir, el acuerdo alcanzado en cada caso por los interesados. Ello nos lleva a encontrarnos con una teoría ética *cognitivista y procedimentalista*. Es *cognitivista* en la medida en que afirma la posibilidad de fundamentación de lo normativo de un modo racional siempre desde la intersubjetividad vinculante. Así, los enunciados normativos son susceptibles de fundamentación en la misma medida en que lo son los enunciados descriptivos, si bien el sentido y los criterios de validez son diferentes en los enunciados normativos y en los descriptivos. En Habermas encontramos la siguiente formulación *cognitivista* de la ética discursiva: «Entiendo la corrección normativa como una pretensión de validez análoga a la verdad. En este sentido hablamos también de una ética *cognitivista*. Esta tiene que poder responder a la pregunta de cómo es posible fundamentar enunciados normativos» (2000, 15). Pero además, la ética discursiva es una teoría *formalista*, puesto que sostiene que, con independencia de su contenido concreto, la validez de las normas queda garantizada por las condiciones en las que se lleva a cabo el procedimiento de fundamentación o formulación, que no es otra que el propio discurso argumentativo (Habermas, 2000, 16). Al referirnos tanto al *cognitivismo* como al *formalismo*, Habermas relaciona la ética discursiva con la ética kantiana, si bien aquella rechaza el procedimiento kantiano de fundamentación de normas (el imperativo categórico) proponiendo en su lugar un discurso argumentativo, posibilitando así la salvaguarda de los problemas que la ética kantiana suscita<sup>1</sup>.

Apel subraya una segunda acepción de la ética del discurso que le permite definirla en tanto que teoría de la racionalidad: «La idea del discurso argumentativo —de su irrebasabilidad<sup>2</sup> por parte de cualquier pensamiento con pretensión de validez— debe posibilitar

1 A. Cortina señala tres puntos de distanciamiento: «(1) la ética del discurso es una ética de la responsabilidad y no de la intención, porque tiene en cuenta las consecuencias de la acción; (2) supera la distinción, tantas veces criticada, entre hombre nouménico y fenoménico, entre mundo inteligible y sensible; (3) destruye el “monologismo” desde el momento en que no atribuye a cada individuo la capacidad de comprobar máximas de acción universalizando, sino que recurre al discurso público para lograr el acuerdo acerca de la universalidad de los intereses» (1985a, 110).

2 «La categoría de irrebasabilidad (*Nichthintergebarkeit*) tiene una trascendencia en la propuesta filosófica de Apel en su conjunto que resulta difícil encomiar. Aunque resulte anecdótico, para la edición de su

también la fundamentación última del principio ético que debe guiar ya siempre todos los discursos argumentativos (...)»<sup>3</sup> (1998, 150). Es en esta segunda acepción en la que la ética del discurso aparece definida como teoría de la racionalidad de forma tal que en ella misma, y de forma inevitable, reconocemos siempre ciertos principios éticos o morales<sup>4</sup>, independientemente de la cuestión tratada en cada caso. En toda argumentación o razonamiento se presupone el principio moral del reconocimiento de la *igualdad de derechos* de todos los participantes en el discurso argumentativo, e idealmente de todos los seres racionales. Pero hemos de entender bien qué quiere decir Apel cuando refiere a este principio ético «presupuesto» en toda argumentación.

No se trata, para Apel, de una premisa implícita o no tematizada, al modo en que, por ejemplo, nuestros enunciados acerca de la naturaleza presuponen la realidad del mundo exterior. Hemos de pensar en la función discursiva de este principio ético comparándolo con las reglas lógicas. Es evidente que existe una diferencia entre el modo en el que permanecen supuestas en nuestras argumentaciones determinadas premisas implícitas y el modo en el que están supuestos los principios lógicos o *principio moral fundamental*. La validez del principio lógico y del principio moral del reconocimiento de la *igualdad de derechos* de los otros sujetos racionales no es contingente, ya que no pertenece a los supuestos semánticos de lo que, con Wittgenstein, llamaríamos un «juego de lenguaje»

---

*Transformation der Philosophie* se ha elegido como frontispicio un texto, extraído de la última página de la introducción, en el que se alude nada más empezar a la irrefragabilidad del lenguaje ordinario y a su conexión con la comunidad de argumentación. Es un detalle anecdótico, pero a la vez expresivo de que lo irrefragable va a jugar un papel insustituible en el conjunto del pensamiento apeliano. En este momento la categoría se aplica al hecho de la argumentación, que es un hecho máximamente intersubjetivo por irrefragable; es decir, porque los científicos, argumentan para defender sus hipótesis, pero no sólo ellos: a la hora de resolver conflictos los hombres utilizan argumentos, *si es que quieren que tal resolución sea racional*. [...] La irrefragabilidad de la argumentación consiste, pues, en principio, en la identificación con la conducta racional a la hora de resolver conflictos. Una resolución racional de conflictos es la que se produce por medio de argumentos, y quien no desee proceder argumentativamente, si quiere seguir haciendo gala de un comportamiento racional, debe tener argumentos para no participar en la argumentación efectiva. [...] La argumentación es, pues, irrefragable porque cualquier comportamiento racional debe contar con ella; pero también por el hecho de que la argumentación que se desenvuelve en lenguaje ordinario constituye el techo último posible en la cadena de lenguajes y metalenguajes. El último metalenguaje posible, del que todos los demás son lenguaje-objeto, es el juego de la argumentación “jugado” en el lenguaje ordinario, *más allá del cual es imposible ir ya (nichthintergebar)*, porque no puede convertirse en lenguaje-objeto de ningún otro metalenguaje, que no tenga, a su vez, que interpretarse nuevamente en lenguaje ordinario» (Cortina, 1985b, 93-94).

- 3 «Habermas proyecta su pragmática universal como una ciencia encargada de reconstruir las condiciones universales del posible acuerdo; mientras que Apel se propone construir una pragmática trascendental, que detecte aquellas condiciones de posibilidad del acuerdo a las que denominamos trascendentales por irrefragables. La diferencia, pues, radica en el binomio “universal-trascendental”, que no representa en modo alguno una alternativa como a primera vista pudiera parecer, porque el mismo Habermas reconoce sin empacho que su fundamentación de la ética comunicativa es trascendental; [...] bástenos decir que ambos autores coinciden en el proyecto de elaborar una pragmática universal no empírica. Si Apel acentúa muy especialmente uno de los eslabones del proceso –el momento de la argumentación– ello se debe a su carácter de racionalmente irrefragable» (Cortina, 1985b, 97).
- 4 «[R]adicalizaremos nuestra tesis manteniendo que la argumentación racional presupuesta, no sólo en cada ciencia, sino en cada discusión de problemas, presupone la validez de normas éticas universales» (Apel, 1985, I, 377). Subrayo una precisión terminológica: Apel suele referirse a «principios éticos», a la «norma ética fundamental» [*ethische Grundnorm*], etc. Habermas, a diferencia de Apel, hablará de «principios morales», ya que sostiene diferencias terminológicas entre las «cuestiones morales» [*Moralität*] y las «cuestiones éticas» [*Sittlichkeit*].

particular (1995, § 24). Acudamos a un ejemplo para tener una visión más clara de lo anteriormente expuesto. La realidad del mundo exterior a la conciencia es una premisa siempre supuesta implícitamente en nuestro trato con los objetos físicos, pero se trata de una premisa contingente, como demuestra el hecho de que puede tematizarse y ponerse en cuestión en otro juego de lenguaje como es, el discurso filosófico —pongamos el caso particular de las *Meditaciones* de Descartes—. Esto no sucede ni con los principios lógicos ni con el principio moral que Apel sitúa entre las condiciones de posibilidad de la argumentación, ya que, tanto los principios lógicos como el principio moral fundamental, pueden ser tematizados en un discurso filosófico, pero no pueden ser rebasados. Ello es así porque cualquier discurso argumentativo, incluido el que pretende ponerlos en cuestión, los presupone siempre. Es ésta la razón por la que Apel atribuye a estos principios un estatus trascendental en el sentido de Kant. He aquí la gran aportación de Apel a la filosofía contemporánea, el haber incluido una norma moral, un principio de razón práctica, entre las condiciones trascendentales del pensamiento.

Señalo el doble nivel que cabe dentro de la denominada «ética del discurso»: el nivel de la teoría de la fundamentación de normas y el nivel de la denominada por Apel «filosofía primera» —recogido de la antigua concepción aristotélica— entendida como reflexión sobre los principios trascendentales del pensamiento de la racionalidad (Conill, 1983, 493-518). Una vez dicho esto cabe preguntarse, ¿cuál es la relación entre ambas concepciones de la ética del discurso? Si bien podemos argumentar que ambas permanecen relacionadas, del mismo modo, estamos obligados a reconocer que no son idénticas, como no lo son sus relaciones ni sus diferencias. Karl Otto Apel ha tenido el mérito de haber proporcionado la primera formulación de la ética del discurso allá por el año 1967 en un ensayo que llevaba por título: «El *a priori* de la comunidad de comunicación y el fundamento de la ética», artículo que pretendía dar fundamentación trascendental de los principios morales (Apel, 1985, II, 341-413). Habermas, a diferencia de Apel, formula una ética discursiva, entendida ésta como teoría de la fundamentación de normas, testigo de lo cual está su artículo de 1983 «Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación» (1985, 57-134). Habermas ha querido siempre hacer hincapié en la diferenciación mantenida respecto al modelo filosófico propuesto por Apel, ateniéndose siempre a una interpretación de la ética discursiva en tanto que fundamentación de normas, sin comprometerse con la filosofía trascendental apeliiana.

### **K.-O. Apel y el principio trascendental de la argumentación**

#### *La necesidad de una fundamentación racionalista «postmetafísica» de las normas morales*

Dar cuenta de la fundamentación de las normas morales desde una perspectiva racionalista, tal y como lo han intentado Apel y Habermas, resulta sumamente ardua si tenemos en cuenta que ésta ha de ser instalada dentro de lo que Habermas ha llamado «pensamiento postmetafísico», pensamiento que corresponde al aquí y ahora que nos ha tocado vivir. Por «pensamiento postmetafísico» hemos de entender aquella forma de pensamiento que ya no puede apoyarse en certezas o premisas dogmáticas ofrecidas, tradicionalmente, por un

pensamiento metafísico como podría ser el representado por la religión u otra cosmovisión<sup>5</sup>. En el pensamiento postmetafísico la racionalidad de las proposiciones —tanto en el terreno de las ciencias como en el terreno de la moral o la filosofía— depende enteramente de «los procedimientos conforme a los que se trata de resolver los problemas» (Habermas, 1990, 95). Por ello, toda proposición descriptiva sólo podrá ser considerada aceptable siempre que cumpla los criterios de contrastación que desde las ciencias empíricas queden fijados, mientras que no será aceptable racionalmente ninguna descripción de la realidad que se sustente sobre mitos o doctrinas religiosas. Desde un pensamiento postmetafísico nos queda vedada la posibilidad de acudir a fundamentaciones religiosas o dogmáticas de las normas morales de la misma manera que no podemos apelar al hecho de las tradiciones culturales incuestionables.

Que «no nos está permitido» recurrir a la religión o a la tradición no significa, naturalmente, que no podamos hacerlo. Lo que se quiere decir con ello es que la argumentación que de ahí se haga presente no logrará ser una argumentación lo suficientemente convincente. Dicho planteamiento, si bien no tiene una fuerte consolidación entre aquellos que mantienen unas convicciones propias de alguna manera similares, al modo en que Rawls lo definiría como «doctrina comprensiva del bien», sí es manifiesto en la situación de conflicto de diversas posiciones morales, por ejemplo entre culturas diferentes. Es un hecho verificable el que si asumimos de un modo dogmático nuestros propios principios morales en una situación de diálogo, éste se verá imposibilitado, ya que no lograremos entendernos con quienes defienden sus propias convicciones. Y es que el entendimiento le es necesario al ser humano, no podemos prescindir de él. Fundamentar la validez trans-cultural o universal de ciertos principios morales —de igual manera con los principios jurídicos y políticos— es una tarea que se nos impone en un contexto al que hemos llamado globalizado, y al que Apel, ya en los años sesenta, y de forma muy lúcida, refirió bajo la constelación de una «única civilización planetaria» (1985, II, 342).

Si bien hemos considerado la necesidad de formular un pensamiento postmetafísico con la consecuente pérdida de credibilidad que aportan las fundamentaciones religiosas o tradicionales, una primera opción filosófica parece la de renunciar a la propia idea de fundamentación racional, lo cual nos llevaría a abandonar la idea misma de fundamentación, puesto que una fundamentación no racional, en el fondo, representa una contradicción en términos. Saliendo de este contrasentido, siempre nos queda acogernos al *escepticismo* o alguna de las formas posibles de relativismo ético, y afirmar, por ejemplo, que la validez de las normas morales depende siempre del contexto cultural al que el sujeto pertenece, en el caso del relativista, o bien señalar que la validez normativa viene dada por la acción libre ejercida desde la voluntad del individuo. Tanto la solución *relativista* como la *decisionista* aparecen de forma extendida en nuestras comunidades culturales ilustradas y «postmetafísicas», es decir, en aquellas comunidades donde las creencias religiosas y las tradiciones culturales han perdido su fuerza de convicción y su capacidad de cohesión. Sin embargo, y a pesar de su proliferación, dichas posiciones presentan una debilidad notable, y es ésta, justamente, su

5 A. Herrera alude al hecho de cambio de paradigma de la siguiente manera: «es el cuestionamiento del pensamiento totalizante, dirigido al Uno y al Todo, por la nueva racionalidad procedimental, la puesta en marcha de la destranscendentalización, el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje y, por último, el hundimiento del primado de la teoría sobre la práctica son las razones expuestas por nuestro autor [J. Habermas] conducentes al abandono de la metafísica» (2007, 81).

inconsistencia. Ambas, el relativismo y el decisionismo, se han de enfrentar con la pretensión de objetividad que pretenden, es decir, con su *validez incondicional*, con el modo en que emiten sus juicios acerca de cuestiones morales, jurídicas o políticas.

Tugendhat ha señalado muy bien esta inconsistencia (1997, Lección primera). Cuando filosofamos acerca de cuestiones prácticas solemos argumentar bien como escépticos, relativistas o decisionistas, pero cuando juzgamos en tales asuntos lo que hacemos es vincular a nuestros juicios una pretensión de validez que no es relativa a nuestro contexto, sino que, en cierta manera, el juicio queda extrapolado al hecho cultural en el que nos situamos. Otra manera de enfocar la inconsistencia que se da en este tipo de razonamientos argumentará que, si de verdad creyésemos que nuestras convicciones morales dependen de nuestro contexto cultural, no pretenderíamos convencer de su racionalidad en serio a quienes no las comparten con nosotros: si de verdad creyésemos que depende de una decisión existencial radicalmente personal, no discutiríamos acerca de nada de esto, ni siquiera con quienes pertenecen a nuestra propia cultura. Si quisiéramos mantenernos coherentes con nuestro pensamiento, debiéramos guardar silencio, no argumentar, como bien había sugerido Wittgenstein al final de su *Tractatus*, o Aristóteles en su *Metafísica* refiriéndose a los relativistas que niegan el principio de contradicción, semejándolos a una planta (1990, 1006a 16, 1008b 10).

La cuestión suscitada aparece abierta. Resulta difícil resolver la incoherencia entre la pretensión de objetividad del lenguaje moral común y el escepticismo de la reflexión filosófica. Nada impide, en un primer momento, mantener hasta el final una actitud escéptica frente a dicha pretensión del lenguaje moral. Tanto Apel como Habermas han argumentado que no es posible mantener como participantes en la comunicación cotidiana, es decir, no en el nivel de la reflexión filosófica, sino en el de interacción comunicativa, un escepticismo ético coherente sin caer en la neurosis o incluso en el suicidio (Apel, 1985b, 341-413; Habermas, 1985). La pretensión de validez objetiva que vinculamos a nuestros enunciados normativos sugiere un modo alternativo de racionalización que consiga reconstruir y fundamentar a nivel filosófico la pretensión de objetividad del lenguaje común, sin la necesidad de recurrir a criterios de autoridad dados por discursos religiosos o tradiciones culturales. Ésta sería, justamente, la vía de fundamentación racionalista y postmetafísica de las normas morales, fundamentación que han querido explorar tanto Apel como Habermas.

La pretensión de fundamentación racionalista y postmetafísica de las normas morales no deja de enfrentarse también a la dificultad que suscita el mismo concepto de «razón» o «racionalidad». La cultura que se adscribe a la pretensión postmetafísica se viene caracterizando también por la creciente monopolización del concepto de racionalidad por parte de las ciencias empíricas, que siguen, en mayor o menor medida, el modelo monológico-deductivo de las ciencias de la naturaleza. Ya Adorno y Horkheimer, en su obra *Dialéctica de la Ilustración* definieron al hombre, bajo el modelo de razón surgido del proceso ilustrado, como «antropomorfismo», reduccionismo del concepto de hombre imbuido por una ilustración claramente científica y positivista (1998, 119). La pretensión de dar respuestas racionales a problemas importantes para la vida y la convivencia de los hombres, como son, entre otros, los problemas morales y políticos, queda relegada al pensamiento mítico, a las ingenuas formas de la conciencia precientífica. Es por ello, que desde una cultura postmetafísica la tarea de proporcionar una fundamentación racional de las normas morales no exige sólo rechazar el decisionismo o el relativismo, sino también el cientificismo, es decir, la hegemonía cultural

de las ciencias empíricas (Apel, 1985, II, 344ss). Se hace necesario construir un concepto de racionalidad que no se agote en la misma racionalidad de las ciencias, o lo que es lo mismo, hacer plausible que las explicaciones nomológicas-deductivas de fenómenos empíricos no sean los únicos discursos o «juegos de lenguaje» que cabe calificar de racionales<sup>6</sup>.

En su *Transformación de la Filosofía*, Apel logra resumir en tres proposiciones las premisas básicas que comportan el monopolio científico de la racionalidad, con el consecuente afianzamiento del irracionalismo en las cuestiones prácticas. Dichas premisas son:

1. A partir de *hechos* no pueden derivarse *normas* (o bien: a partir de enunciados *descriptivos* no pueden deducirse enunciados prescriptivos ni, por consiguiente, «juicios de valor»). [...]

2. La *ciencia*, puesto que proporciona conocimientos con contenido, versa sobre *hechos*; de ahí que sea imposible fundamentar *científicamente* la *ética normativa*.

3. Sólo la ciencia proporciona un saber *objetivo*; la objetividad se identifica con la validez intersubjetiva; por tanto, una fundamentación intersubjetivamente válida de la ética normativa es absolutamente imposible (1985, II, 359).

Apel nos está diciendo que el saber científico, en cuanto que intersubjetivo, es un saber de hechos, o lo que es lo mismo, la ciencia no puede pronunciarse sobre cuestiones normativas, no sin incurrir en falacia naturalista, es decir, en inferir normas a partir de enunciados descriptivos. Apel intenta escapar de la aporía que suponen estas tres premisas aceptando las dos primeras y negando la tercera. A diferencia de lo que resultará en Habermas, Apel no pretende mostrar simplemente las condiciones en que puede considerarse fundamentado un enunciado normativo. Tratará de mostrar que «la “objetividad” de la propia ciencia (...) presupone la validez intersubjetiva de normas morales». Es decir, tratará de mostrar mediante la reflexión trascendental en sentido próximo a Kant, que entre las condiciones de posibilidad de la argumentación científica en general se incluyen normas morales, o al menos, encontrar un principio que pueda servir como fundamento a todos los demás.

#### *Argumentación trascendental y «contradicción performativa»*

Es Kant quien, por vez primera, aplica de forma sistemática un tipo de argumentación consistente en partir de una proposición que considera cierta o probada para remontarse a continuación a sus «condiciones de posibilidad». En la medida en la que consideramos la verdad de la proposición como punto de partida y ésta depende de la verdad en otras proposiciones que expresan su condición de posibilidad, el argumento trascendental permite demostrar la verdad de las últimas. En la *Crítica de la razón pura*, Kant, aplica este tipo de razonamientos a la demostración de la idealidad del espacio — como condición de posibilidad de la geometría— y la objetividad de las categorías — como condiciones de posibilidad de la experiencia en general—, o también en la refutación del idealismo.

6 «La ciencia ha perdido ya aquella primacía en la búsqueda racional y progresiva de la verdad que, en la Edad Moderna, la había convertido en una alternativa postmetafísica a la metafísica. Cuando menos, es evidente lo siguiente: o bien la ciencia afirma su pretensión de racionalidad y de verdad, lo cual no parece poder hacerse con independencia del discurso argumentativo de la filosofía e incluso de las hipótesis globales metafísicamente inspiradas; o bien, por el contrario, pierde —junto con la metafísica y la filosofía— su pretensión de un conocimiento progresivo de la verdad que rebasa la persuasión del conocimiento cotidiano» (Apel, 2002, 28).

Apel toma de Kant la idea de que el pensamiento o la argumentación están sujetos a un conjunto de reglas o principios *universales y necesarios*, es decir, *trascendentales*<sup>7</sup>. Sin embargo, el procedimiento para demostrar la validez de estos principios no coincide exactamente con las argumentaciones de Kant. De ahí la necesidad de explicitar en qué consiste la fundamentación trascendental a partir del principio de no contradicción en la teoría de Aristóteles contra los sofistas. Frente a Kant, la argumentación de Aristóteles tiene la ventaja de mantenerse en un terreno lingüístico o lógico, lo cual no sólo evita el lastre de los supuestos del idealismo kantiano, sino que además aproxima estos argumentos al enfoque estrictamente de la filosofía de Apel.

En Aristóteles encontramos formulado el principio de no contradicción en unos términos cercanos a la concepción kantiana o apeliiana de los principios trascendentales. Se trata de un principio que «no es hipotético» y que «uno ha de poseer ya necesariamente» cuando se propone conocer cualquier otra cosa (Aristóteles, 1990, 1005b 10-15). En el lenguaje utilizado por Kant diríamos que se trata de un principio *universal y necesario*. Según Aristóteles este principio no puede definirse deductivamente a partir de otros principios más generales, debido precisamente a su carácter universal y necesario, o al hecho de que se encuentra ya siempre presupuesto en cualquier razonamiento. Sin embargo, es posible probar indirectamente su validez recurriendo a una «demostración refutativa» (Aristóteles, 1990, 1006 12). Aristóteles, en su pretensión de disputar con los sofistas, que niegan el principio de no contradicción, argumentará que, lo quieran o no lo quieran, al negar este principio lo están presuponiendo *ya siempre* en sus argumentaciones, dado que de lo contrario no estarían afirmando nada, ni siquiera la tesis de que dicho principio no es válido. Con ello Aristóteles lo que nos está queriendo argumentar es que el sofista que intenta «destruir el razonamiento sigue manteniendo el razonamiento» (1006a 26). Si admitimos el razonamiento de Aristóteles como válido estamos afirmando la validez de dicho principio, y su validez *a priori*, es decir, *universal y necesaria*, en terminología kantiana. Apel diría que nos situamos ante un principio «irrebasable» [*Nicht-hintergebar*] de la argumentación, o lo que es lo mismo, no nos podemos situar detrás de él [*hintergehen*], bien sea para fundamentarlo deductivamente a partir de algún otro principio más general, bien para negar su validez. La prueba del estatuto trascendental o «irrebasable» del principio de contradicción es precisamente la contradicción en que incurre quien, como el sofista al que se enfrenta Aristóteles, pretende negarlo con argumentos.

Apel denomina a esta contradicción «autocontradicción performativa». Esta no ha de identificarse en el uso de términos contradictorios en las argumentaciones, ya que, desde el punto de vista semántico, no encontramos contradicción en una proposición tal como «afirmo que el principio de contradicción carece de validez». En dicha proposición encontramos una contradicción, en la medida en la que el principio de contradicción es condición

7 En la filosofía de Kant, el adjetivo «trascendental» se aplica en primer lugar al conocimiento filosófico. Son trascendentales las proposiciones filosóficas que afirman que un concepto o unos principios son *a priori*, es decir, no proceden de la experiencia y al mismo tiempo condicionan la experiencia universal y necesaria (1997, B 25). Pero ya el propio Kant modifica el sentido de este término aplicándolo también a los propios conceptos o principios apriorísticos: «trascendental» no es sólo la proposición filosófica que declara que, por ejemplo, el principio de causalidad no es válido *a priori*, sino que el propio principio de causalidad puede considerarse, a su vez, trascendental. Sobre este desplazamiento, que se hace predominante en la recepción de Kant por parte de la filosofía analítica. (Habermas, 1994, 320-322).

necesaria de la atribución de un sentido unívoco a los términos del lenguaje, siendo condición de toda argumentación. La «autocontradicción performativa» se da entre el contenido proposicional y el componente ilocucionario de los actos de habla, de lo que infieren, tanto Apel como Habermas, que dicha contradicción se plantea en el uso pragmático del lenguaje, y no en su consideración semántica<sup>8</sup>.

*Un incondicionado trascendental en toda argumentación: la «norma ética fundamental»*

Hasta aquí hemos visto cómo la reflexión trascendental acerca de las condiciones de posibilidad de la argumentación puede ser resultado de varios principios diferentes. Por una parte, desde la *Metafísica* de Aristóteles, nos encontramos una fundamentación del principio de no contradicción que puede interpretarse como un argumento trascendental en el sentido de Apel. Por otra parte, en Kant, en su *Crítica de la razón pura* (A 148-153), observamos cómo nos encontramos con un conjunto más amplio de principios trascendentales que utiliza un método que no coincide con el utilizado por Aristóteles contra los sofistas, pero que tampoco coincide con la consideración de las argumentaciones trascendentales de Apel<sup>9</sup>. Éste, menciona un conjunto de principios que incluye la proposición de la propia existencia del sujeto que argumenta, el principio de falibilidad de toda proposición empírica de Popper —principio que es considerado como no falible por el propio Apel— y el reconocimiento de las cuatro pretensiones de validez de los actos de habla que distingue Habermas. Es necesario que nos centremos en este último punto: el reconocimiento de las pretensiones de validez del habla inserto en la propia definición de discurso.

Apel nos dirá que dichas pretensiones de validez son constitutivas, es decir, están insertas en toda argumentación «exactamente en el mismo sentido» en el que lo está el *cógito* cartesiano (1998, 134). De la misma manera que nos resulta imposible negar la existencia del yo en la medida que toda argumentación tiene un sujeto que la realiza nos es imposible negar que con todo acto discursivo entablamos una pretensión de *inteligibilidad*, de *verdad*, de *corrección normativa* y de *veracidad*. De no ser así, incurriríamos en lo que hemos denominado «autocontradicción performativa». Apel lo intentará exponer con los siguientes ejemplos:

- «Yo no existo»
- «Tú no existes»
- «No tengo ninguna pretensión de comprensibilidad»
- «No tengo (como filósofo) ninguna pretensión de verdad» (R. Rorty)
- «Defiendo el disenso como objetivo del discurso» (tesis posmodernista)
- «Toda argumentación es usar la fuerza» (tesis posmodernista). (1998, 124)<sup>10</sup>

8 A modo de ejemplo, véase Apel y su explicación de la contradicción performativa en la que incurre el pensamiento deconstructivista de la metafísica logocéntrica (Derrida). (2002, 33ss.).

9 Entre los principios trascendentales que Kant distingue no se encuentra el principio de no contradicción, pues para Kant éste es un principio analítico que pertenece a la «lógica formal» (y no a la «lógica trascendental») y que, en esta medida, no requiere una «deducción trascendental».

10 Frente a estos ejemplos que ofrece K.-O. Apel, L. Sáez propone una sistematización de los supuestos trascendentales de la comunión que incluye: a) la comunidad real de comunicación; b) la comunidad ideal de comunicación; c) presupuestos de existencia referidos al yo, al mundo externo y a otros sujetos (1995, 157ss).

Si pretendemos demostrar la contradicción performativa en la que incurren dichas proposiciones tendríamos que explicitar su sentido ilocucionario y yuxtaponerlo a su contenido proposicional. Con ello, respecto al cuarto ejemplo resultaría lo siguiente: «Afirmo (con pretensión de verdad) que ninguna de mis afirmaciones (tampoco ésta) tiene una pretensión de verdad». Del quinto ejemplo resultaría la proposición: «Afirmo, con la pretensión de convencer racionalmente a mi interlocutor, que el empleo del lenguaje no tiene (ni puede tener) la pretensión de convencer y llegar a un acuerdo con un interlocutor, sino simplemente la pretensión de perpetuar y ahondar el disenso entre hablante y oyente». En el ejemplo donde Apel hace referencia a Richard Rorty, hemos de decir que la contradicción performativa se encuentra en la negación de la pretensión de verdad que todo acto del habla lleva consigo. En el ejemplo siguiente lo negado ya no es la pretensión de verdad implícita en la propia proposición, sino que lo que niega es la posibilidad de entendimiento como hecho constitutivo de la comunicación<sup>11</sup>.

La cuestión que se suscita ahora es en qué medida puede admitirse que, entre las condiciones trascendentales de la argumentación, encontramos no sólo principios lógicos o pragmáticos, sino como entiende Apel, una norma moral. Apel y Habermas no extraen la misma conclusión de aquella tesis que sostienen que los fines ilocucionarios de los actos del habla solo pueden alcanzarse *cooperativamente*, es decir, mediante el acuerdo racional entre hablante y oyente. Si recordamos a Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*, extiende esta idea del lenguaje a todo uso del mismo, incluido el empleo de términos simples (tales como «mesa», «casa», etc.) (Wittgenstein, 1998, § 1999). Wittgenstein nos dirá que no es posible que un único sujeto emplee un término o una proposición correctamente dado que un solo sujeto nunca podrá estar seguro de su empleo correcto. Dicha tesis se sigue de la «teoría del significado como uso» de Wittgenstein desarrollada precisamente en su obra *Investigaciones filosóficas*. En la filosofía previa a las *Investigaciones* se nos decía que el significado de las expresiones lingüísticas es idéntico a su referente, es decir, al objeto del mundo al que las expresiones se refieren<sup>12</sup>. Wittgenstein vino a dar un giro importante a la teoría del lenguaje de suerte tal que el significado de las expresiones lingüísticas no son ya su referente intramundano, sino las *reglas de uso* en un juego del lenguaje, de lo cual se sigue que tanto el aprendizaje como el empleo correcto de un lenguaje presuponen una *comunidad* de (al menos dos) hablantes. La corrección del seguimiento de una regla por parte de un hablante sólo puede constatarla otro hablante que la comparta (Habermas, 1990, 113-116). Esta idea nos lleva a otra tesis de Wittgenstein

11 Hemos de recordar que también es posible un uso del lenguaje no orientado al entendimiento (sino, por ejemplo, a provocar determinadas reacciones en el oyente). El uso del lenguaje *perlocucionario* del lenguaje depende «parasitariamente» de su uso ilocucionario. Por otra parte, en escritos más recientes, Habermas parece abandonar parcialmente la idea de que el acuerdo es la finalidad de la comunicación, y caracteriza con más precisión las formas de interacción basadas en una comprensión de las manifestaciones lingüísticas de un hablante que, sin embargo, no implica el reconocimiento de todas las pretensiones de validez entabladas por él. (Habermas, 2002, 99-131).

12 Según Wittgenstein, la descripción del aprendizaje de una lengua que ofrece san Agustín en sus *Confesiones* –y que Wittgenstein cita en el parágrafo 1 de su obra– sólo es correcta si se aplica al aprendizaje de una nueva lengua por parte de quien ya dispone de su propia lengua materna, pero no sirve para describir el aprendizaje de ésta. Aprender una lengua es aprender las reglas de uso de sus expresiones, y no la correspondencia entre los términos y sus referentes intramundanos (1998, § 1).

que hace referencia a la imposibilidad de los lenguajes privados. La teoría del significado, como uso, excluye como principio la posibilidad de que por sí solo se genere un lenguaje. Un lenguaje que sólo conociera un sujeto que lo usase significaría más bien un lenguaje *cifrado* que un lenguaje *privado*. La traducción de dicho lenguaje conocido sólo por un único hablante requeriría de un lenguaje ya existente, regulado ahora sí por reglas públicamente conocidas entre una comunidad de hablantes<sup>13</sup>.

Apel, tomando la tesis de Wittgenstein acerca del carácter constitutivamente intersubjetivo de las reglas de uso de toda expresión lingüística, extrae de ellas consecuencias éticas. El pensamiento es siempre, según Apel, incluso cuando se lleva a cabo en solitario, una forma de comunicación. De la misma forma que toda intersubjetividad es condición de posibilidad del uso correcto de una expresión lingüística, también la corrección lógica de una argumentación puede ser contrastada por una comunidad de comunicación, bien sea real o virtual, es decir, anticipada por un sujeto que discurre en solitario. La conclusión lógica que se sigue dirá que el pensamiento es siempre, incluso cuando se lleve en solitario, una forma de comunicación. Ahora bien, en la medida en que la comunicación es a su vez una forma de interacción entre sujetos, está sometida a por lo menos una norma moral. En el hecho de reconocer a los otros sujetos racionales como una comunidad de argumentación ya siempre presupuesta en nuestras operaciones intelectuales, incluso aquellas que se realizan en solitario, implica reconocer, al mismo tiempo, los derechos de dichos participantes en la argumentación. Apel reconoce dicha norma moral como exigencia formulada de la siguiente manera: «en la comunidad de argumentación se presupone que todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos» (1985, II, 380). Dicha norma moral está inscrita en las condiciones trascendentales de la argumentación. Dicho razonamiento presupone no sólo una *comunidad de comunicación* sino además, y de forma simultánea, una *comunidad moral*. Apel incorpora el concepto de «*persona*», en sentido hegeliano, en las veces de «participantes en la discusión», de suerte tal que la norma ética fundamental queda formulada de la siguiente manera:

[T]odos 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.

Con dicha formulación hemos entrado de lleno en el lenguaje propio del discurso ético.

Dichas consideraciones hacen de la teoría de Apel una argumentación cargada de mediaciones que a juicio de Habermas no queda exenta de complejidad y de inverosimilitud<sup>14</sup>. Para poder demostrar el carácter trascendental de dicha norma tendríamos que acudir a demostrar que su negación incurriría en contradicción performativa, y Apel la cree haber encontrado formulándola de la siguiente manera:

13 Es por esto que el «giro lingüístico» suscitado en el pensamiento del siglo XX ha de interpretarse más bien como un «giro pragmático».

14 «El proyecto [apeliano] de *Letzbegründung* [fundamentación última] está colgado de tantas pinzas que la estrategia de encontrar un único argumento definitivo no tiene ninguna perspectiva de éxito» (Habermas, 2003, 41).

El esquema de la autocontradicción *performativa* [...] obtiene su sentido sólo en la fractura [...] entre *lo que yo afirmo* y lo que implica *performativamente* mi afirmación [...]: por ejemplo, en la fractura 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* (1998, 136).

Cuando se habla del sentido ilocucionario de todo acto de habla (no sólo de los actos de habla regulativos) se refiere a la pretensión de convencer racionalmente de su validez a todos los miembros de la comunidad de seres racionales, lo cual lleva consigo el reconocimiento de sus derechos como participantes en la argumentación. Este segundo aspecto, el reconocimiento de todos los derechos de los participantes en la argumentación, puede interpretarse según lo hace Apel como el reconocimiento de una norma moral. Lo que ha conseguido Apel es introducir una norma moral en la misma estructura de la racionalidad. En esto consiste la «ética del discurso» en la acepción apelina de este término. Con ello, tanto el discurso, la argumentación, la lógica o la ciencia misma no se someten sólo a reglas lógicas internas, a las que después pudiera superponerse imperativos normativos externos (como son los que, por ejemplo, se discuten en los debates acerca de los fines de la investigación o acerca de la responsabilidad social de la ciencia). Apel ha llegado a un nivel mucho más profundo, mucho más fundamental: toda argumentación está sometida al principio moral del reconocimiento de otros sujetos como sujetos iguales. Y lo que es aún más interesante, para Apel, toda argumentación está sometida a esta norma moral en la misma medida en que está sometida a las constricciones que imponen los principios lógicos —principio de contradicción— o pragmáticos —pretensiones de validez—.

Habermas, ve con recelo las dos tesis fundamentales de la ética del discurso de Apel, ya que la norma ética fundamental no es un principio trascendental y tampoco puede ser un principio moral. Habermas, en su versión de la ética discursiva, abandona toda pretensión trascendental al modo de Apel a favor de una teoría de la fundamentación de normas, reinterpretando el principio de Apel como una regla de la argumentación práctica, análoga al principio de inducción que se emplea ordinariamente en las argumentaciones teóricas, como lo son las científicas.

Apel ha mostrado siempre su adhesión al proyecto de Habermas, aportando, al mismo tiempo, una alternativa que ha quedado expresada en continuas tomas de posición «con Habermas contra Habermas». La diatriba entre ambos, no es resultado tanto del análisis sino en cuanto al papel que ocupa la filosofía y el método que le es propio. Habermas ha intentado desvincularse de un trascendentalismo fuerte, que le ha derivado a una pragmática universal que se construye desde el *método reconstructivo*, que renuncia, en primer lugar, a una estricta separación entre *lo apriórico* y *lo a posteriori* o *empírico*, y por lo que, en segundo lugar, atribuya a dicha reconstrucción un carácter hipotético y falible incompatible con lo que él considera una posición fundamentalista. Apel se opone de forma contundente a estos dos presupuestos, dado que la reflexión filosófica puede tematizar los presupuestos de la razón como condiciones que, si bien están insertas en el tejido de la acción comunicativa del *mundo de la vida*, son en todo momento elementos *a priori* que no deben ser confundidos con sus plasmaciones empíricas. La filosofía, en cuanto reflexión dialógica, le

está permitido alcanzar tal grado de certeza que, a juicio de Apel, está autorizada para hablar de una fundamentación última. El discurso no puede entenderse sólo como una instancia inmanente a cualquier institución del obrar del ser humano, sino que, al mismo tiempo, éste debe ser trascendental respecto de ellas.

Habermas defiende un trascendentalismo *débil*, según el cual «llamamos “trascendental” a la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, mientras no quede refutada la afirmación de su necesidad y universalidad» (1994, 321). A este reto responde el propio Apel que, aludiendo a la misma teoría reconstructiva, recurre a la racionalidad discursiva para justificar su análisis y que, por tanto, presupone criterios pragmático-trascendentales al acercarse a la historia. Ahora bien, ¿es posible semejante fundamentación? La respuesta es dada por Apel en el desarrollo de la discusión con el falibilismo pancrítico defendido por el racionalismo crítico de Popper y H. Albert (1985, II, 385-402; 1998, 128-145).

### *El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje*

La pragmática trascendental, como reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad del acto de argumentar, converge con la perspectiva habermasina en lo que respecta a los universales de la razón dialógica. De aquí se sigue, en primer lugar, que quien argumenta presupone ya su pertenencia a una comunidad real de comunicación sustentada en un acuerdo mínimo, cuya estructura es la de la recíproca aceptación de pretensiones de validez. En un segundo lugar, que quien acepta el compromiso de justificar con razones sus pretensiones y, acepta, al mismo tiempo, que sólo puede llevarse a cabo mediante la victoria de los mejores argumentos, está orientándose hacia el entendimiento. En un último paso, la comunidad ideal de comunión queda anticipada. Ésta resulta equivalente a la «situación idea de habla» que propone Habermas. El reconocimiento de tales presupuestos puede ser aprehendido mediante una autorreflexión *in actu* del argumentante y su a prioridad se confirma, además, en que no pueden ser negados sin autocontradicción performativa.

En el proyecto apeliano de una filosofía transformada en filosofía dialógica le lleva a transformar semióticamente la filosofía trascendental que hereda (Sáez, 1995). Dicha transformación es el paradigma definitivo en el que ha de culminar el esfuerzo histórico por elaborar una filosofía primera. Tras el paradigma pre-moderno, que fundaba los principios del ser en una metafísica realista y pre-crítica, el giro copernicano kantiano instauró un nuevo espacio en el que la comprensión del ser quedaba vinculada a las condiciones formales del conocimiento, siendo lo real comprendido, así, como ser-para el sujeto. Pero este segundo paradigma, sin embargo, adolece de las deficiencias características de la *filosofía de la conciencia o del sujeto*, pues no se ha percatado todavía de que la conciencia está inserta en el tejido de las relaciones interpersonales. Dichas limitaciones pueden ser rebasadas desde el giro lingüístico que surge en el siglo XX, ya que el lenguaje se entiende como instancia comunicativa, allende la subjetividad autónoma de los sujetos particulares. La *pragmática trascendental* desplaza el análisis kantiano de las condiciones universales de la racionalidad hacia la comunicación lingüística. Ahora bien, el lenguaje es un fenómeno inscrito en la praxis del mundo de la vida, y es por ello también el medio en el que se despliegan las interpretaciones del mundo desde la tradición y las formas de vida. Por eso, según Apel, la pragmática trascendental no puede ser separada de una hermenéutica trascendental, capaz

de dar cuenta de las condiciones de lo que llamaba Heidegger «comprensión del sentido». Ambas permanecen entretrejidas en el marco general de una semiótica trascendental, genuina destinataria de la transformación del trascendentalismo.

Ambas perspectivas, complicadas en la semiótica, están contempladas en el concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, haciendo de ésta una de las aportaciones de Apel más interesantes al escenario filosófico. Así, parte de esta concepción del acuerdo, en cuanto que presupuesto trascendental, es así mismo un proceso que se desarrolla lingüísticamente y que, por tanto, involucra aceptar el carácter trascendental de aquella dimensión del lenguaje en la que toma asiento (Apel, 1985, II, 315-341). Dicha dimensión es, al mismo tiempo, pragmática y hermenéutica, tratándose de una dimensión pragmática en la medida en que el entendimiento arraiga en la interacción mediante actos de habla que vehiculan pretensiones de validez. Ahora bien, se trata también de una dimensión hermenéutica, dado que lo real se hace presente al hombre siempre en cuanto algo interpretado<sup>15</sup>. Y este «en cuanto» o «como» de la presentación del ente es a lo que, de Husserl a Gadamer, recibe el nombre de «sentido». Pues bien, la comprensión del sentido de lo real es precisamente lo que Apel, en correspondencia a dicha tradición, vincula con la dimensión hermenéutica del lenguaje. Con ello, el acuerdo que resulta presupuesto en la comunicación adquiere una dimensión ontológica fundamental «porque ésta no puede reducirse a la comunicación lingüística de informaciones sobre estados de cosas pensados, sino que, en tanto que “acuerdos sobre el sentido” es, a la vez, acuerdo sobre el sentido de las palabras y sobre el sentido del ser de las cosas, mediadas por el significado de las palabras» (Apel, 1985, II, 321). Para Habermas, la incidencia hermenéutico-ontológica de la acción comunicativa, no estando del todo ausente, queda diluida en una orientación más sociológica.

## **Bibliografía**

- ADORNO Th.-W. – Horkheimer, M. (1998), *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta.
- APEL, K.-O. (1985), *La transformación de la filosofía*, 2 vols. Madrid: Taurus.
- APEL, K.-O. (1998), *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós.
- APEL, K.-O. (2002), *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Madrid: Síntesis.
- ARISTÓTELES, (1990), *Metafísica* (Edición Trilingüe). Madrid: Gredos.
- CORTINA, A. (1985a), *La hermenéutica crítica de Apel y Habermas. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?*, in *Estudios Filosóficos*, pp. 83-114.
- CORTINA, A. (1985b). *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*. Salamanca: Sígueme.
- HABERMAS, J. (1985), *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- HABERMAS, J. (1990), *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1994), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.

---

15 La hermenéutica que ha devenido de Heidegger y Gadamer ha insistido en que el encuentro primordial del hombre con los objetos del mundo es interpretativo, con lo cual la aprehensión pura de un hecho no es más que una falacia que el positivismo ha difundida injustificadamente. Los entes del mundo no son primero representados asépticamente en la conciencia y ulteriormente interpretados. Estos son accesibles sólo desde el horizonte que proporciona una determinada comprensión interpretativa de su ser.

- HABERMAS, J. (2000), *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2002), *Verdad y justificación*. Madrid: Trotta.
- HABERMAS J. (2003), *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona: Paidós.
- HERRERA, A. (2007), *De animales y hombres*. Oviedo: Biblioteca Nueva.
- KANT, I. (1997), *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara.
- SÁEZ, L. (1995), *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*. Granada: Universidad de Granada.
- TUGENDHAT, E. (1997), *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L. (1995), *Sobre la certeza*. Barcelona: Gedisa.
- WITTGENSTEIN, L. (1998), *Investigaciones filosóficas*. Barcelona: Atalaya.

## Aborto y discurso moral. Ideas clave de la Ética del discurso para el tratamiento de la interrupción voluntaria de la vida humana inicial

### Abortion and Moral Discourse. Key Ideas of Discourse Ethics for the Treatment of Voluntary Interruption of Initial Human Life

DORANDO MICHELINI\*

**Resumen:** El presente texto aborda la problemática del aborto como una cuestión moral, y deja de lado otros enfoques relevantes (por ejemplo, pragmáticos y éticos), dado que estos, en opinión del autor, no tienen como horizonte último el punto de vista moral. A partir de los presupuestos conceptuales y metodológicos de la Ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista, se presentan conceptos ético-discursivos que pueden fundamentar las dos tesis siguientes: a) La interrupción *arbitraria* de la vida humana en la etapa inicial de desarrollo es una práctica *injusta*; b) En determinados contextos de interacción y en situaciones específicas de decisión, el principio moral que exige no interrumpir *voluntariamente* la vida humana inicial puede ser no aplicable o su aplicación no exigible.

**Palabras clave:** Aborto, Ética del discurso, fundamentación moral, aplicabilidad y exigibilidad del principio moral

**Abstract:** The present text addresses the problem of abortion as a moral issue, and leaves aside other relevant approaches (e.g. pragmatic and ethical), since these, in the author's opinion, do not have the moral point of view as their ultimate horizon. From the conceptual and methodological assumptions of Discourse Ethics, as ethics of non-rigorous solidarity co-responsibility, discourse-ethical concepts are presented that can support the following two theses: a) The *arbitrary* interruption of human life in the initial stage of development is an unjust practice; b) In certain contexts of interaction and in specific situations of decision, the moral principle that demands not *voluntarily* interrupting the initial human life may not be applicable or its application may not be enforceable.

**Keywords:** Abortion, Discourse Ethics, moral foundation, applicability and enforceability of the moral principle.

---

Recibido: 05/06/2019. Aceptado: 01/08/2019.

\* Profesor jubilado de la Universidad Nacional de Río Cuarto e investigador Principal del Consejo de Investigaciones científicas y tecnológicas de Argentina (CONICET). Últimas publicaciones: D. J. Michelini, "Zusammenleben in der Vielfalt. Ethik und Interkulturalität in einer globalen Welt", en Margit Eckholt (Hg.), *Religion als Ressource befreiender Entwicklung*, Stuttgart: Matthias Grünewald Verlag, 2019, pp. 255-264. D. J. Michelini, Argumentos y creencias. ¿Es posible traducir los contenidos de fe al lenguaje secular?, en Domingo García Marzá y otros (coords.), *Ética y filosofía política. Homenaje a Adela Cortina*, 2018, pp. 165-176. Correo electrónico: michelini.rio@gmail.com

## Introducción

En los debates públicos sobre el aborto, la problemática del *estatuto moral* del feto ha sido abordada de modos muy diferentes. De hecho, hay distintos puntos de vista tanto sobre la determinación del *inicio* de la vida *humana* como desde qué momento o etapa de desarrollo debe protegerse *moralmente* la vida humana inicial. Además, puede pensarse que la problemática del *estatuto moral* del feto es un asunto tan complejo y controvertido, que antes que ocuparse de cuestiones éticas y filosóficas, lo mejor es ocuparse y preocuparse por cuestiones más concretas (medidas de salud pública relacionadas con el aborto y sus consecuencias, resolución de asuntos económicos, sociales, políticos y jurídicos vinculados con la interrupción legal del embarazo, etcétera). En mi opinión, el abordaje del estatuto moral del feto humano -más allá de las dificultades inherentes al tratamiento del problema del aborto en general- sigue siendo una cuestión ético-filosófica clave que no debe ser abandonada en favor del planteo de problemas instrumentales y pragmáticos, que obviamente es importante y que puede aparecer incluso como más *realista*.

La teoría clásica de la ética del discurso no tiene una posición única sobre el aborto y los pensadores ético-discursivos han llegado a resultados diversos al reflexionar sobre esta problemática. Jürgen Habermas sostiene, por ejemplo, que en la medida que la problemática del aborto se plantee como una cuestión *moral* -es decir, como un asunto de *imparcialidad* y de *justicia*-, con el tiempo podría llegarse a tener una respuesta definitiva que sea igualmente buena para todos; en cambio, si se trata de un problema ético -es decir, de un problema que debe resolverse en base a valores individuales o a criterios históricos y culturales de un grupo o una comunidad-, habría múltiples respuestas vinculadas con los distintos proyectos de vida, con las diversas formas culturales de comprender la problemática y con las distintas visiones éticas que remiten a las identidades de los individuos y las comunidades. De las diversas interpretaciones del mundo y de las divergentes formas de vida se seguirían distintas comprensiones éticas del aborto. (Habermas, 2000: 172s.) Por su parte, Karl-Otto Apel no ha presentado ningún escrito sobre la problemática del aborto. Sin embargo, en encuentros personales mantenidos en Alemania, entre los años 1987 y 1989, Apel me reiteró en varias ocasiones que, según su apreciación, la problemática del aborto pertenecía al ámbito de las decisiones personales de la mujer. Con ello parece claro que Apel no consideraba al aborto como un asunto moral, sino como una cuestión propia de la ética y del ámbito de la responsabilidad individual.

Dietrich Böhler -uno de los principales discípulos de Karl-Otto Apel- ha abordado el tema de forma explícita. En el texto titulado „Was heisst und wo beginnt Menschenwürde?“ (“¿Qué significa y dónde comienza la dignidad humana?”), Böhler sostiene que en el discurso práctico “no podemos poner en duda de manera creíble ni la *irrebasabilidad* de la pretensión de dignidad humana, ni el potencial de pérdida de razón que nos acompaña a lo largo de toda la vida” (Böhler, 2013: 532), y que los interlocutores discursivos poseen el mandato moral de proteger la dignidad humana incluso en aquellas fases de desarrollo en que los argumentantes no son capaces de racionalidad y discurso. Teniendo esto en claro, Böhler se pregunta cuál sería el estatuto moral de los embriones, y si ellos deben ser protegidos por el principio de la dignidad humana.

Böhler considera que el fundamento normativo de la Ética del discurso reside en que quien ingresa en un discurso práctico se convierte en un interlocutor discursivo que pretende vincularidad para sus opiniones. La vincularidad que establece el discurso práctico representa una base común, más allá de los disensos fácticos que puedan darse entre proponentes y opositores, y entre quienes defienden o critican una determinada posición. Los interlocutores discursivos pueden coincidir así en la irrefutabilidad del procedimiento discursivo, a pesar de la falibilidad, la duda y el disenso que puedan ponerse de manifiesto en los planteos de cuestiones fácticas. Ahora bien, en los discursos prácticos es necesario tomar en serio tanto aquellas instancias racionales que resultan incuestionables como también todo aquello que remite a la falibilidad humana. En consecuencia, los interlocutores discursivos tienen que hacerse cargo no sólo de aquello que puede ser considerado irrefutable desde el punto de vista racional, sino también la duda, la incertidumbre y la ignorancia.

Dado que en los discursos prácticos deben hacerse valer tanto los presupuestos irrebases de la argumentación -no exclusión de ningún afectado, igualdad discursiva, exclusión del engaño y exclusión de violencia (Habermas, 2006: 56s.)- como también la ponderación de las situaciones y los contextos de acción, al plantear la cuestión del estatuto moral del feto, los interlocutores discursivos deben responsabilizarse, desde el punto de vista moral, por asegurar las condiciones materiales de existencia y de desarrollo cada vez más autónomo de la personalidad moral humana.

Böhler, siguiendo a Jonas, remite a un principio de precaución y afirma: “Ante la duda, a favor de la vida y de la dignidad humana, lo que significa, a favor de la no-disponibilidad de embriones, es decir a favor de la protección de su dignidad humana” (Böhler, 2013: 537). Sin embargo, la ignorancia y la incertidumbre sólo puedan generarse en situaciones concretas de aplicación del principio moral, pero no en la cuestión relativa al inicio de la vida humana.

Más allá de estas reflexiones provenientes de los representantes clásicos de la Ética del discurso, la teoría ético-discursiva ofrece un conjunto de *conceptos clave* que permite abordar con coherencia teórica y práctica la problemática moral del aborto en tanto que interrupción voluntaria de la vida humana inicial. En mi opinión, y como mostraré a continuación, el aborto puede ser tratado como un asunto ético, pero también como un problema moral. Desde la perspectiva ética, entendida como la visión particular de un grupo o una comunidad, pueden darse múltiples respuestas a la problemática del aborto que remiten a las distintas formas de vida, a los valores vigentes en cada comunidad, a las distintas tradiciones y culturas, etcétera. Sin embargo, desde el punto de vista ético no es posible tratar el problema del aborto como un asunto de justicia, puesto que no están en juego intereses universalizables, sino solamente cuestiones que remiten a valoraciones personales y a visiones culturales diferentes, que pueden y deben ser resueltas como compromisos pragmáticos. En cambio, desde la perspectiva *moral*, la problemática del aborto puede y debe ser vista como un fenómeno que atañe a todos los interlocutores discursivos, porque afecta intereses de los miembros reales y virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación. En este sentido, la interrupción *voluntaria* de la vida humana inicial es un problema que no debería ser abordado como un asunto que atañe exclusivamente a la racionalidad ética y pragmático-instrumental (y que, por ende, puede resolverse de forma estratégica o decisionista), sino también como una cuestión que presenta insoslayables interrogantes morales y requiere una solución justa.

En lo que sigue, parto de la base de que, en relación con las discusiones en torno a la despenalización y legalización del aborto, la cuestión *moral* es un asunto clave. Hay distintos argumentos y exigencias que se esgrimen en orden a fundamentar la despenalización y la legalización del aborto, tanto de carácter positivo (se arguye a favor del derecho sexual y reproductivo de la mujer y del derecho a decidir; se exige que el aborto sea tratado como un asunto de salud pública; se afirma que la legalización del aborto ayuda a disminuir los abortos clandestinos y la mortalidad materna; se considera que la mujer es una persona, mientras que el embrión no lo es; se sostiene que la legalización del aborto ayuda a superar la desigualdad entre mujeres ricas y pobres, etcétera) como negativo (se afirma que la penalización es una medida ineficaz para evitar los abortos; que la prohibición del aborto lleva a la clandestinidad y a la realización de abortos no seguros, etcétera). Si bien es verdad que todas estas razones y exigencias tienen una importancia específica, no es menos cierto que cuando se trata de fundamentar la interrupción *voluntaria* del embarazo, la perspectiva moral desempeña, en mi opinión, un papel fundamental. En otros trabajos (Michelini, 2015; 2018) he sintetizado en dos tesis las formulaciones principales que, tomando como base los presupuestos conceptuales y metodológicos de la Ética del discurso, pueden hacerse sobre cuestiones de fundamentación y aplicación del principio moral en relación con la problemática del aborto, a saber:

a) La interrupción *arbitraria* de la vida humana inicial es, desde el punto de vista moral, una práctica *injusta*.

b) En determinados contextos de acción y en situaciones particulares de decisión, el principio moral que exige no interrumpir voluntariamente la vida humana inicial puede, con justas razones, no ser aplicable, o su aplicación puede no ser exigible.

En ambas tesis se trata exclusivamente de la interrupción voluntaria del embarazo. En la primera tesis, se entiende por interrupción *arbitraria* de la vida humana inicial aquella cesura voluntaria del embarazo que no puede justificarse con buenas razones ante la comunidad ilimitada de comunicación. La segunda tesis toma en consideración que, en determinadas circunstancias, pueden darse razones justas que limiten o impidan la aplicabilidad o la exigibilidad del principio moral de no interrupción voluntaria de la vida humana inicial.

Teniendo en cuenta que esta publicación forma parte del homenaje al maestro y amigo Karl-Otto Apel, quisiera explicitar algunos conceptos de la Ética del discurso, y especialmente de la obra de Apel, que me parecen sumamente útiles para abordar la problemática del aborto. Me referiré, en primer lugar, a la relevancia del punto de vista moral para la reflexión ético-filosófica en general y en relación con la problemática del aborto en particular. Luego explicitaré algunos de los conceptos clave de la Ética del discurso -comunidad ideal y comunidad real de comunicación, discurso práctico, libertad comunicativa, persona humana y a priori corporal- que ofrecen una base sólida para fundamentar la ilegitimidad de la interrupción *arbitraria* de la vida humana inicial. A continuación, y para finalizar, mostraré que la Ética del discurso en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista ofrece también criterios de orientación para la fundamentación de la *aplicabilidad* y la *exigibilidad* del principio moral en determinados contextos históricos de interacción y en situaciones especiales de decisión.

## 1. El punto de vista moral

La Ética del discurso afirma que el contenido de la moral anida en los presupuestos comunicativos universales de la argumentación y en el consenso que se obtiene por vía discursiva, apelando a buenas razones y con la participación de todos los afectados. La moral no remite a bienes y valores, sino a las relaciones entre sujetos capaces de acción, y a interacciones reguladas por normas que exigen vincularidad para todos. En todo proceso de socialización se incorporan conceptos tales como bueno y malo, correcto e incorrecto, justo e injusto, y se los relaciona con el comportamiento cotidiano propio y de los otros. Por *razón práctica* se entiende la capacidad de evaluar y justificar la corrección o incorrección de las acciones propias y de los demás en un determinado contexto de interacción. La razón práctica opera, según ha destacado Habermas, de forma distinta según se refiera a lo adecuado y útil, a lo bueno o a lo justo (Habermas, 2000: 109ss.). En consecuencia, las cuestiones pragmáticas, éticas y morales, en las que están en juego distintos puntos de vista (el *técnico-práctico*, el ético y el *moral*) deben ser tratadas de forma diferente (Habermas, 1998: 305).

El juicio *técnico-práctico* se orienta exclusivamente por el criterio pragmático de la adecuabilidad de los medios para alcanzar un fin propuesto o un propósito del agente moral. Los juicios éticos remiten al conjunto de valores, normas, deberes, tradiciones, etcétera que orientan la conducta y el juicio de los individuos en el marco de un grupo, una comunidad o una sociedad; son autorreferenciales, refieren a la propia identidad y a cómo deben entenderse los individuos dentro de una comunidad. El punto de vista *moral* representa aquella instancia desde la cual las cuestiones morales pueden decidirse con *imparcialidad*. (Habermas, 2000: 17) Este punto de vista, que se expresa en la *universalizabilidad* de las normas, no tiene un carácter sustantivo, sino formal-procedural. El punto de vista moral que se expresa en la universalizabilidad de las normas permite diferenciar entre lo que es bueno y lo que es justo o correcto: entre lo que es bueno para mí o para nosotros, y lo que es bueno para todos por igual. A diferencia de los compromisos pragmáticos y de las soluciones que pueden hallarse en el marco de las interrelaciones éticas de un grupo o una comunidad cultural determinada, el *punto de vista moral* representa la única alternativa seria para la resolución *justa y no violenta* de conflictos.

En mi opinión, a partir de la propuesta conceptual, criteriológica y metodológica de la Ética del discurso puede mostrarse, en primer lugar, que el aborto es una *cuestión moral*, y no un asunto que incumbe solo a la racionalidad ética o a la racionalidad pragmática. Para ello me valdré del análisis de los siguientes conceptos clave de la Ética del discurso: *comunidad ideal* y *comunidad real de comunicación*, *discursos prácticos*, *libertad comunicativa*, *persona humana* y *a priori corporal*, lo cual me permitirá explicitar y fundamentar la tesis de la exigencia moral de no interrupción *arbitraria* de la vida humana inicial. A continuación mostraré asimismo que la Ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista, permite sostener y fundamentar una segunda tesis, a saber: que el principio moral no debe ser aplicado *siempre* y en *forma absoluta* en todo contexto de interacción, abstrayendo de la realidad histórica y cultural. Dicho de otra forma: en determinados contextos de interacción y en situaciones especiales de decisión, el principio moral puede ser, con justa razón, no aplicable, o su aplicación puede ser no exigible.

## 2. Comunidad ideal y comunidad real de comunicación

El concepto apeliano de *comunidad ideal de comunicación*, (Apel, 1975, II: 341ss.; 1988: 141), que Habermas denomina *situación ideal de habla*, reúne los criterios por los que deben orientarse en sus acciones y decisiones los interlocutores discursivos en tanto que miembros de la comunidad ideal de comunicación. Entre otros, cabe mencionar, en primer lugar, el concepto de *inclusión radical*, el cual expresa que en los discursos prácticos deben incluirse *todos los intereses* que puedan ser defendidos con buenos argumentos ante la comunidad ilimitada de comunicación y a *todos los afectados*, entre los que se cuentan no sólo los argumentantes actuales sino también los interlocutores virtuales. (Apel, 1975, II: 403) En segundo lugar, los intereses que pueden justificar los interlocutores discursivos con buenas razones y buenos argumentos desde el punto de vista moral son aquellos a los que pueden atribuírseles una “capacidad universal de validez” (Böhler, 2013: 512). En tercer lugar, los interlocutores discursivos, orientados por el *principio de conservación*, tienen la obligación moral de asegurar la *supervivencia* del género humano, y mediante una *estrategia de emancipación* deben intentar realizar la comunidad ideal de comunicación en la comunidad real de comunicación: “El primer objetivo constituye la condición necesaria del segundo, y el segundo confiere al primero su sentido; el sentido que ya está anticipado en cada argumento” (Apel, 1985, II: 409). Entre el principio de conservación y el principio de emancipación hay una tensión que debe ser resuelta a largo plazo. El principio de conservación requiere que se mantenga todo aquello que sea compatible con la comunidad ideal de comunicación, mientras que el principio de emancipación exige que se remuevan los obstáculos que dificultan o impiden la realización de discursos prácticos. Esta doble tarea implica crear condiciones para que las normas morales puedan ser aplicables y exigibles.

Los interlocutores discursivos deben asumir así corresponsable y solidariamente la responsabilidad moral por los miembros de la comunidad *real* de comunicación; más aún, quienes pertenecen “a una clase o raza oprimidas cuentan con un *privilegio moral a priori* frente a los privilegiados socialmente: tienen derecho a la realización de la igualdad, aún con anterioridad a las reglas de juego que sólo pueden aceptarse suponiendo la igualdad real” (Apel, 1985, II: 405). Y desde un punto de vista político, en sociedades democráticas, pluralistas y diversas, la legitimación de normas que pretendan vincularidad intersubjetiva debe apoyarse en razones que contemplen todos los intereses en juego y sean accesibles a todos los miembros de la comunidad de comunicación.

En relación con la problemática del aborto, la idea de *inclusión radical* implica que los fetos deben ser considerados, cuanto menos, como miembros *virtuales* de la comunidad ilimitada de comunicación. Si bien es verdad que los fetos no pueden intervenir como argumentantes en un discurso práctico para defender sus necesidades e intereses, no es menos cierto que los interlocutores discursivos pueden percatarse de que hay buenas razones para no excluir *arbitrariamente* a ningún miembro actual o virtual de la comunidad de comunicación, y que, por ende, la conservación y el cuidado del proceso unitario de devenir humano son susceptibles de validación universal. La no interrupción *arbitraria* de la vida humana inicial debe ser concebida así como un asunto de corresponsabilidad solidaria y como la exigencia moral de los interlocutores discursivos de no excluir a ningún miembro de la comunidad ilimitada de comunicación interrumpiendo el proceso unitario de devenir humano.

### 3. Discursos prácticos

El discurso práctico es un procedimiento argumentativo que sirve para examinar críticamente las pretensiones de validez que se ponen de manifiesto cada vez que hacemos uso de expresiones prácticas: por ejemplo, cuando hacemos una propuesta o afirmamos o negamos algo. En un discurso práctico, los argumentantes pueden examinar y juzgar imparcialmente los intereses en juego apoyándose exclusivamente en buenas razones, así como resolver de forma racional y justa los conflictos, averiguando si una norma es capaz de hallar el asentimiento de todos los afectados y expresar aquello que todos podrían querer y de los que todos podrían hacerse cargo. En este sentido, desde el punto de vista moral puede considerarse *justa* una máxima de acción cuyo seguimiento general resulte bueno para todos por igual, e *injusta*, si ella no representa aquello que todos pueden querer y reconocer como universalmente justo.

Como complemento del principio de universalización habermasiano, Apel introduce un principio de *fundamentación de aplicación referido a la historia*, el cual expresa: “Obra sólo según una máxima de la que puedes suponer - sobre la base de un entendimiento real con los afectados o, respectivamente, de sus abogados o - en su lugar - a raíz de un experimento mental correspondiente - que las consecuencias y acciones colaterales que resultan previsiblemente de su realización general para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados puedan ser aceptados sin coerción por todos los afectados en un discurso racional” (Apel, 1988: 123). Esta exigencia moral de los interlocutores discursivos es relevante para el abordaje de todos los problemas morales, como pueden ser las reflexiones en torno a la obligación moral de los miembros actuales de la comunidad real de comunicación respecto de las generaciones futuras y del cuidado de la vida humana inicial de todos los seres humanos. En el caso del aborto, la exigencia de ponderar imparcialmente los intereses relevantes y las necesidades de todos los afectados va unida a la obligación moral de los interlocutores discursivos de conservar y asegurar advocatoriamente, o mediante un experimento mental, las condiciones materiales de existencia de una personalidad moral.

De acuerdo con lo expuesto, los discursos prácticos permiten a los interlocutores discursivos no sólo precisar de forma justa los intereses de la mujer y de los demás afectados que participan efectivamente en el discurso, sino también delimitar de forma imparcial las obligaciones de los argumentantes respecto de la conservación y el cuidado de la vida humana inicial de los miembros virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación.

Con ello queda claro que, a diferencia de lo que sostiene Frontalini Rekers (2018), en los discursos prácticos no están supra-valorados los virtuales derechos del feto, ni tampoco están infra-representados los intereses actuales de la mujer. Por el contrario, los problemas y dilemas que surgen en relación con la problemática del aborto provienen, en buena parte, del hecho de que en determinados contextos de acción se plantea el problema de que una vida puede ser salvada solo a costa de la otra, independientemente de que la vida del feto y la vida de la mujer posean la misma dignidad y merezcan el mismo respeto *desde el punto de vista moral*. Los dilemas morales y las situaciones límites de interacción tienen lugar justamente cuando hay que decidir, sin otra alternativa posible, entre salvar la vida de la mujer o la del feto, siendo que ambas vidas son igualmente valiosas y poseen la misma dignidad. Si la vida del feto y la vida de la mujer no fueran igualmente valiosas, no tendríamos un dilema moral. Visto desde cualquier otro punto de vista que no sea el moral podría pensarse que la vida de la

mujer tendría que ser más y mejor valorada que la del feto. Podría aducirse, por ejemplo, que una de las razones por la que la vida de la mujer debería ser considerada más valiosa que la del feto fuera que ella detenta un desarrollo biológico, psicológico o intelectual superior. Sin embargo, el mayor o menor grado de desarrollo biológico o psicológico, el mayor o menor grado de inteligencia, la mayor o menor experiencia que tenga una persona o las diversas formas de entender la calidad de vida (Zavadivker, 2005) pueden ser relevantes en muchos sentidos (por ejemplo, para la ciencia, la sociedad, el desarrollo profesional, etcétera), pero no lo son para lo que denominamos *dignidad* de la vida humana desde el punto de vista moral.

#### 4. Libertad comunicativa

La Ética del discurso rescata la idea kantiana de autonomía, vinculada con la libertad de la conciencia individual y la capacidad de ligar la propia voluntad al principio moral, pero busca superarla con un concepto de autonomía basado en la intersubjetividad, la cual remite a la *libertad comunicativa*. Desde el punto de vista ético-discursivo, la *libertad comunicativa* debe ser comprendida como un bien fundamental. En este sentido, Böhler (2013: 511) sostiene que la libertad comunicativa, en contraposición a la arbitrariedad, es “un bien discursivo y moral originario e irrebasable”, por dos razones clave, a saber: por un lado, porque todo interlocutor discursivo la presupone inevitablemente al usar el lenguaje; por otro lado, “ningún interlocutor discursivo puede menoscabar este bien a otro interlocutor, sin poner en juego su propia credibilidad y socavar el discurso” (Böhler, 2013: 12).

Con este giro hacia la autonomía intersubjetiva, la voluntad autolegisladora ya no se concibe de modo presocial, sino que está ligada a la argumentación discursiva y se orienta a determinar lo que todos pueden querer en común. “La noción intersubjetiva de autonomía hace justicia al hecho de que el libre desarrollo de la personalidad de cada uno depende de la realización de la libertad de todas las personas”. (Habermas, 2000: 28) La formación discursiva de la voluntad articula así intrínsecamente “la autonomía de individuos intercambiables” con “formas de vida intersubjetivamente compartidas” (Habermas, 2000: 76). En consonancia con ello, los mandatos morales, al pretender ser buenos para todos por igual, no plantean “pretensiones supererogatorias” o, dicho de otra forma, las acciones supererogatorias no pueden “justificarse moralmente” (Habermas, 2000: 79s., 144).

Cabe distinguir entonces entre *autonomía discursiva* y *autarquía*. (Michelini, 2007a; 2007b) A la idea de autarquía le es inherente un concepto monológico de decisión: no alude a aquello que, en base a razones convincentes, todos podrían querer como bueno para todos por igual, sino a la *arbitrariedad*. Quien decide al margen o en contra de los discursos prácticos, ignorando o desconociendo las exigencias morales de los interlocutores discursivos y su pertenencia a la comunidad de argumentantes, actúa de forma individualista y decisionista. Actuar de forma decisionista implica *cortar* la reflexión y la argumentación con el otro, y erigirse en autoridad única en lo que respecta a la toma de decisión. En este sentido, el decisionista confunde *validez* con *decisión*: Lo válido moralmente no remite a una fundamentación respaldada en las buenas razones, sino a una decisión individual y *arbitraria*.

La autonomía discursiva arraiga, por el contrario, en la *intersubjetividad*: La información, la consulta y la consideración de todos los intereses en juego son algunos elementos fundamentales que deben ser tenidos en cuenta por los agentes morales a la hora de tomar

una decisión. Las decisiones de los interlocutores discursivos quiebran la arbitrariedad monológica, porque son tomadas en vista de la corresponsabilidad solidaria de todos los argumentantes: Se trata de decisiones que pueden estar fácticamente condicionadas por diversas instancias sociales, económicas, políticas, jurídicas y culturales, pero que tienen una raíz moral, puesto que se generan en vistas del criterio de reciprocidad generalizada y de aquello que es bueno para todos por igual.

El aborto es una práctica que tiene un amplio y complejo alcance en las relaciones humanas (afectivas, simbólicas, sociales, psicológicas, etcétera), por lo que la interrupción de la vida humana inicial no debe ser una cuestión de decisión monológica de la mujer. En este sentido, y tal como he expresado en otro lugar, “una ley del aborto que permita interrumpir libremente el embarazo en cualquier etapa de desarrollo del *feto*, sin apelar a razones convincentes, invocando exclusivamente el derecho o el deseo de la mujer, o la decisión monológica y decisionista de uno de los cónyuges, puede ser *legítima* desde la perspectiva jurídico-política, pero es *injusta* desde el punto de vista moral” (Michellini, 2018: 12). El no apelar a razones convincentes, que puedan ser validadas en un discurso práctico, significa decidir de forma monológica y arbitraria. Por el contrario, una decisión autónoma configurada en forma de libertad comunicativa sería aquella que se basa en el resultado de un discurso práctico en el que participan todos los afectados, se tienen en cuenta todos los intereses y se ha buscado articular la mejor información disponible con los mejores argumentos para asegurar la conservación y el cuidado de las condiciones materiales de existencia de una personalidad moral y del devenir de una personalidad moral.

## 5. Persona humana y *a priori* corporal

En un sentido típico-ideal, la Ética del discurso concibe a la *persona humana* como *interlocutor discursivo*, esto es, como un ser lingüístico y comunicativamente competente, que actúa y decide en consonancia con los criterios de la comunidad *ideal* de comunicación. Los interlocutores discursivos son capaces de dar, recibir y exigir razones en vistas a cuestionar y solventar pretensiones de validez normativas. Ahora bien, en un discurso práctico, los interlocutores discursivos pueden percatarse de que no es pensable el desempeño argumentativo sin presuponer el *cuerpo propio*. Lo que inspirándome en una formulación de K.-O. Apel denomino *a priori corporal* (Apel, 1994: 155, 1987; Molina Molina, 2019a, 2019b) representa una condición *sine qua non* para el surgimiento de la moralidad: Sin vida humana y sin cuerpo propio, sin lenguaje, identidad genética, identidad social, cultura, etcétera no es pensable ningún desempeño discursivo de los argumentantes. Es por ello que los interlocutores discursivos son no sólo argumentantes potenciales y falibles, sino también personas potenciales. En este sentido es esclarecedora la siguiente afirmación de Böhler:

“Desde el punto de vista empírico somos incapaces de expresar pretensiones, incluso en la etapa de mayor madurez, por ejemplo durante el sueño, en una enfermedad grave o bajo los efectos de la anestesia. La incapacidad de discurso está latente durante toda nuestra vida. Ella es el otro lado de la potencial capacidad de razón o discurso de la vida humana: dado que los seres humanos existen única y exclusivamente como seres corpóreos, como un gran organismo finito y necesitado, pueden

existir solo en una “necesitada libertad” (Jonas); por eso, en última instancia, no son ‘seres racionales’, como nos asegura la tradición, sino seres necesitados, que nunca poseen la capacidad racional de forma permanente, ni siquiera en el estadio más vigoroso de desarrollo. Los seres corpóreos son simultáneamente tan capaces como incapaces de racionalidad y discurso” (Böhler, 2013: 530).

Los argumentantes que ingresan a un discurso práctico han reconocido “que no somos sujetos autosuficientes y plenamente racionales, sino también interdependientes y emocionales” (Bonete Perales, 2018: 47; Cortina, 2007). Esto significa que los seres humanos somos seres que podemos alcanzar certezas y que no debemos renunciar al diálogo racional argumentativo al abordar los asuntos de interés común y al tratar de resolver problemas y conflictos morales, pero también, a la vez, somos seres falibles que debemos hacernos responsables por aquellas instancias que implican duda e incertidumbre, y que no pueden ser resueltas (al menos provisoriamente) mediante buenas razones y argumentos convincentes.

En relación con la problemática del aborto, y a partir de lo que puede constatar en un discurso práctico –a saber: que la posibilidad de desempeño argumentativo de los interlocutores discursivos está indisolublemente articulada con la realidad del cuerpo propio- puede sostenerse que, para los seres humanos, la adquisición de personalidad moral está intrínsecamente relacionada con el resguardo de las condiciones materiales de vida que requiere el proceso unitario de devenir humano. Entre las condiciones materiales de existencia de una personalidad moral y del devenir una personalidad moral se cuentan, en el caso de los seres humanos, tanto la realidad del *genoma humano* como la inserción en un *proceso de socialización* que abarca fenómenos síquicos, afectivos, simbólicos y culturales. La existencia de la personalidad moral y el desempeño argumentativo están así indisolublemente ligados al devenir de cada vida humana, con su identidad genética y su identidad social.

La vida humana, al ser condición material del surgimiento de la moralidad, merece respeto. El aborto es una práctica que cercena –de una vez y de forma definitiva- el devenir de la vida humana y, con ello, toda posibilidad de existencia de una personalidad moral y de desempeño discursivo. En consecuencia, los interlocutores discursivos están obligados moralmente a no interrumpir de forma *arbitraria* el devenir de un ser humano en su etapa inicial de desarrollo, puesto que la cesura de dicho proceso cancela la existencia de una personalidad moral de forma absoluta y definitiva.

Es necesario destacar, sin embargo, que la comprensión de la vida humana como un proceso único e irreplicable del devenir humano, que no debe ser *arbitrariamente* interrumpido, no está exenta de incertidumbre, duda y falibilidad. Así, por ejemplo, en los discursos públicos parece no haber consenso sobre el inicio de la vida *humana* ni tampoco sobre el estatuto *moral* del feto. Sin embargo, desde la Ética del discurso puede sostenerse, con buenas razones, que no hay duda ni incertidumbre respecto de la obligación moral de los interlocutores discursivos respecto de actuar de forma responsable y solidaria en la conservación y el cuidado de la vida humana en todas las etapas del devenir humano. En el caso del aborto, el actuar con *precaución* (Böhler, 2013: 536) ante situaciones de duda y de incertidumbre sólo puede referirse a aspectos pragmáticos de aplicación del principio moral, no a la exigencia moral fundamental de la obligación de los argumentantes respecto del cuidado y de la protección de las condiciones materiales de desarrollo que requiere la

estructura unitaria del proceso de devenir humano. Dicho de otra forma, la incertidumbre debe ser entendida como resultado de la no coincidencia total entre la comunidad real de comunicación y la comunidad ideal de comunicación. El plexo de irracionalidad inherente a la comunidad real de comunicación (violencia, estrategia, etc.) modaliza, complejiza y a menudo dificulta la aplicación de los criterios de validación de la acción práctica anticipados contrafácticamente en la comunidad ideal de comunicación.

Los argumentantes pueden constatar en un discurso práctico que los interlocutores discursivos, en tanto que seres corporales, son seres finitos, que se van desarrollando de forma imperfecta y limitada a través de un proceso biológico-social único e irrepetible; que están dotados de una capacidad de racionalidad y autonomía que se articula con otras capacidades e instancias no racionales; y que su desempeño discursivo sólo es posible en el marco de una comunidad real de comunicación. En definitiva, los interlocutores discursivos pueden cerciorarse de que son *constitutivamente* seres corpóreos -racionales y no racionales- durante toda su vida. En mi opinión, la eliminación *arbitraria* de la vida humana y del cuerpo propio -con su identidad genética (configurada fundamentalmente por la singularidad del genoma humano) y su identidad social (vinculada, por ejemplo, con relaciones -por cierto iniciales y rudimentarias- de afectividad) (Michelini, 2018)- debería ser concebida, en vista del principio de conservación, como una acción incompatible con las exigencias morales que provienen de la comunidad ideal de comunicación. Interrumpir *arbitrariamente* la vida humana inicial implica afectar intereses de la comunidad real de comunicación, por lo cual el aborto debe ser considerado una práctica incompatible con la reciprocidad generalizada de intereses. En consecuencia, los interlocutores discursivos están obligados moralmente a no interrumpir *arbitrariamente* la vida humana en ninguna etapa de desarrollo, puesto que ello representa una práctica *injusta*, dado que lesiona aspectos relacionados tanto con la preservación de la vida humana, en tanto que presupuesto de la comunidad real de comunicación, como con exigencias de no exclusión provenientes de la comunidad ideal de comunicación.

En síntesis: De lo expuesto hasta aquí sobre los conceptos básicos de la Ética del discurso (punto de vista moral, comunidad ideal y comunidad real de comunicación, discursos prácticos, libertad comunicativa, persona humana y a priori corporal) y su posible articulación con la fundamentación de la ilegitimidad moral de la interrupción *arbitraria* de la vida humana inicial puede retenerse lo siguiente: El lenguaje y la comunicación, posibilitadas por el cuerpo propio, constituyen características clave de aquellos seres que la Ética del discurso considera de forma típico-ideal como personas humanas. En el discurso práctico, los interlocutores discursivos pueden percatarse de que son seres corporales, y que sin cuerpo propio no es posible el desempeño discursivo de los argumentantes ni la existencia de una personalidad moral humana. *La legitimidad de la prohibición del aborto radica en que la interrupción arbitraria de la vida humana en el estadio inicial de desarrollo es, desde el punto de vista moral, una práctica injusta.* El aborto es -en principio, y desde un punto de vista moral formal- una práctica *arbitraria e injusta*, porque excluye no sólo intereses, sino también a miembros virtuales de la comunidad de comunicación. Ahora bien, la Ética del discurso -en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista- se ocupa no sólo de la fundamentación abstracta y formal de la moral, sino también de la *fundamentación de la aplicación referida a la historia* del principio moral. Esta perspectiva de corresponsabilidad solidaria *no rigorista* pone bajo otra luz la aplicación concreta y realista del principio moral.

## 6. La Ética del discurso como ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista: aplicabilidad y exigibilidad del principio moral

La Ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista, parte de la base de que toda buena fundamentación de las normas morales debe contemplar no sólo la fundamentación formal abstracta del principio moral, sino también la fundamentación de la aplicación del principio moral universal a situaciones históricas concretas y a contextos de acción condicionados por la cultura, la religión y los sistemas de autoafirmación, como la economía y la política.

### 6.1. Fundamentación de la aplicación referida a la historia del principio moral

La *fundamentación* ético-filosófica de las normas morales muestra las razones en que se apoya el juicio moral, el cual aspira a ser universal (es decir, válido y vinculante para todo ser racional). Desde este punto de vista, la idea de *corresponsabilidad solidaria* refiere a que los interlocutores discursivos están moralmente obligados a tomar en consideración los intereses de todos los afectados y a determinar, en base a buenas razones, aquello que todos podrían querer y que, en consecuencia, resulta ser bueno para todos por igual. La fundamentación referida a la historia de la *aplicación* del principio moral remite a las condiciones y los dilemas con los que se enfrentan las normas bien fundamentadas al pretender eficacia práctica.

La Ética del discurso expresa que los juicios morales, si bien están exentos de la dependencia contextual que caracteriza a los juicios éticos, deben tomar en consideración no sólo el *principio de universalización*, sino también las *consecuencias colaterales de la acción*. Tanto Habermas como sobre todo Apel han insistido en la relevancia que posee el contexto de acción para la fundamentación de la aplicación referida a la historia de las normas morales. Habermas afirma que el comportamiento moral implica actuar “siempre con arreglo a normas válidas correctamente aplicadas” (Habermas, 2000: 202), y que, por lo general, los problemas de aplicación de normas cuya validez podemos dar por supuesta, “revisten incluso mayor urgencia que los problemas de fundamentación”. (Habermas, 2000: 91) Es por ello que la Ética del discurso no es insensible al contexto, y el punto de vista moral, plasmado en la universalizabilidad de normas, de ningún modo impide que se tomen en cuenta la situación individual y el contexto de acción de los interlocutores discursivos al momento de fundamentar o aplicar normas morales. Apel ha dedicado incluso una parte especial de su ética (la parte “B”) al tratamiento de la fundamentación referida a la historia de las normas morales. (Apel, 1988: 134)

Ahora bien, la teoría ética no puede desconocer o ignorar que entre lo universal y lo particular, entre la exigencia del principio moral universal y las situaciones concretas de interacción hay tensiones y conflictos que deben ser resueltos de forma racional y responsable. Mientras que la parte “A” de la Ética del discurso remite a las condiciones ideales, contrafácticamente anticipadas, que necesariamente presuponen los argumentantes, la parte “B” da cuenta de las particularidades de la fundamentación de la aplicación en las situaciones históricas y fácticas en que deben llevarse adelante los discursos prácticos. Para superar la distancia entre las condiciones ideales y los condicionamientos fácticos, Apel introduce un “Principio de complementación” (Apel, 1988: 149), el cual contiene dos exi-

gencias normativas, a saber: la primera obligación moral de los interlocutores discursivos es de tipo emancipador e implica colaborar en la búsqueda de consenso y en la superación de los obstáculos que impiden la realización de discursos prácticos; la segunda obligación moral es la de conservación de todos los logros e institucionalizaciones compatibles con los parámetros de la comunidad ideal de comunicación, lo cual implica que los agentes morales deben responsabilizarse también por las decisiones particulares que tomen -incluso haciendo uso de la racionalidad estratégica- en vista de los sistemas de autoafirmación. Dicho de otra forma, los interlocutores discursivos deben poner en juego en la vida real tanta racionalidad comunicativa como sea posible, y tanta racionalidad estratégica como sea necesaria.

La Ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria *no rigorista*, sostiene que el principio de universalización no *puede ni debe* ser aplicado siempre de forma directa y absoluta, ignorando o desconociendo los efectos colaterales de las acciones. La fundamentación moral no debe ser ciega frente a las situaciones singulares y los contextos particulares de acción que, por ejemplo, ponen en riesgo la existencia de los agentes morales. El cumplimiento no rigorista del principio moral que exige no interrumpir *arbitrariamente* la vida humana en ninguna etapa de desarrollo vale también para la toma de decisión autónoma (no autárquica) de los interlocutores discursivos en el caso del aborto. Es importante destacar que para el cumplimiento no rigorista del principio moral, los interlocutores discursivos deben guiarse por el criterio de la *comunidad ideal de comunicación*: éste constituye la guía no sólo para aquellas acciones que se desarrollan en el marco de la racionalidad comunicativa, sino también para la toma de decisión en aquellos contextos de interacción en que los interlocutores discursivos deben hacer uso de la racionalidad estratégica, limitando o suspendiendo la aplicación del principio moral. (Romero, 2016) Al mismo tiempo obliga a cambiar aquellas situaciones que imposibilitan la aplicación responsable del principio moral. En este sentido, la idea de corresponsabilidad solidaria toma en cuenta siempre también las condiciones de interacción social como condicionamientos para la realización plena del principio moral. Es por ello que los interlocutores discursivos pueden comprobar en el discurso práctico no sólo la *ilegitimidad moral* de la interrupción *arbitraria* de la vida humana en la etapa inicial de desarrollo, sino también ponderar las condiciones de *aplicabilidad* y *exigibilidad* del principio moral en determinados contextos de interacción y en situaciones especiales de decisión.

## 6.2. Aplicabilidad y exigibilidad del principio moral

En vista de la fundamentación de las normas morales, la Ética del discurso exige que se tomen en cuenta las consecuencias directas e indirectas que previsiblemente se deriven del seguimiento general de las normas consensuadas. El principio de universalización no exime a los interlocutores discursivos de considerar las exigencias que provienen de las coerciones fácticas y de los sistemas de autoafirmación (Apel, 2000). Esto significa que el principio moral, si bien nunca pierde su validez de principio, no debe ser aplicado *rigurosamente* siempre y en toda situación; más aún, en determinados contextos históricos de interacción y situaciones especiales de decisión, el principio moral puede ser no aplicable o su aplicación puede ser no exigible.

Una norma moral bien fundamentada debe tomar en consideración no sólo la exigencia abstracta universal del principio moral, sino también los condicionamientos de interacción y las situaciones individuales de decisión. La validez formal de los principios morales debe ser articulada tanto con las condiciones históricas de *aplicabilidad*, como con las situaciones individuales de *exigibilidad* del principio moral. Con el concepto de *condiciones históricas de aplicabilidad* se hace referencia, por ejemplo, a que las situaciones contextuales e institucionales de interacción deben ofrecer alternativas razonables de decisión; a su vez, la *no aplicabilidad* del principio moral puede darse en aquellas circunstancias en las que los agentes morales ven restringida al máximo su capacidad de decisión por coerciones sistémicas y estructurales. A diferencia de ello, el concepto de *exigibilidad* alude a las cargas que surgen de las decisiones que tome el agente moral y que él debe asumir responsablemente. Ante situaciones dramáticas y dilemáticas, los agentes morales pueden -e incluso deben- actuar de forma estratégico-contraestratégica, y limitar o incluso suspender la aplicación del principio moral.

En relación con la problemática del aborto, esta interpretación ético-discursiva *no rigorista* de la corresponsabilidad solidaria implica que el principio moral de no interrumpir *arbitrariamente* la vida humana en la etapa inicial de desarrollo puede ser no aplicable en determinados contextos de interacción, o no exigible en situaciones especiales de decisión. Por un lado, la problemática de la *aplicabilidad* del principio moral de no interrupción *arbitraria* de la vida humana inicial tiene que ver con el ordenamiento general de la sociedad (con las estructuras jurídicas, políticas e institucionales) y con los condicionamientos económicos, sociales, educativos y culturales que restringen a tal punto el contexto de interacción, que los agentes morales se ven privados de una alternativa razonable para la aplicación del principio moral. Este sería el caso, por ejemplo, cuando un régimen político prohíbe tener hijos, y exige que, por razones de Estado, las mujeres embarazadas aborten, puesto que de lo contrario les esperan sanciones gravísimas. La mujer embarazada que se ve enfrentada a semejante amenaza no tiene una real libertad para tomar una decisión moral, y, por ende, para aplicar de forma no rigorista el principio de no interrupción voluntaria de la vida humana inicial, puesto que ello podría implicar que su familia tenga que afrontar consecuencias gravísimas, o que ella incluso pueda perder la vida.

Por otro lado, la *no exigibilidad* de la aplicación del principio moral remite no a condiciones del ordenamiento general de una sociedad, sino a circunstancias personales dramáticas (como la violación) o a situaciones particulares de falta de información, falta de formación o de claridad ante dudas e incertidumbres a la hora de tener que tomar la decisión de aplicar el principio moral. Hay circunstancias y situaciones personales dramáticas en las que los interlocutores discursivos se ven enfrentados a *dilemas morales*, ante los cuales deben tomar una decisión en conciencia y con el mejor conocimiento posible. Una situación dilemática se plantea cuando alguien tiene que decidir entre dos obligaciones morales igualmente exigibles, pero que no pueden cumplimentarse ambas a la vez; más aún, el cumplimiento de una implicaría necesariamente el incumplimiento de la otra. Esta falta de alternativa moralmente razonable se da, por ejemplo, cuando una mujer se enfrenta a una situación en la que tiene que optar entre salvar su vida a costa de la vida del feto, o salvar la vida del feto a costa de su propia vida. Para estos casos en que se evidencian tanto las limitaciones de los interlocutores discursivos, como así también la finitud humana y la imposibilidad de hallar

una respuesta razonable de aplicación del principio moral, la Ética del discurso no exige acciones supererogatorias y delega la decisión última a la conciencia de los agentes morales.

La Ética del discurso no puede obviamente determinar de antemano qué ha de ser considerado en cada caso como una situación grave para la salud e integridad física y psicológica de la mujer: ello debería ser abordable y explicitable en un discurso práctico. Lo que sí puede afirmarse desde la perspectiva de la Ética del discurso, en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria *no rigorista*, es que la mujer no puede ser obligada *moralmente* en circunstancias de no aplicabilidad y no exigibilidad del principio moral a realizar el acto supererogatorio de dar su vida para salvar la del hijo, aunque obviamente puede hacerlo por otras razones y desde cualquier otro punto de vista, por ejemplo, desde el punto de vista de una creencia religiosa.

En el marco de la Ética del discurso, la *aplicabilidad* y *exigibilidad* del principio moral están relacionadas no sólo con la articulación responsable entre racionalidad estratégica y racionalidad comunicativa, sino también con la *calidad* de los ordenamientos legales, *el nivel de realización social* de las normas jurídicas, el abordaje responsable de los problemas y los dilemas que surgen en el mundo real al momento de aplicar el principio moral y, no en última instancia, con la posibilidad de realización e *institucionalización* de los discursos prácticos. Es por ello que la Ética del discurso, en tanto que ética de la *corresponsabilidad solidaria no rigorista*, sostiene que la aplicabilidad y la exigibilidad del principio moral son elementos constitutivos de una buena fundamentación moral. En este sentido, la *aplicación* del punto de vista moral (un punto de vista que, en sí mismo, no pierde nunca su validez) puede ser limitada en determinados contextos de interacción y suspendida en situaciones singulares de decisión.

En síntesis: *En determinados contextos de interacción y en situaciones dilemáticas de acción y decisión, el principio moral que exige no interrumpir arbitrariamente la vida humana inicial puede no ser aplicable, o su aplicación puede no ser exigible.*

## Reflexión final

En los discursos prácticos, los interlocutores discursivos saben, en tanto que miembros de la comunidad ideal de comunicación, que la validez de sus afirmaciones depende del cumplimiento de instancias lingüísticas y comunicativas irrebables, anticipadas contrafacticamente, y que, en tanto que miembros de la comunidad *real* de comunicación, pueden descubrir la inevitabilidad del cuerpo propio y reconocer que sin identidad genética y sin identidad social no es posible para los seres humanos ingresar en un discurso práctico y autocomprenderse como personas morales. En tanto que miembros de la comunidad ideal de comunicación, los argumentantes no sólo son responsables de ponderar las necesidades, los intereses y los derechos de quienes efectivamente pueden participar en un discurso práctico, sino que también están obligados a tomar en consideración -de modo advocatorio, o en forma de un experimento mental- la conservación y el cuidado de las condiciones materiales de vida de los miembros virtuales de la comunidad ilimitada de comunicación. A la vez, desde el punto de vista de la Ética del discurso en tanto que ética de la corresponsabilidad solidaria *no rigorista* puede sostenerse que la exigencia moral de no interrupción voluntaria de la vida humana inicial puede ser, con buenas razones, no aplicable en determinados contextos históricos de interacción, o su aplicación puede no ser exigible en situaciones peculiares de decisión. Aún ante casos límites y ante situaciones dilemáticas, los interlocutores discursivos

deben reflexionar y decidir en conciencia, en vista de los mejores conocimientos disponibles y tomando en consideración las instancias últimas de validez que aporta el criterio de la comunidad ideal de comunicación.

Podría pensarse que el aborto, dado el escaso consenso que resulta de las discusiones ético-filosóficas sobre su legalidad o ilegalidad, debe ser tratado pragmáticamente, como un asunto que atañe fundamentalmente a la salud pública, al derecho y a la política. A diferencia de la abstracción y las interminables e intrincadas discusiones filosóficas, que no suelen llevar a una toma de decisión concreta, el tratamiento pragmático de la problemática del aborto permitiría avanzar en soluciones más realistas, sobre la base de compromisos entre las partes, que, por cierto, tienen -y muy probablemente seguirán teniendo- opiniones diversas. En mi opinión, no caben dudas de que hay innumerables problemas prácticos, políticos y jurídicos que deben ser adecuadamente tratados y resueltos. Sin embargo, ignorar o desconocer la relevancia filosófica del punto de vista moral cuando se trata de abordar la problemática de la interrupción voluntaria de la vida humana en el estado inicial de desarrollo implica abandonar el único punto de vista desde el cual esta problemática puede ser regulada no sólo en forma de *compromisos pragmáticos y éticos*, sino también de forma *justa*, de modo que resulte buena para todos por igual, sin excepciones ni acepciones de personas.

La Ética del discurso de Karl-Otto Apel, que fue elaborada en tensión crítica con el pensamiento de Jürgen Habermas, es no solamente sólida y esclarecedora desde el punto de vista teórico, sino que se muestra también como sumamente eficaz y productiva para dilucidar problemáticas concretas que surgen en el mundo histórico. En este sentido, desde el punto de vista de la Ética del discurso pudo mostrarse que el aborto es, en principio, una práctica *injusta* y, a la vez, que la fundamentación de la aplicación histórica del principio moral ofrece un instrumental conceptual y metodológico que va más allá de las distintas formas de rigorismo ético tradicional, lo cual permite precisar y ponderar críticamente el alcance de la responsabilidad moral en distintos ámbitos de interacción.

## Referencias

- APEL, K.-O., (1963), “Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre“, en: *Archiv für Philosophie* 12, 1: pp. 152-172
- APEL, K.-O., (1985), *La transformación de la filosofía*, 2 Tomos, Madrid: Taurus.
- APEL, K.-O. (1987), „Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung“, en: Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 116-211.
- APEL, K.-O. (1988), *Diskurs Verantwortung*, Suhrkamp: Frankfurt am Main.
- APEL, K.-O. (1994), “Fundamentación semiótico-trascendental de la filosofía pragmática del lenguaje”, en: K.-O. Apel, *Semiótica filosófica*, Buenos Aires: Almagesto. Trad. de Ricardo Maliandi.
- APEL, K.-O. (2000), “Ética del discurso y globalización. La ética ante las coerciones fácticas e institucionales de la político, el derecho y la economía”, Diálogo con Dorando J. Michelini (Niedernhausen/Ts., 27 de abril de 1999), en: *Erasmus II*, 2, pp. 99-119.

- APEL, K.-O., D. Böhler, G. Kadelbach (eds.) (1984), *Praktische Philosophie/Ethik: Dialoge 2*, Frankfurt am Main: Fischer Verlag.
- BÖHLER, D. (2013), „Was heisst und wo beginnt Menschenwürde“, en: D. Böhler, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der Wende zur kommunikativen Ethik. Orientierung in der ökologischen Dauerkrise*, Freiburg-München, Verlag Karl-Alber, pp. 529-538.
- BONETE PERALES, E. (2018), “Adela Cortina: en torno a la dignidad de las personas”, en: Domingo García Marzá et al. (coords.), *Ética y filosofía política. Homenaje a Adela Cortina*, Madrid: Tecnos, pp. 37-51.
- CORTINA, A. (2007), *Ética de la razón cordial: Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*, Oviedo: Nobel
- FRONTALINI REKERS, R. (2018), “Comentario crítico al libro de Dorando J. Michelini, El desafío de dar razones: la problemática del aborto desde la perspectiva de una ética de la corresponsabilidad solidaria no rigorista”, Río Cuarto: Ediciones del ICALA, en: *Revista Ética y Discurso*, 3, 1, 169-180, disp. en <https://www.icala.org.ar/RED/E+D/E+D-3-1-2018/07-E+D-1-2018-Frontalini.pdf>
- HABERMAS, J. (1998), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2000), *Aclaraciones a la Ética del discurso*, Trotta: Madrid.
- HABERMAS, J. (2006), *Entre naturalismo y religión*, Barcelona: Paidós.
- MICHELINI, D. J. (2007a), „Die primordiale kommunikativ-diskursive Autonomie. Zu Ehren von Karl-Otto Apel anlässlich seines 85. Geburtstags“, en M. Borrelli / M. Kettner (eds.), *Laudatio in honorem Karl-Otto Apel*, Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, pp. 77-83.
- MICHELINI, D. J. (2007b), „Diskurs und Autonomie“, en: M. Borrelli / M. Kettner (eds.), *Filosofía trascendentalpragmática*, Cosenza: Luigi Pellegrini Editore, pp. 355-375.
- MICHELINI, D. J. (2015), “El aborto como cuestión moral. Una perspectiva ético-discursiva”, en: *Revista Redbioética/UNESCO*, 6, 2 (12), pp. 101-114, disp. en: <https://redbioetica.com.ar/wp-content/uploads/2018/11/Art7-Michelini-Revista12.pdf>.
- MICHELINI, D. J. (2018), *El desafío de dar razones. La problemática del aborto desde la corresponsabilidad solidaria no rigorista*, Río Cuarto, Ediciones del ICALA, disp. en <https://www.icala.org.ar/publicaciones/Libros-EdICALA/DJMichelini-EI%20desaf%C3%ADo%20de%20dar%20razones-2018.pdf>.
- MOLINA MOLINA, L. (2019a), *Cuerpo y lenguaje en la filosofía de K.-O. Apel. Hacia una integración de la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje*. Tesis doctoral. Granada: Universidad de Granada, 2019.
- MOLINA MOLINA, L. (2019b), “Los a priori del conocimiento en la filosofía de Karl-Otto Apel. De la gnoseo-antropología a la pragmática trascendental del lenguaje”, en: *Revista Ética y Discurso* 4,1 (en prensa)
- ROMERO, E. O. (2016), “¿Qué hace un filósofo cuando dice que fundamenta? Relaciones programática en torno a Kant, la Ética del discurso y un diálogo posible sobre la problemática del aborto”, en: *Revista ERASMUS*, XVIII, 1, pp. 49-59
- ZAVADIVKER, M. N. (2005), “Reflexiones sobre el aborto desde una ética de la calidad de la vida”, en: *Revista Persona*, 44, disp. en [www.revistapersona.com.ar/Persona44/44Zavadivker.htm](http://www.revistapersona.com.ar/Persona44/44Zavadivker.htm).



## La situación hermenéutica en clave gnoseo-antropológica. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger\*

The hermeneutic situation from a gnoseo-anthropological point of view. A dialogue of K.O. Apel with and against M. Heidegger

LAURA MOLINA-MOLINA\*\*  
JUAN A. NICOLÁS MARÍN\*\*\*

**Resumen:** A la hora de describir aquellos elementos que intervienen en la situación hermenéutica desde la cual comprendemos e interpretamos la realidad, es posible poner el acento en unos aspectos u otros. Mientras que la interpretación tradicional de la propuesta hermenéutica de Heidegger ha hecho hincapié en el modo previo de ver (*Vorsicht*), el lenguaje de la comunidad (*Vorgriff*) o incluso las cosas mismas objeto de interpretación (*Vorhabe*) son puestas de relieve en el modelo hermenéutico de la antropología del conocimiento de Apel. A comparar críticamente ambas propuestas está dedicado el presente trabajo, con el objetivo de

**Abstract:** When it comes to describe the ingredients of the hermeneutic situation from which reality is understood and interpreted, it is possible to emphasize some of them or others. Whereas the traditional interpretation of Heidegger's hermeneutic proposal has highlighted the previous way of seeing (*Vorsicht*), the community language (*Vorgriff*) or even the things themselves subject of interpretation (*Vorhabe*) are emphasized in the hermeneutic model of Apel's anthropology of knowledge. The main aim of this paper is to compare and evaluate both proposals, showing the advantages of the

Recibido: 29/05/2019. Aceptado: 01/08/2019.

- \* Este trabajo forma parte de las actividades del Grupo de Investigación "Conocimiento, verdad y valores" (HUM-432), financiado por la Junta de Andalucía; del Proyecto "Leibniz: Obras filosóficas y científicas" (PGC2018.094692.B.I00), financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades"; y de la Unidad Científica de Excelencia FiloLab del Plan Propio de Investigación y Transferencia de la Universidad de Granada (ref.: UCE.PPP2017.04).
- \*\* Investigadora postdoctoral del Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) en el Internationales Zentrum für Philosophie NRW de la Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn (Alemania). Principales ámbitos de investigación: la teoría del conocimiento y la hermenéutica crítica de K.O. Apel y el concepto de verdad en el Nuevo Realismo de M. Ferraris y M. Gabriel. Últimas publicaciones: Molina-Molina, L. (2019), "Recogiendo el testigo de Karl-Otto Apel. Hacia una integración de la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental del lenguaje", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica* (en prensa); Molina-Molina, L. (2019), *Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K.O. Apel*, Granada: Comares. Contacto: lauramolina@ugr.es
- \*\*\* Catedrático de Filosofía y director de la "Cátedra G.W. Leibniz de filosofía" de la Universidad de Granada. Principales líneas de investigación: Génesis de la Modernidad; Revisión del pensamiento crítico actual; Alternativas ante la crisis de la modernidad; Replanteamiento de la noción de verdad. Principales publicaciones: Nicolás, J.A. (2017), "Les principes leibniziennes: un labyrinthe ordonné", *Lumières* (Bordeaux), 29, 119-131; Nicolás, J.A. (2017), "Harmonie als Ordnung: das letztendliche meta-prinzip der leibnizschen Metaphysik", *Studia Leibnitiana*. Shf, T. Leinkauf u. S. Meier-Oeser (Hrsg.), *Harmonie und Realität*, Steiner Verlag, Stuttgart, 51, 55-67. Contacto: jnicolas@ugr.es

señalar las ventajas que la transformación gnoseo-antropológica de la situación hermenéutica presenta en el panorama filosófico actual.

**Palabras clave:** Antropología del conocimiento, facticidad, Karl-Otto Apel, lenguaje, Martin Heidegger, situación hermenéutica.

gnoseo-anthropological transformation of the hermeneutic situation within the contemporary philosophical framework.

**Keywords:** Anthropology of knowledge, facticity, Karl-Otto Apel, language, Martin Heidegger, hermeneutic situation.

## 1. Introducción

El proyecto de hermenéutica crítica defendido en la propuesta filosófica de Karl-Otto Apel es mayormente conocido en su versión pragmático-trascendental, correspondiente al periodo de su obra inaugurado con la publicación de *La transformación de la filosofía*. En ella, el *a priori* de la comunidad de comunicación viene a sintetizar la dimensión fáctica e ideal del discurso humano, y a la reflexión le es conferido el importante papel de suministrar los criterios en base a los cuales establecer la validez intersubjetiva de dicho discurso.

Sin embargo, el modelo hermenéutico-crítico de Apel no se agota en la pragmática trascendental del lenguaje, siendo asimismo rastreable en un programa filosófico anterior, la antropología del conocimiento<sup>1</sup>. La transformación gnoseo-antropológica del círculo hermenéutico que ella contiene constituye un importante intento de hacer valer el papel que el cuerpo, por un lado, y las cosas mismas, por otro, juegan en nuestro trato con el mundo, ya sea este de naturaleza cotidiana o científica. El principal objetivo del presente trabajo es mostrar cómo dicha transformación, extrapolándolo al interior de la estructura de la situación hermenéutica delineada por Heidegger, concede cierto grado de normatividad a la alteridad del ente y de los demás, frente al privilegio tradicionalmente conferido a la experiencia del sí mismo. En este sentido, el modelo hermenéutico gnoseo-antropológico constituiría una interpretación en clave normativa de la obra de Heidegger y, con ello, una prueba más de que ‘hermenéutica’ y ‘crítica’ no necesariamente se contraponen<sup>2</sup>.

A fin de conseguir dicho objetivo se presenta, en primer lugar, la caracterización que de los tres momentos de la situación hermenéutica realiza Heidegger en su analítica existencial. Seguidamente, se introducen las categorías gnoseo-antropológicas de ‘tecnognomía’ y ‘fisiognomía’ para dar cuenta de la concepción apeliiana de la situación hermenéutica. Ello permitirá, en un tercer y último momento, mostrar cómo el poder de lo factual consigue en ocasiones rectificar la perspectiva corporal con la que accedemos a lo real, consiguiendo así mejorar nuestras comprensiones y hacer progresar nuestro conocimiento.

1 Apel desarrolla su gnoseo-antropología en el periodo que transcurre entre la elaboración de su tesis doctoral, en 1950, y principios de los años 70. Los principales objetivos de este programa filosófico son el análisis antropológico de la estructura cognoscitiva, el diseño de una hermenéutica de la situación histórica concreta y el proyecto de una teoría de la ciencia desde una perspectiva gnoseo-antropológica.

2 Se retoma así un diálogo imaginario entre ambos autores acerca del análisis y valoración de los presupuestos epistemológicos de la Física contemporánea, iniciado en otro momento (cfr. Molina-Molina, 2016). Por su parte, el trabajo de Smilg (cfr. 2000) contiene un valioso análisis de aquellos aspectos de la fenomenología hermenéutica heideggeriana que son rescatados por y continuados en el pensamiento apeliiano.

## 2. La estructura de la situación hermenéutica en la analítica existencial heideggeriana

En gran medida contra E. Husserl, Heidegger entiende que todo saber tiene lugar en una determinada “situación hermenéutica”. Esto significa, entre otras cosas, que cada uno de los componentes del saber tienen el carácter de ya interpretado, expresión que recoge la posición fáctica en que acontece todo interpretar el mundo (Nicolás, 2000: 446-7). El “giro hacia la facticidad” marca su divergencia con Husserl y abre toda una nueva orientación de la actividad filosófica que ha sido muy influyente a lo largo de todo el siglo XX.

Entiende Heidegger por facticidad “el carácter de ser de *nuestro existir propio... ese existir en cada ocasión*” (Heidegger, 1923: 25). Ocasionalidad y cotidianidad del propio existir constituyen los rasgos de la vía hermenéutica para la reflexión filosófica, siendo su determinación fundamental la *actualidad*. Este fáctico estar en el mundo comprendiendo que es la situación hermenéutica concreta tiene una “pre-estructura” que la constituye. Esta pre-estructura (*Vor-struktur*) es el conjunto de presupuestos que hacen posible en cada caso la comprensión, y estos están “organizados” en tres planos: haber previo (*Vorhabe*), manera previa de ver (*Vorsicht*) y manera previa de entender o conceptualización previa (*Vorgriff*) (Heidegger, 1927: §45, 197). Esta pre-estructura constituye el entramado de la comprensión que permite una interpretación válida. “La interpretación se funda existencialmente en el comprender”, por lo que interpretar consiste en una elaboración del campo de posibilidades delimitado en el comprender (Heidegger, 1927: § 32, 148). Pero Heidegger radicaliza esta tesis en el sentido de que todo trato incluso pre-lógico y pre-lingüístico (“antepredicativo”) con los entes “ya es en sí mismo comprensor-interpretante” (*ibíd.*: 149). No hay un plano pre-comprensivo (“puro”), sino que “las cosas mismas” comparecen en el marco de una situación hermenéutica, esto es, en un contexto ya comprendido-interpretado, aparecen “en cuanto algo”.

La función de cada uno de estos tres planos en la acción interpretativa puede entenderse de modos muy diferentes, porque no todos están en una situación simétricamente equivalente con respecto a los otros. Según Heidegger, el *Vorhabe* constituye el “suelo” de toda interpretación y tiene carácter experiencial, lo que le otorga cierta prioridad, no cronológica sino en el orden de la fundamentación. Por ello la “interpretación se funda siempre en un haber previo” (Heidegger, 1927: § 32, 150). Ahora bien, la simple “presencia” de algo sin ningún “en cuanto” no es más originaria, sino derivada del hecho comprensor mismo (*ibíd.*). Por ello, no se trata de que primero comparece algo en mera presencia y “después” ese algo es comprendido e interpretado. Sino que la mera comparecencia en el mundo es ya comprensiva-interpretadora, y con ello “se abre” el mundo originariamente. La mera presencia tiene ya el carácter de respectividad en relación con su aparición en el mundo, por ello tiene ya un carácter originario de ser comprendido (*ibíd.*: 150).

Lo hecho presente en el hecho de la comprensión como *Vorhabe* tiene cierto carácter normativo (en el nivel ontológico en que se plantea el análisis heideggeriano de la situación hermenéutica), porque al haber previo “deberán ajustarse todos los pasos ulteriores del análisis” (Heidegger, 1927: 232). “Ajustarse”, “medirse” (*sich anmessen*) es la noción empleada por Heidegger para formular este primer nivel de delimitación (y en ese sentido de “normatividad”) que impone lo comprendido como *Vorhabe*. El análisis de lo ahí presente ha de “ser dirigido” por la manera previa de ver (*Vorsicht*), esto es, la perspectiva

propia del *Dasein* comprensor. Se trata de un segundo momento de “ajuste” o delimitación de la interpretación, en el cual “se recortan” las posibilidades presentes en el *Vorhabe* en una determinada dirección. Y entre ambos (*Vorhabe* y *Vorsicht*) diseñan, trazan, esbozan (*zeichnen*) “el repertorio de conceptos (manera previa de entender) a que deben ser elevadas todas las estructuras del ser” (*ibíd.*).

La interpretación final ya “conceptualizada” no ha de atenerse solamente a los fenómenos, sino que “debe asegurarse explícitamente de que ha hecho entrar en el haber previo el *todo* del ente temático” (*ibíd.*) La orientación hacia el ser del ente instaurada por el *Vorsicht* alcanza su objetivo en el contexto de la unidad estructural de todos los momentos. Entonces es cuando puede plantearse y responderse la pregunta por el sentido de la totalidad del ente. Cuando un ente ha llegado a la comprensión entonces es cuando puede decirse que tiene sentido. Ahora bien, “lo comprendido no es, en rigor, el sentido, sino el ente o, correlativamente, el ser” (Heidegger, 1927: 151). Hay un residuo último del ser del ente que “se resiste por su propio modo de ser” (Heidegger, 1927: 150). “Imponer un ajuste” o “resistirse” son dos nociones presentes en el pensamiento heideggeriano que apuntan al carácter, de algún modo, “normativo” del haber previo, tanto “hacia adelante” en la determinación de la interpretación final, como “hacia atrás” respecto al horizonte de sentido. Ni el haber previo se diluye en sentido, ni se pliega a cualquier interpretación, aunque en sí mismo no tenga capacidad de culminar todo el proceso estructural comprensivo-interpretativo. He ahí la última piedra de toque que *en cuanto irreductible* puede mantener abierta una cierta vía hacia la normatividad filosófica en el marco de la primera etapa del pensamiento de Heidegger, y siempre dentro del punto de vista de la ontología fundamental. Esta vía puede hacerse transitable o no dependiendo de la interpretación que se haga del propio *Vorhabe* y demás elementos que constituyen la unidad estructural de la situación hermenéutica. Si se pone el acento en que “el fundamento solo es accesible como sentido” (Heidegger, 1927: 152), el acceso a la normatividad crítica y fundamentadora queda cerrado. Si el acento se pone en la irreductibilidad y resistencia de lo presente en el *Vorhabe*, incluso frente al sentido, entonces cabe la posibilidad de explorar una instancia con capacidad normativa, no necesariamente en el nivel ontológico. Se abre la posibilidad de una pluralidad metodológica de análisis de lo presente como *Vorhabe*. Desde ahí pueden abrirse vías hacia una fenomenología hermenéutica o hacia una hermenéutica crítica en alguna de sus versiones.

Por otro lado, en la búsqueda de la normatividad filosófica, necesariamente ha de jugar un papel importante la razón en alguna de sus concepciones. La dinámica que pueda establecerse entre los recursos de la intelección racional y lo dado en presencia en el acto intelectual (comprensivo-interpretativo o en otra versión) establece un equilibrio que caracteriza los diferentes planteamientos desarrollados al respecto en distintas corrientes filosóficas.

Sin duda, la propia auto-interpretación de Heidegger en sus últimas etapas no va en la línea de sostener algún modo de normatividad filosófica, sino más bien todo lo contrario. Sin embargo, ha habido de hecho interpretaciones de este aspecto de la filosofía heideggeriana en otras líneas más o menos divergentes de la suya propia (cfr. Gómez-Delgado / Nicolás, 2015). Estas diferentes interpretaciones han dependido en parte del valor concedido a cada uno de los tres elementos de la situación hermenéutica, privilegiando el *Vorhabe*, el *Vorsicht* o bien el *Vorgriff*. Siendo así, pueden encontrarse interpretaciones más o menos críticas con Heidegger en la línea de un “normativismo débil” (G. Vattimo),

una “normatividad ambivalente” (H.G. Gadamer) o un “normativismo fuerte” (K.O. Apel). Algunas de estas interpretaciones y desarrollos del pensamiento heideggeriano desbordan los límites de la ontología e incluso de la hermenéutica crítica del sentido. Son vías abiertas a la crítica y a la innovación filosófica.

En este caso nos centramos en una influyente propuesta filosófica que, por un lado, mantiene de modo enérgico una filosofía crítico-normativa y, por otro, tiene como una de sus fuentes filosóficas el pensamiento de Heidegger. Se trata de K.O. Apel, quien desarrolla una propuesta filosófica que parte (desde su tesis doctoral) de una interpretación crítica de Heidegger y explora la vía de la filosofía trascendental para acceder a una hermenéutica crítica (cfr. Conill, 2015). Con ello elabora una hermenéutica crítico-trascendental en la que aspira al difícil encaje entre constitución histórica de sentido y justificación intersubjetiva de la validez. Con ello intenta nada menos que colocar en un mismo proyecto filosófico la tradición criticista kantiana y la tradición hermenéutica de Heidegger.

Su crítica del pensamiento heideggeriano conlleva un replanteamiento y transformación en la concepción de la situación hermenéutica. Esta transformación comienza ya desde su primer proyecto filosófico gnoseo-antropológico y se mantiene en el proyecto final de la pragmática trascendental del lenguaje. Veamos cómo se desarrolla esta transformación.

### **3. La tecnognomía y la fisiognomía en la concepción apeliiana de la situación hermenéutica**

Con el objetivo de mostrar la analogía que existe entre el ámbito pre-científico y el científico, incluyendo este tanto las ciencias explicativas como las hermenéuticas, Apel se propone investigar la estructura antropológica fundamental que caracteriza al ser humano en su actividad cognoscitiva.

El autor utiliza el término “tecnognomía”<sup>3</sup> (*Technognomie*) para referirse a una estructura antropológica cognoscitiva fundamental, que revela que todo encuentro significativo con el mundo depende *a priori* de la perspectiva finita introducida por la corporalidad humana (cfr. Apel, 1958a: 74-5). Así, mediante esta categoría, Apel no hace sino destacar una característica propia del conocimiento humano, tradicionalmente olvidada por la gnoseología clásica: la corporalidad no constituye un obstáculo sino, más bien, una condición de posibilidad del conocimiento. El sentido del mundo, su significatividad, nunca puede surgir para una conciencia pura, ya que para ello es necesario un compromiso corporal del ser humano con su entorno, ya sea este de tipo sensorial, técnico-instrumental, lingüístico o institucional (cfr. Apel, 1958a: 74; 1962c / 1973a II: 22-3 y 1970a / 1973a II: 176).

Mientras que la tecnognomía hace referencia al aspecto subjetivo del conocimiento, la “fisiognomía”<sup>4</sup> (*Physiognomie*) constituye el correlato gnoseo-antropológico relativo

---

3 Desde una perspectiva etimológica, Apel enlaza en este concepto “gnómen” (visión, representación, opinión) y “téchne” (arte, técnica) para indicar cómo la intervención corporal, ya sea de tipo artístico en el ámbito pre-científico o a través del cálculo matemático en la ciencia, condiciona toda imagen del mundo (cfr. Apel, 1958a: 74-5).

4 Extrapolando la reflexión etimológica anterior al caso de la “fisiognomía”, en esta noción se relacionan “gnómen” (visión, representación, opinión) y “fýsei” (naturaleza), señalando con ello la imagen del mundo que la naturaleza ofrece en su encuentro con la intervención corporal humana.

al objeto de conocimiento. Con esta categoría señala Apel “la posibilidad de que las cosas, las plantas, los animales o los prójimos den a conocer su ser-en-sí (*An-sich-sein*), no conforme a nuestra intervención (aunque no sin ella), sino desde sí mismos (*von sich aus*) [...]” (Apel, 1958a: 75-6).

A juicio de Apel, dentro del círculo hermenéutico de las condiciones de la comprensión tiene lugar una relación de “dependencia recíproca”<sup>5</sup> entre estas dos categorías gnoseo-antropológicas del conocimiento. Nuestra intervención corporal en el entorno abre un mundo (*Weltbild*) y dicha intervención se corrige de nuevo a partir de ese mundo abierto, de manera que la fisiognomía constituiría aquella instancia desde la que poder revisar y corregir nuestras comprensiones tecnognómicas del mundo:

Pues desde un punto de vista gnoseo-antropológico se hace evidente que es una y la misma estructura –la de la intervención corporal (*Leibeingriff*) que abre el mundo y se corrige a su vez a sí misma desde ese mundo abierto– la que hace posible toda ‘percepción’ concreta del mundo [...] En otro lugar [Apel, 1958a: 61ss.] he intentado describir dicha estructura como interacción dialéctica (círculo hermenéutico) entre tecnognomía y fisiognomía. (Apel, 1959a / 1973a I: 128).

La relación que estas dos categorías gnoseo-antropológicas guardan con los *a priori* gnoseológicos del cuerpo y del lenguaje permite mostrar, en primer lugar, que la categoría apeliana de “tecnognomía” cumple una función similar a la del *Vorsicht* en la obra de Heidegger, en la medida en que ambos términos refieren a la perspectiva que es introducida en aquello comprendido que hay que interpretar. La concepción lingüística de la tecnognomía implica además que toda apertura significativa del mundo tiene lugar ya siempre desde lo lingüístico, por lo que el *Vorsicht* y el *Vorgriff* no constituirían para Apel dos momentos diferenciados dentro de la situación hermenéutica, sino dos aspectos de uno mismo.

En segundo lugar, el papel que en la interpretación juega lo comprendido que se tiene en el haber previo (*Vorhabe*) vendría potenciado en el planteamiento apeliano en la categoría de “fisiognomía”. La relación que ella guarda con una dimensión no lingüística de lo corporal apunta a la posibilidad de un acceso a lo real más allá de los vínculos impuestos por el lenguaje de la comunidad a la que pertenece el intérprete. Además, permite reivindicar el papel que “las cosas” juegan en nuestra comprensión de las mismas, en virtud del poder que lo factual ejerce a la hora de corregir y transformar nuestras interpretaciones.

### 3.1. El vínculo entre cuerpo y lenguaje en la categoría de tecnognomía

Son varias las ocasiones en las que Apel conecta, de manera explícita e implícita, las nociones de lenguaje y corporalidad en el ámbito de los *a priori* del conocimiento<sup>6</sup>. La tecnognomía es el primer lugar donde dicha conexión tiene lugar y explicarla posee relevancia

5 “Nos ocupamos ahora de la rara ‘percepción’ auténtica que, siguiendo la dependencia recíproca (*Wechselabhängigkeit*) entre tecnognomía y fisiognomía por nosotros mostrada, debe abrir un nuevo ‘órgano’ en nosotros [...] lugar del efecto recíproco (*Wechselwirkung*) entre fisiognomía y tecnognomía.” (Apel, 1958a: 76).

6 Para conocer la naturaleza, evolución y alcance del vínculo existente entre estas dos condiciones *a priori* del conocimiento en la obra de Apel, cfr. Molina-Molina (2019).

en la medida en que ayuda a entender por qué, desde una perspectiva gnoseo-antropológica, el acceso humano a lo real se produce siempre a través de la perspectiva que introduce un determinado lenguaje.

Por un lado, la conexión entre el *a priori* corporal y la tecnognomía viene ya expresada en la propia definición que Apel ofrece de esta categoría: una estructura antropológica fundamental del estar-en-el-mundo cognoscente que revela que todo encuentro significativo con el mundo depende *a priori* de la perspectiva finita que introduce la corporalidad humana (cfr. Apel, 1958a: 74-5). Por este motivo afirma el autor que “a partir del problema de la tecnognomía se vuelve accesible la cuestión de una antropología del conocimiento, como programa de investigación de una ‘razón concreta’ ligada al cuerpo” (Apel, 1958a: 61).

Por otro, en lo que se refiere al *a priori* lingüístico, Apel defiende que la lengua materna constituye el “órgano [*Organon*] más antiguo y más fundamental de la tecnognomía” (Apel, 1958a: 77). Por esta razón, el autor considera que “la transición de la teoría del conocimiento de una crítica de la conciencia a una crítica del lenguaje [...] sigue una necesidad interior que es aclarada por el principio de la tecnognomía” (Apel, 1958a: 61). En definitiva, cuerpo y lenguaje se dan la mano en el interior de esta categoría gnoseo-antropológica.

¿En qué consiste ese vínculo especial entre estos dos *a priori* del conocimiento? La definición de *Leib*, que Apel toma prestada en más de una ocasión de Merleau-Ponty, ofrece una posible solución a este interrogante: el cuerpo (*Leib*) es el punto de vista (*Gesichtspunkt*) del tener mundo (*Welthabe*) (cfr. Apel, 1972e: 25). En otras palabras, aquello que mejor caracteriza al cuerpo en tanto que *a priori* del conocimiento es que introduce un “punto de vista” o una “perspectiva” dentro del conocimiento humano, haciendo de este último algo finito<sup>7</sup>. La especial conexión que, a juicio de Apel, existe entre cuerpo y lenguaje reside en que este cumple la misma función que aquel: la lengua materna, en virtud de la cosmovisión a ella asociada, introduce una perspectiva a través de la cual conocemos la realidad natural y humana:

[...] el conocimiento humano [...] es ‘apertura’ de la Tierra desde lo corporal. [...] Dicha continua intervención corporal [...] se halla siempre ya dirigida por la comprensión del mundo propia de una comunidad lingüística y cultural, pero representa el modelo básico desde el cual puede concebirse en general la apertura del mundo condicionada y centrada en una perspectiva. (Apel, 1959a / 1973a I: 127-8).

En este sentido, junto con los órganos sensoriales del cuerpo físico individual, la perspectiva finita del conocimiento humano viene asimismo fijada por la comprensión del mundo propia de la lengua materna de la comunidad a la que pertenecemos<sup>8</sup>. A través de la lengua materna, una comunidad histórica “se mide” (*Sich-messen*) con el mundo que habita y lo interpreta de un modo u otro, originándose así una determinada imagen lingüística del mundo.

7 La idea de que el cuerpo delimita el punto de vista del sujeto cognoscente determinando su finitud está ya presente en la tradición filosófica, al menos desde G.W. Leibniz, cuyo planteamiento es analizado explícitamente por Apel (cfr. Nicolás, 2013a).

8 Las expresiones de ‘corporalidad sensorial’ y de ‘corporalidad lingüística’ pueden ser empleadas aquí para distinguir, respectivamente, entre la perspectiva que introducen los sentidos y aquella introducida por el lenguaje.

Este medir-se pre-científico a través de la lengua materna es el que está a la base de otros tipos de intervenciones corporales del ser humano en el marco de las disciplinas científicas. El ámbito científico depende ya siempre tanto de la perspectiva pre-lingüística suministrada por los órganos sensoriales del cuerpo físico individual como de la imagen del mundo abierta en la lengua materna. Dependiendo de si nos movemos en el marco de las ciencias explicativas o hermenéuticas, el *a priori* corporal se concretiza como “intervención corporal” o como “praxis histórica”, respectivamente (cfr. Apel, 1963b: 272; 1968c / 1973a II: 108).

Desde la óptica heideggeriana, el vínculo tecnognómico entre cuerpo y lenguaje se traduce en la concepción apeliana de la situación hermenéutica en que lo visto en el *Vorsicht* es ya siempre comprendido lingüísticamente (*Vorgriff*), por lo que este último momento acabaría absorbiendo al primero. En este sentido, en el programa gnoseo-antropológico, al igual que en el pragmático-trascendental, la fuerza crítica o normativa recae en el lado del lenguaje y la experiencia del sí mismo tiene lugar ya siempre desde un “público estado de (lingüísticamente) interpretado”.

Ahora bien, ¿qué ocurre con aquello que hay que interpretar? ¿Qué función cumple dentro de la situación hermenéutica, tal y como esta es concebida por Apel? ¿Es posible un acceso no lingüístico al haber previo (*Vorhabe*) desde el que extraer la fuerza crítica con la que corregir nuestro modo lingüístico (*Vorgriff*) previo de ver (*Vorsicht*)? En el apartado siguiente se mostrará cómo la interpretación de las categorías gnoseo-antropológicas de tecnognomía y fisiognomía a la luz de la diferencia ontológica permite afirmar el papel que las cosas mismas juegan en el marco de la situación hermenéutica.

### 3.2. La afirmación del poder de lo factual en la categoría de fisiognomía

Apel concibe el círculo hermenéutico como el equivalente gnoseológico de la diferencia ontológica entre la comprensión del ser del *Dasein* (*a priori*) y el ente (*a posteriori*):

La diferencia fundamental de la filosofía, la distinción entre *a priori* y *a posteriori*, no se refiere [...] sino a la diferencia ontológica entre ser y ente. [...] Este círculo hermenéutico –el equivalente gnoseológico de la ‘diferencia ontológica’– es imposible de romper [...]. (Apel, 1955c / 1973a I: 91).

En este sentido, la interpretación de las categorías gnoseológicas de “tecnognomía” y “fisiognomía” a la luz de la diferencia ontológica permite identificarlas con las categorías óntico-ontológicas de “comprensión del ser del *Dasein*” y “ente”, respectivamente. En conexión con esta interpretación, Apel también afirma lo siguiente:

El primer momento dialéctico (de toda percepción auténtica) corresponde al punto de vista óntico –o dicho de modo kantiano: a la afección sensible (*sinnliche Affizierung*)–, y el segundo momento a la comprensión del ser, al despejamiento del ser en un contenido esencial general. Este segundo momento es, evidentemente, el lugar sistemático del lenguaje. (Apel, 1955c / 1973a I: 92).

Como se puede observar, Apel distingue aquí entre el nivel óptico de la “afección sensible”<sup>9</sup> y el nivel ontológico de la “comprensión del ser”. Además, hace hincapié en que el lugar sistemático del lenguaje se corresponde con la comprensión del ser del *Dasein* que, siguiendo las indicaciones del autor, ha sido identificada anteriormente con la categoría gnoseológica de tecnognomía. Por este motivo, el fragmento anterior deja abierta la posibilidad de un momento pre-lingüístico dentro de la concepción apeliana del círculo hermenéutico de la comprensión.

A favor de esta interpretación hablan otros fragmentos de la obra de Apel como, por ejemplo, aquel en el que el autor baraja la posibilidad de una transformación del lenguaje a través de su “confrontación circular con lo fáctico”:

[...] el poder de lo factual (*Macht des Tatsächlichen*) puede muy bien calificarse de constituyente de la verdad integrada en el contenido lingüístico, aunque no sin suponer ya ahí mismo el horizonte de comprensión propio del lenguaje como medio en que acontece la patentización –incluso ahí donde ese medio se va transformando a través de la confrontación circular con lo fáctico (*zirkelhafte Auseinandersetzung mit dem Tatsächlichen*). (Apel, 1959a / 1973a I: 113).

Teniendo en cuenta que la distinción gnoseológica entre tecnognomía y fisiognomía se corresponde con la diferencia ontológica entre la “comprensión del ser del *Dasein*” y los “entes” (cfr. Apel, 1955c / 1973a I: 91), lo “fáctico” hace referencia aquí a la categoría de fisiognomía. Esta última es aquello con lo que el lenguaje (tecnognomía) se ve confrontado (y, gracias a ello, en ocasiones, transformado) en el círculo hermenéutico de la comprensión.

En un momento posterior, Apel vuelve a defender la posibilidad de una rectificación mutua entre el lenguaje y el denominado “conocimiento fisiognómico”:

[...] no solo la identificación de objetos en el mundo está condicionada *a priori* por los horizontes de los juegos lingüísticos, sino que también –a la inversa– la formación y superación de los horizontes de los juegos lingüísticos puede tener su punto de partida en la identificación y determinación predicativa de los objetos reales. Pero solo es posible pensar tal rectificación mutua (*wechselseitige Korrektur*) entre el horizonte del juego lingüístico y el conocimiento ‘fisiognómico’ (*physiognomische Erkenntnis*), si la *reflexión* sobre el uso del lenguaje va unida ya siempre a todo uso del lenguaje. (Apel, 1970e / 1973a II: 306-7).

En definitiva, en estos fragmentos se observa un interés por parte del autor en contraponer la naturaleza lingüística de la tecnognomía al carácter fáctico de la fisiognomía. Estos

9 La relación que en la obra de Apel existe entre la categoría de fisiognomía y una dimensión no lingüística de la corporalidad humana es analizada en Molina-Molina (cfr. 2019). Conill (cfr. 1994) intenta proseguir la antropología del conocimiento de Apel en la línea de una antropología de la experiencia que contemple una relación corporal con el mundo a través de los sentidos, más allá de las funciones de la conciencia y del lenguaje.

constituyen dos polos o momentos diferenciados, uno lingüístico y otro no lingüístico, confrontados en el seno del círculo hermenéutico de la comprensión<sup>10</sup>.

En este sentido se puede afirmar que el planteamiento de Apel salva la irreductibilidad de ese momento aún no lingüístico, previo a la apertura lingüística del mundo, al concebir la fisiognomía como la posibilidad de que las cosas den a conocer su ser-en-sí-desde-sí. Este viene ya siempre posibilitado, pero nunca determinado, por la intervención tecnognómica (lingüística y corporal) en el mundo, denominada por Apel “proceder-desde-sí” del ser humano:

Ese ser-desde-sí de las cosas (*Von-sich-aus-Sein der Dinge*) solo puede revelarse como el ‘lenguaje de las cosas’ (*Sprache der Dinge*) dentro del ‘universo hermenéutico’ del lenguaje humano e imponerse frente al ‘proceder-desde-sí’ del ser humano (*Von-sich-aus-Vorgehen des Menschen*) metódicamente ‘disponedor’ de las cosas (yo mismo he intentado en una ocasión concebir esta relación como una dialéctica entre ‘fisiognomía’ y ‘tecnognomía’ en el seno de la apertura lingüística del mundo). (Apel, 1962c / 1973a II: 13).

A juicio de Centeno (2012: 78), “el ‘desde-sí-mismas’ de las cosas no debe entenderse como un significado oculto en las cosas como propiedad real suya, independiente y externa a la actividad interpretativa”. Como ya se ha señalado, la fisiognomía no puede constituir por sí sola el sentido de las cosas y el que estas den a conocer su “ser-en-sí” solo es posible gracias a la tecnognomía humana. Sin embargo, ese “ser-desde-sí” de las cosas representa lo “fáctico”, el “poder de lo factual”, contrapuesto al “proceder-desde-sí” del ser humano.

En definitiva, dentro del planteamiento de Apel, el carácter lingüístico de la constitución del sentido no está reñido con la defensa de un momento no lingüístico (fisiognómico) dentro del círculo hermenéutico de la comprensión. La caracterización no lingüística de la fisiognomía, a diferencia de la perspectiva tecnognómica desde la que accedemos significativamente al mundo, es la que hace posible hablar de una rectificación fisiognómica de la tecnognomía, de una transformación del lenguaje y de una apertura empírica a nuevas formas de vida<sup>11</sup> (Apel, 1965a / 1973a II: 83).

#### 4. Conclusión

A lo largo del presente trabajo se ha mostrado cómo la transformación del círculo hermenéutico en clave gnoseo-antropológica ayuda a repensar el papel que los tres momentos (*Vorhabe*, *Vorsicht* y *Vorgriff*) juegan dentro de la concepción heideggeriana de la situación hermenéutica.

10 Cuando aquello que se trata de comprender es algo lingüístico, como por ejemplo el lenguaje de otra comunidad, por ejemplo la científica, Apel no duda en afirmar el carácter lingüístico del polo fisiognómico del círculo hermenéutico, si bien este sigue conservando su especificidad con respecto al polo tecnognómico, al tratarse de dos lenguajes diferentes (cfr. Apel, 1960a / 1973a I: 185).

11 Las reflexiones tardías de Apel en torno a los procesos empíricos de aprendizaje, a raíz de la crítica que Lafont (cfr. 1993) dirige a la concepción del lenguaje propia de la tradición alemana, constituyen una prueba más a favor de la tesis de que la síntesis hermenéutica es, en ocasiones, el resultado de una interacción dialéctica entre algo lingüístico (tecnognomía) y algo aún no lingüístico (fisiognomía) (cfr. Nicolás / Molina-Molina, 2019).

En primer lugar, la categoría de la tecnognomía, que en la gnoseo-antropología apeliana hace referencia a aquella perspectiva desde la que el ser humano comprende la realidad, impide concebir el *Vorsicht* y el *Vorgriff* como dos momentos diferenciados dentro de la situación hermenéutica. El especial vínculo que cuerpo y lenguaje guardan entre sí dentro del planteamiento apeliano, y que queda explicitado a partir de esta estructura antropológica fundamental, implica que toda perspectiva proyectada en el momento del *Vorsicht* es ya siempre perspectiva lingüísticamente mediada. En otras palabras, desde la concepción hermenéutica apeliana, no hay un modo previo de ver (*Vorsicht*) ajeno a la cosmovisión asociada a la lengua materna de la comunidad a la que se pertenece.

Sin embargo, la importancia concedida al *Vorgriff* dentro del programa gnoseo-antropológico no significa que no sea posible corregir la perspectiva lingüística desde la cual se accede al círculo hermenéutico. La caracterización apeliana de la fisiognomía como el momento de la afección sensible por parte del ente, y la posibilidad de una rectificación del punto de vista tecnognómico a través de su confrontación con lo fáctico, devuelve al *Vorhabe* el protagonismo perdido en algunas interpretaciones de la hermenéutica heideggeriana. De este modo, la filosofía puede volver a encontrar una fuente de fuerza crítica en el terreno olvidado de las cosas mismas, presentes en la interacción intelectual (lingüística) con el mundo.

## Bibliografía

Las referencias de las obras de Apel citadas a lo largo de este trabajo han sido tomadas de la ‘Bibliografía cronológica de K.O. Apel’ que aparece en: Apel, K.O., 2017b, *Racionalidad crítica comunicativa I*, J.A. Nicolás / L. Molina-Molina (eds.). Comares: Granada, 449-74.

APEL, K.-O. (1955c), “Die beiden Phasen der Phänomenologie in ihrer Auswirkung auf das philosophische Vorverständnis von Sprache und Dichtung in der Gegenwart”, *Jahrbuch für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft*, III, 54-76 (recopilado en 1973a I: 79-105).

APEL, K.-O. (1958a), “Technognomie - eine erkenntnisanthropologische Kategorie”, en: G. Funke (Hg.): *Konkrete Vernunft, Festschrift für E. Rothacker*, Bonn, 61-79.

APEL, K.-O. (1959a), “Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft”, en H. Gipper (ed.): *Sprache – Schlüssel zur Welt, Festschrift für L. Weisgerber*. Düsseldorf, 11-38 (recopilado en 1973a I: 106-37).

APEL, K.-O. (1960a), “Sprache und Ordnung”, en *Akten des 6. Deutschen Kongresses für Philosophie*. München, 200-25 (recopilado en 1973a I: 167-96).

APEL, K.-O. (1962c), “Reflexion und materielle Praxis: zur erkenntnisanthropologischen Begründung der Dialektik zwischen Hegel und Marx”, *Hegel Studien*, 1, 151-66 (recopilado en 1973a II: 9-27).

APEL, K.-O. (1963b), “Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine Erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre”, en *Arch. für Philosophie*, Bd. 12, 152-72. (Traducción castellana: “El apriori corporal del conocimiento. Una consideración gnoseo-antropológica en conexión con la doctrina de las mónadas de Leibniz”, *Ética y Discurso. La revista científica de la Red Internacional de Ética del Discurso*, 3, 1 (2018) 141-68).

- APEL, K.-O. (1965a), “Die Entfaltung der «sprachanalytischen» Philosophie und das Problem der «Geisteswissenschaften»”, *Philosophisches Jahrbuch*, 72, 239-89 (recopilado en 1973a II: 28-95).
- APEL, K.-O. (1968c), “Szientistik, Hermeneutik, Ideologiekritik: Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht”, *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, I, 15-45 (recopilada en 1973a II: 96-127).
- APEL, K.-O. (1970a), “Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus”, en R. Bubner et al. (ed.): *Hermeneutik und Dialektik, Festschrift für H.-G. Gadamer*, I. Tübingen, 105-45 (recopilado en 1973a II: 178-219).
- APEL, K.-O. (1970e), “Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion”, *Man and World*, III, n° 4, 323-37 (recopilado en 1973a II: 311-29).
- APEL, K.-O. (1972e), “Einleitung: Transformation der Philosophie”, en 1973a I: 9-72.
- APEL, K.-O. (1973a), *Transformation der Philosophie*, 2 Bd. (Bd. I: „Sprachanalytik, Semiotik, Hermeneutik“; Bd. II: „Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft“). Frankfurt: Suhrkamp, 1973. (Traducción castellana: *La transformación de la filosofía*, 2 vols. Madrid: Taurus, 1985).
- BENGOA, J. (1992), *De Heidegger a Habermas: hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Barcelona: Herder.
- BLEICHER, J. (1987), “Apel: Critical Hermeneutics in the Form of an Anthropology of Knowledge”, en *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. Routledge and Kegan Paul, 146-51.
- CENTENO, A. (2012), *La antropología del conocimiento en el pensamiento de Karl-Otto Apel*. Tesis doctoral publicada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Granada DIGIBUG.
- CONILL, J. (1988), “Antropología del conocimiento”, en *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona: Anthropos, 297-310.
- CONILL, J. (1994), “Hermenéutica antropológica de la razón experiencial”, en D. Blanco et al. (ed.): *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 131-43.
- Conill, J. (2015), “El Vorhabe heideggeriano y la hermenéutica trascendental”, *Diálogo Filosófico*, 91, 39-56.
- CORTINA, A. (1985), “La hermenéutica crítica en Apel y Habermas”, *Estudios Filosóficos*, 95, 83-114.
- GÓMEZ DELGADO, J.M. (2015), *La realidad del sentido*. Comares: Granada, 2015.
- GÓMEZ DELGADO, J.M. / NICOLÁS, J.A. (2015), “Hermenéutica y normatividad: interpretaciones de la filosofía de Heidegger”, *Diálogo filosófico*, 91, 4-37.
- HEIDEGGER, M. (1923), *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.
- HEIDEGGER, M. (1927), *Sein und Zeit*, en F. W. von Herrmann (ed.): *Gesamtausgabe*, vol. 2. (Traducción castellana: *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta, 2012).
- LAFONT, C. (1993), *La razón como lenguaje. Una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana*. Madrid: Visor.
- MOLINA-MOLINA, L. (2016), “El cuerpo como *a priori* del conocimiento científico y el ‘giro hacia la facticidad’ de la Física contemporánea. Un diálogo de K.-O. Apel con y

- contra M. Heidegger”, *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, 5, 457-466. DOI: <https://doi.org/10.6018/daimon/268591>
- MOLINA-MOLINA, L. (2019), *Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K.O. Apel*. Comares: Granada.
- NICOLÁS, J.A. (2000), “La transformación de la hermenéutica” en I. Murillo (ed.): *Fronteras de la filosofía*. Madrid: Diálogo Filosófico, 439-448.
- NICOLÁS, J.A. (2013a), “Gnoseología del perspectivismo corporal en Leibniz”, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 40, 135-150.
- NICOLÁS, J.A. (2013b), “La crítica filosófica y sus fuentes”, *Diálogo filosófico*, 85, 4-36.
- NICOLÁS, J.A. / MOLINA-MOLINA, L. (2019), “El déficit experiencial en la concepción de la verdad de K.O. Apel”, *Topologik*, 24, 180-193.
- RECAS, J. (2006), *Hacia una hermenéutica crítica. Gadamer, Habermas, Apel, Vattimo, Rorty, Derrida y Ricoeur*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- SMILG, N. (2000), “Razón, verdad y sentido. La presencia del pensamiento de M. Heidegger en K.-O. Apel”, en J.A. Nicolás / M. J. Frápolli (ed.): *El valor de la verdad: hermenéutica, semántica, política*. Granada: Comares, 255-86.
- VANDEVELDE, P. (2000), “Karl-Otto Apel’s Critique of Heidegger”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XXXVIII, 651-75.



Apel con Gadamer y Lohmann en 1960.



## Pragmática trascendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica

### Transcendental pragmatics and social philosophy: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas and the new foundation of Critical Theory

CÉSAR ORTEGA-ESQUEMBRE\*

**Resumen:** el objetivo de este artículo es defender que la pragmática trascendental ofrece la fundamentación normativa de la teoría crítica como teoría de la acción comunicativa<sup>1</sup>. Para ello se expondrá en primer lugar el problema de la normatividad en la Teoría Crítica de la sociedad. Tras describir la forma que adquiere esta teoría tras el giro lingüístico operado por Jürgen Habermas, se reconstruirán en tercer lugar los elementos fundamentales de la pragmática trascendental apeliiana y habermasiana. En cuarto y último lugar se mostrará que este modelo constituye la fundamentación normativa de la nueva teoría crítica.

**Palabras clave:** pragmática trascendental; Teoría Crítica; Habermas; Apel; normatividad

**Abstract:** the aim of this paper is to argue that transcendental pragmatics constitutes the normative foundation of critical theory, understood as theory of communicative action. To that end, the issue of normativity within Critical Theory discussions is first exposed. After describing the form this theory takes from the linguistic turn carried out by Jürgen Habermas, key elements of Karl Otto Apel's and Jürgen Habermas' transcendental pragmatics are thirdly reconstructed. Fourth paragraph shows that this model operates as the normative foundation of the new critical theory.

**Keywords:** transcendental pragmatics; Critical Theory; Habermas; Apel; normativity

#### Introducción

Aunque el afán de diálogo interdisciplinar con las diversas áreas científicas y tradiciones filosóficas no es precisamente un rasgo extraño a los autores que, en general, podemos considerar pertenecientes a la Teoría Crítica, lo cierto es que Karl-Otto Apel constituye probablemente el más excepcional de los ejemplos de este afán. Tal cosa es cierta, sobre todo, para el caso de las discusiones con otras tradiciones de filosofía. Si

---

07/03/2019. Aceptado: 29/07/2019.

\* Investigador Postdoctoral en el Departamento de Filosofía de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación de la Universidad de Valencia. Correo electrónico: cesar.ortega@uv.es Líneas de investigación: teoría crítica de la sociedad, ética del discurso, filosofía moral, política y social. Publicaciones recientes: "Críticas immanentes al pensamiento de Jürgen Habermas: la teoría de la lucha por el reconocimiento y la ética de la razón cordial". *Recerca*, 21(1), 2020; "La recepción del pensamiento de Marx en el joven Habermas". *Ideas y valores*, 67(167), 2018, 13-36.

2 Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

dentro del grupo de autores que conformaron el proyecto originario de la Teoría Crítica frankfurtiana durante los años treinta era Herbert Marcuse quien actuaba como auténtico “ímpetu filosófico” –cosa desgraciadamente olvidada, por cierto, por aquellos que ven en su figura tan sólo al padre de la *New Left*–, en el marco de lo que hoy llamamos “segunda generación” de la Escuela de Frankfurt ha sido Apel quien ha ejercido el honorable rol de “maestro de filosofía”. Acaso no sea casualidad que tanto Marcuse como Apel iniciaran sus recorridos filosóficos desde una experiencia *filosófica* significativamente idéntica, a saber, la experiencia –pronto abandonada por ambos– de fascinación hacia la que constituye tal vez la más fecunda tradición de filosofía de la primera mitad del siglo XX: la hermenéutica de la facticidad de Martin Heidegger.

Las palabras anteriores parten, sin embargo, de un supuesto que está lejos de ser evidente para la literatura especializada. Me refiero al hecho de considerar a Karl-Otto Apel como un miembro más, junto con otros autores como Jürgen Habermas o Albrecht Wellmer, de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt (cf. Kettner, 1996). Al margen de la pregunta por la pertenencia o no de un determinado autor a una determinada “escuela” de pensamiento, cuya respuesta acaso sirva más para alimentar la curiosidad personal que para resolver un asunto científico, este supuesto constituye en el fondo un problema del mayor interés filosófico. Con la afirmación consciente y reflexiva de esta pertenencia uno se compromete con una serie de supuestos teóricos cuya corrección, a su vez, es preciso someter a crítica. Mostrar tal pertenencia es un objeto *mediato* de este trabajo. En lo que sigue voy a tratar de argumentar que la pragmática trascendental constituye el fundamento normativo de esa nueva teoría crítica de la sociedad que a partir de Habermas se inscribe en el llamado “paradigma lingüístico”. Para ello expondré en primer lugar el problema de la normatividad en la Teoría Crítica de la sociedad. Tras describir la forma que adquiere la Teoría Crítica tras el giro lingüístico operado por Habermas, reconstruiré en tercer lugar los elementos fundamentales de la pragmática trascendental. En cuarto y último lugar trataré de probar que este modelo, defendido por Apel en términos de un análisis pragmático-transcendental del entendimiento lingüístico y por Habermas en los de una reconstrucción pragmático-universal de la comunicación, constituye la fundamentación normativa de la nueva teoría crítica de la sociedad.

## 1. El papel de la normatividad en la crítica materialista de la sociedad

El primer intento sistemático de ofrecer una teoría materialista de la sociedad con intención crítica debe ser localizado, si no me equivoco, en la disputa entre el joven Marx y la crítica de la religión de los jóvenes hegelianos. En confrontación sobre todo con Ludwig Feuerbach, durante los primeros años cuarenta del siglo XIX Marx había tratado de sustituir la crítica de la religión, que operaba en los términos de una “alienación” de la esencia humana, por una crítica materialista de la sociedad capaz de explicar las causas sociales de dicha alienación (Marx, 2013; Bauer y Marx, 2009). La exposición del contenido ideológico de la religión, es decir, de su función legitimadora, servía por tanto a Marx tan sólo como paso previo a la crítica de aquella sociedad que originaba las contradicciones encubiertas. Ahora bien, aunque con ello Marx daba el primer paso en la dirección de una teoría crítica de la sociedad, lo cierto es que no fue hasta la elaboración de sus *Manuscritos económico-filosóficos*, redactados en 1844,

que esta teoría de la sociedad, todavía muy filosófica, quedó saturada de lo que en adelante constituiría su auténtico núcleo: los estudios de economía política<sup>2</sup>. Alejándose no sólo de los jóvenes hegelianos, sino también del socialismo utópico, Marx tenía que demostrar que la sociedad emancipada no era tan sólo un ideal moral al que aspirara la conciencia socialista, sino que «estaba ya prefigurada en la dinámica y la lógica del desarrollo de la sociedad capitalista» (Wellmer, 1988: 66). El comunismo, tal es la formulación canónica empleada por Marx y Engels en el texto de 1846 *La ideología alemana*, era así «el movimiento real que acaba por superar el estado actual de cosas» (Marx y Engels, 1974).

Aunque Marx abandonaba efectivamente la jerga de la filosofía política y la crítica joven-hegeliana de la religión en favor de estudios económicos basados en la economía política de Adam Smith y David Ricardo, lo cierto es que introducía en su pensamiento nuevos términos que, como la idea de “alienación” y “reapropiación” de la esencia humana (Marx, 1984), eran herencia de Feuerbach –y, naturalmente, también del Hegel de la *Fenomenología*–. En este momento la tesis de la emancipación del proletariado adquiría la forma concreta de una reapropiación de su esencia enajenada –el producto del trabajo– mediante la abolición de la propiedad privada de los medios productivos. Marx localizaba así la contradicción real de la sociedad burguesa en la oposición entre capital y fuerza de trabajo. La toma de conciencia de la dramática consecuencia de este antagonismo, es decir, de la existencia empobrecida de una clase tan mayoritaria como específica de la sociedad burguesa, había de ser el paso primero para la anhelada fusión entre teoría y praxis: «con la acción revolucionaria del proletariado, Marx introduce de nuevo la praxis política en la misma teoría» (Habermas, 1987: 280).

Naturalmente, en este punto hemos dado ya con el primero y más elemental de los rasgos de la Teoría Crítica: la fusión entre los análisis teórico-empíricos y la praxis transformadora. Aunque esta conexión, y sobre todo la *primacía* de la praxis sobre la teoría, quedó formulada de forma insuperablemente clara en la famosa undécima tesis sobre Feuerbach, una sistematización de su significado profundo, es decir, de la conexión ya siempre operante entre “conocimiento” e “interés”, no aparecería hasta el estudio programático de la Teoría Crítica elaborado por Max Horkheimer en 1937.

Como es sabido, Horkheimer establece una distinción entre “teoría tradicional” y “teoría crítica”. Oponiéndose al presunto carácter desinteresado y puro de la ciencia, el autor se esfuerza por demostrar la existencia de una vinculación irrebutable, por así decir *trascendental*, entre toda forma de teoría y el mundo social del que en definitiva surge; es decir, la existencia de un vínculo con todos aquellos procesos a través de los cuales la especie en su conjunto se apropia de la naturaleza para organizar libremente su mundo social. Frente a la ceguera de la ciencia con respecto a su contexto de surgimiento, es decir, frente a su errónea autocomprensión en términos de “teoría pura”, Horkheimer reivindica una noción de teoría comprendida «en su ligazón con procesos sociales».

La función ideológica de la teoría así considerada aparece ante la conciencia tan pronto como se observa que los intereses inconfesados de la ciencia están sujetos al propio aparato productivo. Horkheimer expresa hiperbólicamente esta tesis con una afirmación hoy

---

2 Con esta afirmación no pretendo sumarme a las filas de aquellos que, con Althusser, ven una ruptura radical entre el llamado “joven Marx” y el “Marx maduro”. Una interesante interpretación actual del “Marx maduro”, es decir, del Marx como crítico de la economía política, se encuentra en Ramas, 2018.

muy conocida: «la relación entre las hipótesis y los hechos, finalmente, no se cumple en la cabeza del científico, sino en la industria» (Horkheimer, 2008: 230). Traer a conciencia la abstracción de la teoría tradicional con respecto a lo que algunos años antes Herbert Marcuse había llamado «su situación hermenéutica de partida» (Marcuse, 2011; Romero-Cuevas, 2010) apresa descriptivamente la función de la ciencia en el orden dado, al mismo tiempo que anticipa normativamente su *auténtica* función social. La Teoría Crítica, como autoconocimiento del hombre con respecto a la historicidad de la sociedad en que habita, es consciente del propio interés que la mueve, que no es otro que «el interés de instaurar un estado de cosas racional» (Horkheimer, 2008: 232). La Teoría Crítica encuentra entonces su función en la explicitación de los intereses en que está inserta la concepción moderna de la ciencia, y en este sentido no es sino la expresión autoconsciente de los procesos de emancipación inherentes al desarrollo de las fuerzas productivas<sup>3</sup>.

Ahora bien, esta forma de teoría, que como hemos visto reconoce el contexto social del que surge y asume conscientemente el interés que le guía, no quedaría correctamente fundamentada si no pudiera explicitar el *ideal emancipatorio* que inspira en cada caso sus respectivos diagnósticos sociales. Ya adquiera la forma de una crítica de la economía política (Marx, 1970), de una teoría del fascismo (Marcuse, 1968), de una crítica de la razón instrumental (Adorno y Horkheimer, 2009), de una denuncia contra la colonización del mundo de la vida (Habermas, 2010a) o de una teoría de la lucha por el reconocimiento (Honneth, 2007), la teoría crítica de la sociedad formula un diagnóstico social cuya plausibilidad descansa en su correcta fundamentación normativa. Pues, en efecto, una filosofía social que trate de identificar aquellos «procesos de desarrollo de la sociedad que se pueden entender como [...] “patologías de lo social”» (Honneth, 2011: 76); una filosofía, por tanto, que analice las barreras sociales que impiden formas adecuadas de autorrealización humana, ha de poder decir algo sobre el aspecto *que habría de tener* una sociedad racional. Aunque no se comprometa con modelos concretos de “vida feliz”, la Teoría Crítica debe definir al menos la estructura de una sociedad liberada de aquellos rasgos patológicos que conducen a vidas masivamente alienadas. Independientemente de si esta definición opera en los términos de una antropología normativa, como en el joven Marx; en los de una teoría de la *mimesis* como relación no instrumental con la naturaleza, como en Adorno y Horkheimer; en los de una anticipación de comunidades ideales de comunicación, como en el caso de Apel y Habermas; o en los de una reconstrucción normativa de la idea de libertad social, como ha hecho el último Honneth siguiendo a Hegel, la Teoría Crítica se compromete a ofrecer un fundamento normativo de su propio diagnóstico: «para poder hablar de una patología social, que según el modelo de la medicina ha de ser accesible a un diagnóstico, hace falta una idea de normalidad que se refiere a la vida social en su totalidad» (Honneth, 2011: 115).

3 Axel Honneth ha detectado una contradicción en esta tesis: no es posible aclarar cómo la Teoría Crítica puede formular una crítica contra la sociedad dada si tan sólo constituye la autoconsciencia de un proceso que en todo caso se desarrolla conforme a su propia lógica, es decir, conforme a la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción. El momento del trabajo, dice Honneth, «no incluye dentro de sí el momento reflexivo que sería necesario para poner en tela de juicio ese orden social en el grado que preserva el desarrollo de las fuerzas productivas» (Honneth, 2009: 36). Creo que la teoría de los intereses del conocimiento desarrollada por Habermas y Apel en términos de una *Erkenntnisanthropologie* corrige la unilateralidad del planteamiento original. Véase Habermas, 1989 y Apel, 1985.

En la medida en que también otras formas de filosofía social y política *anteriores* a Marx, como las que encontramos en los *Discursos sobre el origen de la desigualdad* de Rousseau (Rousseau, 1987; Neuhouser, 2012) o en las protestas del pensamiento contrarrevolucionario (Burke, 1990), se sirven de ideales normativos a cuya luz diagnostican procesos de racionalización patológica, la conexión entre crítica social y normatividad no es propiedad exclusiva de la Teoría Crítica. No obstante, a nosotros no nos interesa tanto ofrecer una visión de conjunto de este problema, cuanto explicar *qué tipo* de fundamentos normativos están a la base del que acaso constituye el más impresionante modelo contemporáneo de Teoría Crítica: la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas.

## 2. La Teoría Crítica como teoría de la acción comunicativa

En su teoría de la acción comunicativa, Habermas rescata la lectura marxista-occidental de la teoría weberiana de la racionalización, como proceso *en discordia consigo mismo*, para desde sus insuficiencias normativas emprender un tránsito en la Teoría Crítica desde el paradigma del sujeto hasta el paradigma de la intersubjetividad (Cortina, 2008). Según su lectura, con su crítica de la razón instrumental –que bebía al mismo tiempo de Marx, de Weber y de Lukács–, Adorno y Horkheimer no fueron capaces de explicar el significado de la instrumentalización de las relaciones sociales desde el punto de vista de la «vida violentada y deformada», pues no disponían de un trasfondo normativo a cuya luz esta forma de vida pudiera ser diagnosticada como efectivamente deformada (Habermas, 2010a: 444). Aquello que Adorno y Horkheimer sólo pueden mencionar metafóricamente, la relación mimética con la naturaleza, ha de ser explicado a juicio de Habermas en los términos de una intersubjetividad no violentada y mediada lingüísticamente. Bajo este nuevo paradigma, que abandona la primacía de la racionalidad teleológica en favor de la racionalidad comunicativa, el proceso de racionalización moderna puede ser reconstruido en términos ciertamente diferentes de los empleados tanto por Weber como por Adorno y Horkheimer en su lectura marxista de Weber.

Sirviéndose para ello de las aportaciones de la teoría de sistemas de Parsons, Habermas relea la problemática de la reificación (*Verdinglichung*) no ya como una absolutización de la razón instrumental, sino como el proceso de colonización del mundo de la vida por parte de la razón funcionalista propia de los subsistemas económico y político. Pero para que este diagnóstico tenga sentido, Habermas tiene que desarrollar primero tanto la idea de “racionalización comunicativa” del mundo de la vida, como el significado de una teoría de la sociedad que se compone de los elementos “sistema” y “mundo de la vida”.

Con respecto a lo primero, Habermas recurre a Mead y Durkheim para mostrar cómo, lo mismo en el ámbito ontogenético que en el filogenético, la evolución identitaria y socio-cultural opera en términos de una progresiva “lingüistización (*Versprachlichung*) de lo sacro”. Las funciones de socialización e integración social, cumplidas originariamente por las prácticas rituales, van pasando progresivamente, con los procesos de modernización, a la acción comunicativa, y la autoridad de lo santo «va quedando gradualmente sustituida por la autoridad del consenso en cada caso fundado». Es así como la racionalidad comunicativa, el tipo de racionalidad que opera entre dos agentes que tratan de ponerse de acuerdo para coordinar sus acciones, cumple la función de una racionalización de los mundos de la vida.

Como veremos más adelante, en sus estudios sobre pragmática universal Habermas había diferenciado tres relaciones pragmáticas que un sujeto, al actuar comunicativamente, podía entablar con el mundo: podía relacionarse con un mundo objetivo elevando pretensiones de verdad, con un mundo social elevando pretensiones de corrección normativa y con un mundo subjetivo elevando pretensiones de veracidad expresiva. La acción comunicativa consistía en este sentido en un proceso cooperativo de interpretación en el que al menos dos sujetos se ponen de acuerdo sobre una situación devenida problemática. En este contexto, el mundo de la vida queda definido como el marco común sobre el que se tematizan y problematizan pretensiones de validez y se procede a nuevas interpretaciones de la situación. Cuando un fragmento de ese “depósito de autoevidencias” que constituye el mundo de la vida queda tematizado por uno de los participantes, su ingenua solidez queda convertida en un hecho, una norma o una vivencia cuya validez, que ha sido puesta temporalmente entre paréntesis, sólo puede serle devuelta mediante la obtención de un nuevo acuerdo.

Ahora bien, y con esto damos con el segundo elemento mencionado, en el modelo de Habermas el mundo de la vida constituye solamente *una* de las esferas de la sociedad. Frente al idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva, que aborda la sociedad y sus contradicciones únicamente desde la perspectiva del *participante* en el mundo de la vida, Habermas hace valer aquí los réditos teóricos de un enfoque que opera desde la perspectiva del *observador* de un sistema. Entendiendo la sociedad a la vez como sistema y como mundo de la vida, Habermas puede distinguir entre los procesos de reproducción simbólica, realizados mediante la acción comunicativa, y los procesos de reproducción material, que se atienen a imperativos funcionales de supervivencia basados en la acción teleológica. La diferencia entre ambos procesos es ahora muy evidente. El dinero y el poder aparecen como aquellos “medios de regulación” (*Steuerungsmedien*) sistémica que, ante la aparición de conflictos, no apelan a un desempeño discursivo de pretensiones de validez, sino que «desconectan la coordinación de la acción de la formación lingüística de consensos».

En la teoría de la evolución social que Habermas dibuja sobre la base de los conceptos “mundo de la vida” y “sistema” se dejan ver ya, naturalmente, las conexiones con esa dialéctica de la Ilustración que la Escuela de Frankfurt había apresado conjugando las categorías de Marx y Max Weber. En ella se aprecian por fin, en suma, los contornos de una nueva teoría crítica de la sociedad. Esa «incontenible ironía del proceso histórico universal de Ilustración» que Adorno y Horkheimer trataban de explicar con su tesis sobre el paralelismo entre el sometimiento de la naturaleza exterior y el sometimiento de la naturaleza interior, y cuyo origen primero se encuentra en la tesis marxiana de una socavación de los mundos de la vida tradicionales por parte del capital, queda aquí apresada en la siguiente fórmula: «los mecanismos sistémicos acaban desplazando las formas de integración social, incluso en aquellos ámbitos en los que la coordinación de la acción en términos de consenso no tiene sustituto posible alguno; es decir, incluso allí donde lo que está en juego es la reproducción simbólica del mundo de la vida. Entonces la *mediatización* del mundo de la vida adopta la forma de una *colonización* del mundo de la vida» (Habermas, 2010a: 690).

A diferencia de lo que ocurría en la versión marxiana de esta tesis, en el modelo de Habermas los efectos patológicos derivados de la colonización, tales como la monetarización y juridificación de relaciones sociales, no se hacen notar tan sólo en una clase específica –el proletariado–, sino que afectan a la sociedad moderna en su conjunto. Naturalmente que con

este gesto Habermas se acerca más a sus predecesores en la Escuela de Frankfurt, que habían emprendido la Teoría Crítica en términos de crítica de la razón instrumental, que a posturas más claramente marxistas como la del joven Lukács. La teoría social de Adorno, Horkheimer y Marcuse, esa pesimista visión del mundo totalmente administrado, tiene para Habermas la ventaja de «advertir los síntomas de una deformación sistemáticamente inducida de los ámbitos de la vida estructurados comunicativamente» (Habermas, 2010a: 855). El error de este modelo, no obstante, consistió en haber reducido la racionalidad (*Vernunft*) a la racionalidad instrumental de los subsistemas autorregulados, pues semejante reducción privó a la crítica de la razón instrumental de todo criterio normativo racional desde el cual dar razón de sí misma.

Frente a esta incapacidad, por así decir estructural, de Adorno y Horkheimer para fundamentar teóricamente su propio diagnóstico, Habermas puede apelar a una forma diferente de racionalidad todavía no sepultada, que actúa como el trasfondo normativo sobre el cual se hacen evidentes las patologías sociales. Las estructuras de la racionalidad, tal es la tesis, deben ser buscadas en la práctica comunicativa cotidiana del mundo de la vida: «la teoría de la acción comunicativa puede asegurarse del contenido racional de estructuras antropológicas profundas en un análisis que *inicialmente* es sólo reconstructivo», es decir, que trata de hacer conscientes las estructuras de la acción y el entendimiento, y sobre ellas las formas distorsionadas de entendimiento. La Teoría Crítica, como teoría de la acción comunicativa, aspira por tanto a ese momento de incondicionalidad desde el cual fundamentar la propia crítica, a ese momento que, «con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso». Solamente apoyados en la reconstrucción de estas estructuras de la racionalidad, estructuras que aparecen ya, como decía Habermas en su discurso inaugural de 1965 en Frankfurt, «con la primera frase que pronunciamos» (Habermas, 2010b), puede emitirse un diagnóstico crítico que, desde los inicios mismos de la Teoría Crítica, ha de tener la forma de una denuncia contra formas patológicamente reducidas de racionalidad. El descubrimiento de las estructuras lingüísticas del mundo de la vida constituye el requisito, por así decirlo, para la formulación de la crítica. Precisamente porque la crítica va dirigida contra la socavación de estas estructuras por parte de unos subsistemas económico y político fuera de control.

Voy a defender que, en la medida en que la pragmática trascendental ideada por Apel y Habermas trata de reconstruir las estructuras formales de la racionalidad comunicativa, ella constituye el auténtico fundamento normativo de esta Teoría Crítica. Para que esta tesis tenga sentido, no obstante, es necesario analizar primero el significado preciso de dicha teoría.

### 3. La pragmática trascendental

Aunque un análisis comparativo de los modelos de Apel y Habermas nos obligaría a diferenciar entre “pragmática trascendental” y “pragmática universal”, en la medida en que el ímpetu totalmente posmetafísico de Habermas le ha impedido siempre reconocer en su proyecto una “fundamentación filosófica última”, en aras de la claridad expositiva utilizaré la expresión de Apel para referirme al proyecto conjunto<sup>4</sup>.

4 Además de por razones de claridad expositiva, creo que los argumentos ofrecidos por Habermas para “des-trascendentalizar” su modelo no resultan del todo convincentes. Una formulación relativamente reciente

En oposición a ciertos enfoques analíticos que hacen del lenguaje uno más de entre los muchos objetos de la ciencia empírica, Apel parte de un concepto “hermenéutico-transcendental del lenguaje” (Apel, 1985a) según el cual éste constituye al mismo tiempo el vehículo mediante el cual accedemos hermenéuticamente al mundo objetivo y social por medio de la interacción interpretativa con el resto de sujetos, y el objeto de un tipo de *reflexión* determinada, que trata de averiguar las condiciones de posibilidad y validez de ese acceso al mundo<sup>5</sup>. El lenguaje, por así decirlo, es al mismo tiempo “el tema y el medio” de la reflexión transcendental (Apel, 1985c). Ahora bien, en tanto es *también* medio de la ciencia, como *tema* se presenta bajo una determinación específica, que exige a quien lo estudia abandonar el método de la objetivación. Dado que el objeto de conocimiento que llamamos “argumentación lingüística” actúa como condición de posibilidad y validez de todo conocimiento –teórico y práctico–; dado, por decirlo en los términos del segundo Wittgenstein, que constituye una especie de “juego de lenguaje” de todos los demás juegos de lenguaje, una “metainstitución” de todas las instituciones, su estudio ha de realizarse en términos de autorreflexión transcendental.

El lenguaje no es sólo la «instancia mediadora en la relación sujeto-objeto de la teoría transcendental del conocimiento», sino que es él mismo el “punto supremo” de toda teoría del conocimiento. Permaneciendo fiel al marco transcendental kantiano, pero en el espíritu de Peirce y de la crítica del sentido de Wittgenstein, Apel logra ir más allá de un enfoque transcendental que, como dice Jesús Conill, en su origen «versaba sobre las condiciones de posibilidad de la constitución objetiva *prelingüística*» (Conill, 1992: 4). Apel hace reposar el punto irrebalsable de la teoría del conocimiento en la «síntesis transcendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación». Ahora bien, si es que hemos de convenir en la posibilidad de una validez no meramente fáctica o contextual, sino universal, entonces debemos reconocer que los juegos lingüísticos individuales «llevan implícita la posibilidad de autotranscenderse por medio de la autorreflexión» (Apel, 1985c: 307). Si esto es así, entonces el propio hecho de la argumentación ya presupone, para que tenga sentido, el cumplimiento de ciertas condiciones *universales* que actúan como sus presupuestos pragmático-transcendentales. Como digno renovador del kantismo, el modelo de Apel entraña ya siempre un afán de universalización que se expresa en los propios procedimientos de justificación. Semejante renovación, no obstante, posee desde el principio un carácter hermenéutico, tal y como han visto algunos autores de la Escuela de Valencia. Aunque sólo en los procedimientos queda encarnado el núcleo universalista de una razón que al cabo puede trascender toda forma concreta de vida, dichos procedimientos se leen ya siempre en la praxis concreta de una sociedad, de suerte que su reconstrucción exige una “hermenéutica crítica desde la facticidad” (Conill, 2006).

Como no es difícil de ver, la filosofía del lenguaje reemplaza en este sentido a la teoría del conocimiento en tanto «reflexión sobre las condiciones lingüísticas de posibilidad del conoci-

---

de estos argumentos se encuentra en Habermas, 2006. Para una crítica a esta tentativa véase García-Marzá, 1992. Para una exposición exhaustiva del problema de la “fundamentación transcendental última” véase Cortina, 1986, Parte II.

5 Tal y como ha mostrado Juan Carlos Siurana, este concepto de “reflexión” juega un papel intrateóricamente ambivalente en el pensamiento de Apel. Véase Siurana, 1999.

miento» (Apel, 1985c: 297). La posibilidad y validez del conocimiento depende entonces del principio regulativo de una formación crítica de consensos en lo que Apel llama aquí “comunidad ideal de comunicación”. En la medida en que las acciones del entendimiento privado son sustituidas por las acciones del acuerdo público entre sujetos que practican actos de habla, la teoría del conocimiento reposa en una *pragmática* del lenguaje. En tanto esta pragmática trata de averiguar los elementos ya siempre presupuestos en el propio acto de argumentar, es además una *pragmática trascendental*. En el intento por reconstruir aquellos presupuestos pragmáticos de la argumentación que resultan normativamente relevantes, Apel ha encontrado la vía adecuada para ofrecer al mismo tiempo una “fundamentación filosófica última” del conocimiento válido y una fundamentación racional de la ética, entendida bajo el modelo de una ética de la corresponsabilidad solidaria de las acciones colectivas comprometida con un “cosmopolitismo para la convivencia internacional” (Martínez, 2003).

Con respecto a lo primero, Apel ha emprendido una interesante metacrítica del “racionalismo crítico” defendido por Popper y Albert (Apel, 1976). En semejante lectura, el autor no trata de poner en duda el principio del examen crítico ilimitado defendido por los racionalistas, sino mostrar que este principio presupone ya como su condición de posibilidad un principio de fundamentación filosófica última. El propio juego lingüístico del dudar, en el que sin duda se basa el principio del racionalismo crítico, presupone un momento de certeza indubitable. O, dicho de otra forma, la crítica tiene que presuponer un marco pragmático-transcendental, unas condiciones de posibilidad no criticables, si es que no quiere incurrir ella misma en la autocontradicción de negar justamente lo que presupone *en el acto mismo de negar*. Así pues, no es por la vía de la deducción lógica, sino de la reflexión, que Apel logra mostrar la existencia de un juego trascendental del lenguaje como “institución de la crítica”, es decir, como presupuesto de toda crítica que no puede ser negado más que incurriendo en una contradicción performativa. Falta por ver en qué sentido el propio acceso al juego lingüístico de la crítica no presupone ya *otras* condiciones transcendentales de posibilidad que, por su propia naturaleza, se sustraen al estudio formalista de Apel. Adela Cortina ha mostrado convincentemente cómo la propia competencia comunicativa exige que los interlocutores se reconozcan mutuamente en un sentido más amplio, a saber, a la vez como hablantes competentes y como sujetos constitutivamente vulnerables. Este reconocimiento sólo puede darse si, además de la argumentación formal, presuponemos en los seres humanos la capacidad de sentir emociones, de estimar valores y de formarse un juicio justo a través de la adquisición de ciertas virtudes (Cortina, 2007)<sup>6</sup>.

Con respecto a lo segundo, Apel muestra cómo al descubrimiento de los presupuestos pragmático-transcendentales operantes en toda forma de argumentación corresponde el descubrimiento de ciertas normas morales cuya validez incondicional es condición de posibilidad del sentido de la argumentación. Si, tal y como había mostrado Peirce, la validez del conocimiento depende por principio de la justificación de los enunciados lingüísticos

6 Aunque esta forma de reconocimiento amplio ha servido a Cortina para dar cuenta del problema de las fuentes de la obligación moral, es decir, del problema de la *motivación* en la ética, en una reciente discusión he podido comprobar que, en la medida en que todos los elementos introducidos por ella –vulnerabilidad, compasión, estimación de valores, etc.– cumplen un papel trascendental para el funcionamiento del propio modelo, forman parte *también* –aunque creo que en un nivel diferente al de la argumentación– del problema de la *fundamentación normativa*.

en la comunidad actual de argumentación, ha de presuponerse que en esa comunidad real todos los miembros se reconocen como interlocutores válidos con los mismos derechos, es decir, como agentes de lo que Cortina ha llamado una “ética mínima” (Cortina, 1986). Ello significa, en pocas palabras, que «la objetividad de las mismas ciencias no valorativas ya presupone la validez intersubjetiva de normas morales» (Apel, 1985d: 376).

Las dos tesis anteriores constituyen, como puede verse, el germen teórico de lo que sólo unos años más tarde, con el impulso de Habermas, adquiriría la forma de una teoría consensual de la verdad (Habermas, 1994a) y una ética del discurso (Habermas, 2008). No obstante, la pragmática trascendental que está a la base de estos programas, y que Apel saca a la luz mediante su impresionante combinación de la hermenéutica filosófica, la crítica de las ideologías y la filosofía del lenguaje del último Wittgenstein, ha de permanecer hasta cierto punto oscura mientras no se diferencien con nitidez las partes proposicional y performativa de los actos de habla implicados en la argumentación. Es decir, hasta que no se explique *qué significa* el poder vinculante de la argumentación. A mi juicio, ha sido Habermas quien mejor ha desarrollado este aspecto fundamental del modelo.

Para analizar los sistemas de reglas a través de los cuales se generan situaciones de entendimiento y coordinación de la acción, Habermas diferencia cuatro tipos de actos de habla: los actos de habla comunicativos, que «sirven para expresar en general distintos aspectos del sentido del habla»; los constatativos, que «sirven para expresar el sentido del empleo cognitivo de oraciones»; los representativos o expresivos, que «sirven para expresar el sentido pragmático de la autopresentación que un hablante hace ante un público»; y los regulativos, que «sirven para expresar el sentido normativo de las relaciones interpersonales que establecen». Por otra parte, Habermas descubre una doble estructura cognitivo-comunicativa en todo acto de habla. Una situación de entendimiento posible exige que al menos dos agentes establezcan una comunicación simultáneamente en *dos* planos: «en el plano de la intersubjetividad, en que los sujetos hablan *entre sí*, y en el plano de los objetos (o estados de cosas) *sobre* los que se entienden» (Habermas, 1994b: 83-92).

Sobre la base de estas reflexiones, Habermas puede diferenciar en un segundo paso argumentativo cuatro pretensiones de validez contenidas en todo acto de habla: la inteligibilidad (*Verständlichkeit*), o pretensión de que la expresión simbólica empleada pueda ser comprendida por el hablante; la verdad (*Wahrheit*), o pretensión de que las afirmaciones empleadas prediquen algo que efectivamente posee el objeto sobre el que lo predicen; la veracidad (*Wahrhaftigkeit*), o pretensión de que las manifestaciones expresivas formulen las auténticas intenciones del hablante; y la rectitud (*Richtigkeit*), o pretensión de que las normas vigentes que subyacen a manifestaciones normativas como mandatos o consejos puedan justificarse. La condición para la verdad de un enunciado o la corrección de una norma problematizados, es decir, de enunciados o normas que han dejado de pertenecer a ese trasfondo incuestionado que constituye la acción comunicativa del mundo de la vida, reside en que su pretensión de verdad o de corrección normativa pueda ser desempeñada en un discurso racional. En el ámbito del discurso, sólo los argumentos poseen fuerza necesaria para motivar el reconocimiento de una determinada pretensión de validez, es decir, sólo ellos pueden garantizar la obtención de un consenso. El problema evidente al que tiene que enfrentarse esta explicación es el de ofrecer un criterio para diferenciar entre un consenso sólo fácticamente alcanzado y un consenso fundado racionalmente, y

para resolver semejante desafío Habermas introduce la conocida noción de “situación ideal de habla” como *anticipo necesario* de todo aquel que quiera participar en serio en una argumentación<sup>7</sup>.

Habermas sigue sin duda a Apel en la tarea de reconstruir los presupuestos universales que se dan en todo acto de habla, es decir, aquello que «necesariamente hemos de presuponer ya siempre» como condiciones transcendentales de posibilidad del entendimiento. Con la ejecución de un acto de habla el hablante se ve sometido a la doble “coerción trascendental” de entablar pretensiones de validez y de presuponer que estas pretensiones pueden ser desempeñadas discursivamente. Ya sea mediante la utilización de argumentos, mediante interpretaciones hermenéuticas o mediante una actuación consecuente con las intenciones declaradas, el ejecutor de un acto de habla puede mostrar que *existen buenas razones* para reconocer lo que él dice (Habermas, 1994c). Como ya sabemos, el acto de habla posee al mismo tiempo una parte ilocucionaria, con la que el hablante entabla una relación intersubjetiva con el oyente, y una parte proposicional, que refiere a las experiencias y estados de cosas *sobre* los que hablante y oyente tratan de entenderse. Con la expresión “status realizativo”, Habermas quiere significar que todo acto de habla contiene una “fuerza ilocucionaria”, de suerte tal que con la emisión lingüística el agente realiza al mismo tiempo una determinada acción. El status realizativo sólo puede ser aprendido en la medida en que, entablando una relación interpersonal, el oyente admite o rechaza las pretensiones de validez asociadas a los actos de habla del hablante.

Aunque estas pretensiones de validez hacen presencia en el mundo de la vida primeramente sólo de forma ingenua e incuestionada, tras una eventual problematización aparecen como tema de desempeño discursivo; es decir, como el objeto de debate en un discurso teórico o práctico. Mientras que en los actos de habla constatativos aparece de forma preeminente la pretensión de validez que llamamos “verdad”, por lo que su desempeño argumentativo exige transitar al discurso teórico; en los actos de habla regulativos el hablante implica una pretensión de corrección normativa, cuya aceptación por parte del oyente significa o bien el reconocimiento de que dicho acto de habla se apoya en normas vigentes, o bien, en el nivel superior que representa el discurso práctico, que dichas normas vigentes *son de hecho normas válidas*<sup>8</sup>. Independientemente de cuál sea la pretensión tematizada, el “logro” del acto de habla tiene como resultado el restablecimiento de una relación interpersonal que se había vuelto problemática, pues con dicho logro el hablante hace una oferta que el oyente puede aceptar o rechazar. Los discursos son en este sentido, como dice García-Marzá, «la segunda oportunidad que nos brinda el lenguaje para construir una interacción» (García-Marzá, 1992: 50).

Como vimos más arriba, el reto de Habermas consiste en explicar en qué consiste exactamente este compromiso del hablante, es decir, qué significa la fuerza ilocucionaria vinculante por la que un oyente puede confiar en las obligaciones contraídas por el hablante en su acto de habla. Esta fuerza vinculante se explica por la posibilidad, inherente al habla misma, de trascender en todo momento la aceptación ingenua de pretensiones de validez

7 Ha sido Albrecht Wellmer quien ha formulado la crítica más incisiva al papel que juega esta idea en la teoría consensual de la verdad, y posteriormente también en la ética del discurso. Véase Wellmer, 1994.

8 La inteligibilidad que caracteriza a los actos de habla comunicativos no puede en rigor tematizarse, sino que ha de presuponerse ya siempre bajo riesgo de que la propia comunicación quede interrumpida. Por su parte, en los actos de habla expresivos o representativos el hablante implica una pretensión de veracidad cuya aceptación sólo puede motivarse mediante un comportamiento consecuente con lo exteriorizado.

que caracteriza a la acción comunicativa y *elevarse reflexivamente* a ese nivel en el que únicamente cuentan las buenas razones, y en el que todas las pretensiones de validez pueden ser tematizadas hasta la restauración del consenso. Naturalmente, el consenso así obtenido ha de poder ser considerado *válido*, para lo cual Habermas debe definir aquellas condiciones formales bajo las cuales la obtención de consensos *garantiza inmediatamente* su carácter racional: «un consenso alcanzado argumentativamente es condición suficiente de resolución o desempeño de pretensiones de validez discursivas si y sólo si en virtud de las propiedades formales del discurso está asegurado el paso libre entre los distintos niveles del discurso. Y, ¿cuáles son las condiciones formales que cumplen esa condición? Mi tesis es: las propiedades de una situación ideal de habla» (Habermas, 1994a: 153). Semejante situación no es ni un fenómeno empíricamente existente, ni una mera construcción que haya de actuar como ideal regulativo. Es, por el contrario, una «suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos». Aun poseyendo un carácter contrafáctico, en tanto suposición inevitable *está ya* operando efectivamente en el proceso de comunicación.

#### 4. La pragmática trascendental como fundamento normativo de la Teoría Crítica

En el punto anterior habíamos visto que el nexo entre pragmática trascendental y teoría crítica de la sociedad había de ser buscado en el concepto “mundo de la vida”, precisamente en tanto las estructuras lingüísticas y las formas de acción configuradas en su seno, ambas susceptibles de una reconstrucción pragmático-transcendental, resultaban ser las *víctimas* del proceso de colonización. El medio de coordinación de las acciones que Habermas llamaba “entendimiento” era sustituido en este proceso por medios de regulación sistémica como el dinero y el poder. Para apresar el sentido profundo de esta tesis, no obstante, hemos tenido que analizar cómo es posible que los sujetos puedan coordinar sus acciones y reproducir sus saberes culturales en base a consensos. En la medida en que Apel brinda, con su análisis pragmático-transcendental del lenguaje, una explicación de las condiciones de posibilidad del conocimiento válido, su modelo ofrece la explicación adecuada de esas estructuras comunicativas del mundo de la vida, por mucho que su propia autocomprensión –en un espíritu totalmente kantiano– no apunte (tanto) a una fundamentación normativa de la Teoría Crítica –como sí hace la de Habermas–, cuanto a una fundamentación filosófica del conocimiento teórico y práctico.

Ahora podemos ver de forma muy clara la relación entre la pragmática trascendental de Apel y la Teoría Crítica en su versión habermasiana. Al exponer las condiciones de posibilidad del conocimiento válido, unas condiciones que resultan normativamente relevantes por cuanto se correlacionan con los principios de una ética mínima, Apel está definiendo exactamente la forma *no patológica* de reproducción del saber cultural y coordinación de las acciones entre los agentes. Justamente el tipo de organización que, como consecuencia de procesos vinculados con la burocratización y la monetarización del mundo de la vida, queda distorsionada en su propia estructura comunicativa. Con el triunfo de estos procesos patológicos, ni siquiera el argumento de la contradicción performativa puede rescatar los presupuestos pragmático-transcendentales de la argumentación, sencillamente porque la argumentación, el tipo de coordinación de las acciones que depende de las respuestas “estoy de acuerdo” y “no estoy de acuerdo”, queda eliminada como forma de coordinación válida.

Ahora bien, aunque sin duda por esta vía indirecta de la fundamentación normativa la pragmática trascendental apeliana queda conectada con la teoría crítica habermasiana, existe a mi juicio una segunda vía, desde luego *más inmediata*, de mostrar la pertenencia de Apel a la corriente de pensamiento que, en general, llamamos “Teoría Crítica”. Esta conexión se observa de forma extraordinariamente clara cuando reparamos no tanto en la *fundamentación* normativa, cuanto en la *forma* concreta del diagnóstico social ofrecido por Apel.

Hemos visto que la idea de una comunidad ideal de comunicación es anticipada, según la explicación de Apel, por cada miembro de la comunidad real de comunicación. Esta anticipación sirve a Apel, entre otras cosas, como “reserva” crítico-ideológica contra la propia comunidad real de comunicación, que la hermenéutica había presupuesto sin más como exenta de coacciones. En esta “contradicción dialéctica fundamental” entre las comunidades real e ideal de comunicación, y especialmente en el interés, definido una y otra vez por Apel como un *postulado moral*, por eliminar esta contradicción, encontramos sin duda una nueva formulación del interés emancipatorio de la Teoría Crítica. En la medida en que Apel ha reconocido el valor normativo del acuerdo idealizado, se observa con claridad que el principal obstáculo para lograr una sociedad emancipada radica en la «contradicción entre la comunidad ideal y la real de comunicación». Sólo en este momento Apel puede, a mi juicio legítimamente, abandonar el rol del hermeneuta que se guía por el interés en el acuerdo para adoptar el controvertido rol del crítico ideológico. Sólo situado en este rol, en el rol de un *observador* capaz de apresar la dimensión histórica y material de la sociedad, y por ello mismo de advertir que «los hombres no han hecho hasta ahora su historia» de forma totalmente transparente (Apel, 1985f: 115), Apel puede enfrentar aquellas formas de vida y juegos lingüísticos «cosificados como cuasi-naturaleza, que hasta ahora dificultaban un acuerdo completo». La figura teórica de la crítica ideológica ha de provocar entonces «la autocomprensión reflexiva de los hombres para romper emancipatoriamente sus barreras», es decir, ha de actuar como la suspensión, sólo provisional, de la comunicación hermenéutica en favor de una explicación objetivante. Si es que Apel quiere evitar reivindicar para sí los capciosos privilegios epistémicos de la *vanguardia revolucionaria*, semejante suspensión, no obstante, ha de estar destinada a hacerse superflua a sí misma, es decir, debe transformarse en una autocomprensión reforzada y libre de barreras de los propios sujetos alienados (Kettner, 1994).

Que la emancipación significa entonces la realización histórica de la comunidad ideal en la comunidad real, eso es ahora algo muy evidente. Y no es menos evidente que esta realización histórica del ideal ya siempre anticipado se corresponde con la meta emancipatoria, contenida también en la teoría de la acción comunicativa de Habermas, de eliminar «todas las asimetrías, producidas *socialmente*, del diálogo interpersonal».

## Conclusiones

Un breve repaso por algunos de los elementos estructurales de la Teoría Crítica nos ha conducido al problema, totalmente decisivo desde un punto de vista filosófico, de las fuentes de normatividad de la crítica. Una vez analizados, en un segundo paso argumentativo, los contornos que adopta la Teoría Crítica en su versión habermasiana, es decir, el diagnóstico de una colonización del mundo de la vida por parte de imperativos del sistema, hemos podido dedicarnos a reconstruir la teoría de la competencia comunicativa o pragmática

transcendental. A la luz de los tres pasos anteriores se hizo evidente, en cuarto lugar, que esta última teoría constituía la genuina fundamentación normativa de la Teoría Crítica como teoría de la acción comunicativa, pues con ella quedaban reconstruidos los presupuestos transcendentales de formas *no patológicas* de entendimiento lingüístico.

Con esta conexión entre pragmática trascendental y diagnóstico social quedaba justificada la contribución de Apel al paradigma teórico de la Teoría Crítica. Pero este rodeo por el problema de la normatividad solamente servía para confirmar una intuición que, en el fondo, estaba ya prejuzgada mucho antes. Tan pronto como Apel postula la necesidad de superar históricamente la contradicción entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real, sobre la que aquélla opera ya siempre *inmanentemente*, su filosofía se compromete con un particular interés transformador. ¿Qué es esta asunción consciente del interés por clausurar la distancia entre idealidad y facticidad sino un nuevo intento, ambiciosamente justificado en términos de hermenéutica trascendental, de ofrecer una teoría crítica de la sociedad?

## Bibliografía

- ADORNO, T. W. y Horkheimer, M. (2009). *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, Trotta.
- APEL, K. O. (1976). “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”, en: B. Kanitscheider (ed.): *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, pp. 55-82.
- APEL, K. O. (1985a). “El concepto hermenéutico trascendental del lenguaje”, en: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, vol. II, pp. 315-340.
- APEL, K. O. (1985b). “De Kant a Peirce: la transformación semiótica de la lógica trascendental”, en: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, vol. II, pp. 149-168.
- APEL, K. O. (1985c). “El lenguaje como tema y medio de la reflexión trascendental”, en: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, vol. II, pp. 297-314.
- APEL, K. O. (1985d). “El *a priori* de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética”, en: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, vol. II., pp. 341-414.
- APEL, K. O. (1985f). “Cientística, hermenéutica y crítica de las ideologías”, en: *La transformación de la filosofía*, Madrid: Taurus, vol. II, pp. 91-120.
- BURKE, E. (1990). *Reflexiones sobre la Revolución francesa*, Madrid: Rialp.
- CONILL, J. (2006). *Ética hermenéutica. Crítica desde la facticidad*, Madrid: Tecnos.
- CONILL, J. (1992). “Apel y Wittgenstein sobre la crítica del sentido: ¿de la lógica a la antropología?”, *Pensamiento*, nº 189 (48), pp. 3-31.
- CORTINA, A. (1986). *Ética mínima*, Madrid: Tecnos.
- CORTINA, A. (2007). *Ética de la razón cordial*, Oviedo: Nobel.
- CORTINA, A. (2008). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y Utopía*, Madrid: Síntesis.
- GARCÍA-MARZÁ, D. (1992). *Ética de la justicia*, Madrid: Tecnos.
- HABERMAS, (1987). “Entre ciencia y filosofía. El marxismo como crítica”, en: *Teoría y Praxis*. Madrid: Tecnos, pp. 216-272.
- HABERMAS, J. (1989). *Conocimiento e interés*, Madrid: Taurus.
- HABERMAS, J. (1994a). “Teorías de la verdad”, en: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, pp. 113-158.

- HABERMAS, J. (1994b). “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, pp. 19-112.
- HABERMAS, J. (1994c). “¿Qué significa pragmática universal?”, en: *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Madrid: Cátedra, pp. 299-368.
- HABERMAS, J. (2006). “Sobre la arquitectónica de la diferenciación de discursos”, en: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, pp. 83-104.
- HABERMAS, J. (2008). “Ética del discurso. Notas para un programa sobre su fundamentación”, en: *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona: Trotta, pp. 53-119.
- HABERMAS, J. (2010a). *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid: Trotta.
- HABERMAS, J. (2010b). “Conocimiento e interés”, en: *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid: Tecnos, pp. 159-181.
- HONNETH, A. (2007). *La lucha por el reconocimiento*, Barcelona: Crítica.
- HONNETH, A. (2009). *Crítica del poder*, Madrid: Antonio Machado.
- HONNETH, A. (2011). “Patologías de lo social: tradición y actualidad de la filosofía social”, en: *La sociedad del desprecio*, Madrid: Trotta, pp. 75-126.
- HORKHEIMER, M. (2008). “Teoría tradicional y teoría crítica”, en: *Teoría Crítica*, Buenos Aires: Amorrortu, pp. 223-271.
- KETTNER, M. (1994). “Ideologiekritik und Psychoanalyse. Zwei Seiten einer hermeneutischen Medaille?” En: K. O. Apel & M. Kettner (Eds.). *Mythos Wertfreiheit*. Frankfurt/New York: Campus Verlag, pp. 49-76.
- KETTNER, M. (1996). “Karl-Otto Apel’s contribution to critical theory”, en: D. M. Rasmussen (ed.): *Handbook of Critical Theory*, London, pp. 258-286.
- MARCUSE, H. (1968). “La lucha contra el liberalismo en la concepción totalitaria del Estado”, en: *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires: Sur, pp. 15-44.
- MARTÍNEZ, E. (2003). “Ética cosmopolita para la convivencia internacional”, *Daimon*, n° 29, pp. 171-182.
- MARCUSE, H. (2011). “Para una confrontación con *Sociología como ciencia de la realidad* de Hans Freyer”, en: *Entre hermenéutica y teoría crítica. Artículos 1929-1931*, Barcelona: Herder, pp. 173-198.
- MARX, K. (1970). *Contribución a la crítica de la economía política*, Madrid: Alberto Corazón Editor.
- MARX, K. (1984). *Manuscritos: Economía y Filosofía*, Madrid: Alianza.
- MARX, K. (2013). *Introducción a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Valencia: Pre-Textos.
- MARX, K. y Bauer, B. (2009). *La cuestión judía*, Barcelona: Anthropos.
- MARX, K. y Engels, F. (1974). *La ideología alemana*, Barcelona: Grijalbo.
- NEUHOUSER, F. (2012). “Rousseau und die Idee einer ‘pathologischen’ Gesellschaft”, *Politische Vierteljahresschrift*, n°53 (4), pp. 628-645.
- RAMAS, C. (2018). *Fetiches y mistificación capitalistas*. Madrid: Siglo XXI.
- ROMERO-CUEVAS, J. M. (2010). “Herbert Marcuse y los orígenes de la teoría crítica. Una aproximación”, en: *H. Marcuse y los orígenes de la teoría crítica*. México D. F.: Plaza y Valdés, pp. 7-76

- ROUSSEAU, J. J. (1987). *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Madrid: Tecnos.
- SIURANA, J. C. (1999). “La evolución del pensamiento de Karl-Otto Apel frente al problema de la reflexión”, *Anthropos*, nº 183, pp. 100-105.
- WELLMER, A. (1988): “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”, en: A. Giddens (Ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra.
- WELLMER, A. (1994). *Ética y diálogo*, Barcelona: Anthropos.

## La superación de las paradojas del sujeto intérprete en Wittgenstein y Apel: ¿A través de Frege o Peirce?

### The overcoming of the paradoxes of the interpreting subject in Wittgenstein and Apel: Through Frege or Peirce?

CARLOS ORTIZ DE LANDÁZURI\*

**Resumen:** Wittgenstein y Apel pretendieron definir el constitutivo formal del sujeto intérprete del lenguaje a partir de las propuestas de Frege o de Peirce, pero en ambos casos sus propuestas se acabaron volviendo paradójicas. Primero, Wittgenstein por no poder fundamentarlo de un modo crítico-transcendental a partir de una noción de “yo” metafísico o en virtud de unos juegos del lenguaje en sí mismos conductistas que tampoco permiten remitirse a unos *signos intérprete*, al modo exigido por Frege. De todos modos, posteriormente, Apel habría propuesto evitar estas paradojas mediante una interpretación pragmático-transcendental del sujeto intérprete a partir de Peirce, aunque finalmente comprobaría cómo también se acabarían fomentando el mismo tipo de paradojas.

**Palabras clave:** Mundo en torno compartido, juego del lenguaje, máxima pragmática, comunidad de comunicación.

**Abstract:** Wittgenstein and Apel tried to define the formal constitutive of the interpreter subject of the language from the proposals of Frege or Peirce, but in both cases their proposals ended up becoming paradoxical. First, Wittgenstein for not being able to substantiate it in a critical-transcendental way from a notion of metaphysical “I” or in the realm of some behavioral language games that do not allow us to refer to some interpreter signs, as required by Frege. Anyway, later, Apel would have proposed to avoid these paradoxes through a pragmatic-transcendental interpretation of the interpreter from Peirce, although he would finally verify how they would also end up promoting the same type of paradoxes.

**Keywords:** Common World, language game, pragmatic maxim, communication community.

#### 1. Las paradojas del sujeto intérprete relacional en Wittgenstein

La noción de *sujeto intérprete* ya habría estado sobreentendida de un modo implícito en el *Tractatus logicus-philosophicus* (1922). En efecto, fue entonces cuando apareció la llamada *paradoja de la opacidad* respecto del sujeto intérprete relacional del lenguaje positivista de la ciencia. Especialmente cuando el positivismo lógico advirtió que no podía admitir la existencia de un sujeto intérprete relacional que resulta de imposible verificación

---

Recibido: 06/12/2018. Aceptado: 18/09/2019.

\* Profesor jubilado de filosofía de la ciencia de la Universidad de Navarra [cortia@unav.es](mailto:cortia@unav.es). Especialista en el pensamiento contemporáneo y en teoría del arte. Tesis doctoral en 1985 en la Universidad de Navarra sobre ‘*Acción y método en la transformación de la filosofía de Karl-Otto Apel*’. Autor de *Gombrich, una vida entre Wittgenstein y Popper* (Cuadernos de la Cátedra Felix Huarte, nº 6 y 7, Servicio de Publicaciones, Universidad de Navarra).

en la experiencia, aunque simultáneamente tuviera una necesidad absoluta de reconocerlo. De hecho ahora se propone como una condición de posibilidad y de sentido de la relación que a su vez se establece entre tres términos: el propio sujeto intérprete relacional, el mundo en torno y los posibles interlocutores en cada caso interpelados, sin poder prescindir de la articulación que se establece entre ellos. De este modo un principio que debería considerarse como totalmente opaco y carente de sentido, se podría transformar paradójicamente en un principio incondicionado y en sí mismo irrefutable para el propio desarrollo del saber positivo. El primer Wittgenstein se habría visto obligado así a recurrir a una estrategia de fundamentación *crítico-transcendental* para justificar la existencia de dicho sujeto intérprete relacional. Sin embargo se trata de una posibilidad considerada como en sí misma imposible por imponer a los demás interlocutores un tipo de principios dogmáticos que no proceden de la misma experiencia. Por eso afirma el *Tractatus*:

Es claro que nosotros tenemos un concepto de la proposición elemental, prescindiendo de su especial forma lógica. Pero donde se pueden construir símbolos según un sistema, es este sistema lo lógicamente importante, y no los símbolos particulares. Y como puede ser posible que yo haya de ocuparme en lógica de formas que puedo inventar, yo debo, pues, ocuparme de aquello que me permite inventarlas (Wittgenstein 1922, &5.553).

En cualquier caso este sujeto intérprete relacional se afirma, según el primer Wittgenstein, como un “sujeto metafísico” que necesariamente hay que presuponer de un modo crítico-transcendental, a pesar de que nunca se puede llegar a justificar de un modo empírico-positivo. Se genera así una situación paradójica similar a la que también se establece entre el ojo y el campo de visión, donde se hace inevitable la referencia a un posible observador crítico-transcendental máximamente abarcador, aunque el ojo propiamente nunca puede verse a sí mismo. De ahí el obligado silencio heurístico que el primer Wittgenstein tuvo que mantener respecto de dicho sujeto intérprete relacional en el *Tractatus*, a pesar de concebirse como un principio absolutamente necesario para el uso crítico-transcendental del lenguaje científico.

El supuesto sujeto intérprete relacional constituye un límite crítico-transcendental insuperable respecto del correspondiente mundo en torno y de los respectivos interlocutores interpelados, de modo que donde uno termina los otros comienzan, sin posibilidad de entremezclarlos entre sí. Se establece así una contraposición entre dos modos de concebir el “yo”. Por un lado, el “sujeto metafísico” o “yo filosófico” que pone de manifiesto la intrínseca relación crítico-transcendental que existe entre el “yo” y el mundo en torno, en la medida que el mundo siempre es “mi mundo”; es decir, un mundo interpretado desde un punto de vista exterior al propio mundo en torno y que a su vez constituye su límite crítico-transcendental. Y, por otro lado, el “yo psicológico” subjetivo, que se identifica con aquellas partes del cuerpo, o facultades del alma o del propio hombre, que por sí solas no pueden constituir un mundo en torno, y no forman parte del “yo metafísico”, dado que tampoco pueden justificarse de un modo crítico-transcendental (Standisch, 1962).

Wittgenstein establece un paralelismo entre las propuestas en el *Tractatus* relativas al “yo” metafísico respecto de las formuladas por Frege en sus *Fundamentos de la aritmética*, sin

terminar de advertir que se mueven en planos diferentes. En efecto, el *Tractatus* reinterpreta la teoría del significado de Frege al modo de una filosofía trascendental kantiana donde es el “yo metafísico” el que determina las condiciones de posibilidad y de sentido de lo que efectivamente ocurre en la experiencia. De este modo el *Tractatus* atribuye al “yo metafísico” la determinación del valor otorgado a las proposiciones, al modo de una función de las expresiones que contiene. Sin embargo para Frege esta nunca hubiera sido una competencia del “yo metafísico”, sino de las proposiciones mismas, con total independencia de que Wittgenstein o el propio Frege quieran concebirlas así o de otro modo distinto. Por ello afirma el *Tractatus*:

Hay, pues, ciertamente un sentido en el cual se puede hablar en filosofía del yo de un modo no psicológico. El yo entra en filosofía por el hecho de que “el mundo es mi mundo”. El yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite – no una parte del mundo (Wittgenstein 1922, &5.641).

En estas circunstancias tan paradójicas el *Tractatus* justificó algo que nunca habría hecho Frege, a saber: la posibilidad de legitimar de un modo crítico-transcendental un *solipsismo metodológico* respecto del mundo en torno, sin necesidad tampoco de que el sujeto intérprete relacional se remita a un inevitable interlocutor. Se le describe a dicho sujeto intérprete relacional como un principio heurístico crítico-transcendental en sí mismo inaccesible que solo comparece en la medida que es capaz de configurar “mi propio mundo” personal, a partir de un conjunto fragmentario de proposiciones protocolarias. Se reconoce así implícitamente la inevitable referencia crítico-transcendental que el sujeto intérprete relacional hace a su propio mundo personal, aunque para ello se tenga que remitir a un conjunto de hechos que son imposibles de abarcar en su totalidad. En este contexto el sujeto intérprete relacional solo puede remitirse a sí mismo de una forma crítico-transcendental indirecta a través de una serie de circunstancias complementarias que, como ocurre con el propio cuerpo, o con la posesión de unos miembros sobre los que su voluntad puede ejercer un cierto dominio, también forman parte de su propio mundo personal. Sin embargo los demás elementos somáticos ya no se pueden identificar con el sujeto intérprete “metafísico”, dado que tampoco pueden ser sujetos de una relación específicamente crítico-transcendental respecto al mundo en torno u otros posibles interlocutores. De este modo se da a entender que dicho sujeto metafísico se debería afirmar como un límite crítico-transcendental que a su vez permite interpretar el mundo en torno desde fuera del mundo mismo. Por ello afirma el *Tractatus*:

Si yo escribiera un libro *El mundo como yo lo encuentro*, yo debería referirme en él a mi cuerpo y decir qué miembros obedecen a mi voluntad y cuáles no, etc. Este sería un método para aislar al sujeto o aún mejor para mostrar que en un sentido importante no hay sujeto; precisamente de él *no* se puede hablar en este libro (Wittgenstein, 1922, &5.631).

La formulación de cualquier proposición tiene que presuponer la referencia crítico-transcendental obligada a un sujeto intérprete relacional, a pesar de no poder *decir* de una forma explícita nada acerca de su respectiva constitución interna. Lo único que cabe hacer es *mos-*

trarlo de una forma ostensiva o implícita mediante gestos absolutamente inapropiados, sin tampoco poderlos describir por sí mismos. Especialmente cuando se comprueba que cada uno de estos sujetos crítico-transcendentales requiere a su vez de un mundo en torno particular suyo, que ahora se describe como “mi propio mundo”. Es decir, un mundo en torno que está a su vez configurado de un modo crítico-transcendental por aquel conjunto sectorial y fragmentario de proposiciones que el sujeto intérprete relacional se ha apropiado como suyas, configurando su propio mundo personal. En este sentido ni es posible describir a un sujeto intérprete relacional en particular como si se tratara de un simple hecho empírico, ni es posible describir al mundo en torno como la totalidad de los hechos sin tener a su vez en cuenta al sujeto intérprete relacional que formula esta propuesta. Sin embargo siempre cabe la posibilidad de llevar a cabo una reflexión sobreentendida acerca de los presupuestos crítico-transcendentales implícitos que, como ahora sucede con el sujeto interprete relacional, o con su “propio mundo” personal, hacen posible la propia actividad científica. Por eso afirma el *Tractatus*:

Esta observación da la clave para decidir acerca de la cuestión de cuanto haya de verdad en el solipsismo. En realidad, lo que el solipsismo significa es totalmente correcto; sólo que no puede *decirse*, sino mostrarse. Que el mundo es *mi* mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (el lenguaje que yo sólo entiendo) significan los límites de *mi* mundo (Wittgenstein 1922, &5.62).

En una situación crítico-transcendental tan extrema, siempre cabe que el sujeto relacional se intérprete a sí mismo desde un *solipsismo metodológico*; es decir, como si se viera obligado a tener que imponer su propia “visión del mundo” de un modo dogmático al resto de los interlocutores a partir del conjunto de proposiciones que solo él ha experimentado. Eso sí, en este caso el “yo” solipsista se afirma como un simple punto geométrico, sin establecer una relación de adecuación con el mundo como totalidad de los hechos, ni remitirse tampoco a un posible interlocutor, sino postulando más bien una relación entre ellos de simple coordinación. Se llega así a la paradójica conclusión de que un solipsismo correctamente entendido desde un punto de vista crítico-transcendental podría acabar coincidiendo en sus conclusiones heurísticas con el más estricto realismo. En efecto, por un lado, el solipsismo asigna al sujeto intérprete relacional una capacidad crítico-transcendental de exclusión de su propio mundo en torno de todos aquellos principios que no puedan reducirse a un conjunto de hechos positivos, a pesar de tampoco poder cumplir él mismo con este requisito; y, por otro lado, el realismo se asigna una capacidad crítico-transcendental de hacer creer que se conoce de un modo ilusionista la totalidad de los hechos, incluso los de sus propios interlocutores, cuando en la práctica se apropia de ellos de un modo meramente sectorial y fragmentario. En ambos casos solo se puede acceder a un conocimiento parcial de tales hechos, concibiéndolos de un modo crítico-transcendental como si aparentemente constituyeran un todo, siendo al final el resultado del realismo el mismo que el del solipsismo (Dilman, 1992). Por eso afirma el *Tractatus*:

Vemos aquí como el solipsismo llevado estrictamente coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad coordinada con él (Wittgenstein 1922, &5.64).

Pero algo similar, aunque en sentido distinto, también acabaría ocurriendo en las *“Investigaciones Filosóficas”* (1958) del último Wittgenstein. Es más, en este caso se invierte el modo de justificar la formulación de esta misma *paradoja* de la opacidad del sujeto intérprete relacional por parte del lenguaje positivista de la ciencia. Se toma así como punto de partida la formulación explícita de la llamada paradoja de la imposibilidad del *lenguaje privado*, debido a la imposibilidad de que “uno solo y de una sola vez” pueda seguir una regla. Es decir, la imposibilidad de localizar un sujeto intérprete relacional que solo pretenda remitirse a sí mismo, cuando de este modo sólo podría alcanzar una justificación voluntarista-hermética de sus propios actos. En efecto, en estos casos solo se podría alcanzar una mera comprensión subjetiva donde el “sujeto intérprete” relacional *parece entender* todo lo referente a él mismo. Sin embargo este sujeto intérprete relacional solo podría acceder de un modo voluntarista a un mundo sectorial y en sí mismo fragmentario, sin que tampoco pudiera ser entendido por cualquier otro posible interlocutor ajeno. Volvería así a surgir en el último Wittgenstein la misma actitud escéptica respecto del posible conocimiento que los demás interlocutores pueden alcanzar de un determinado sujeto intérprete relacional, invirtiendo de algún modo sus anteriores propuestas del *Tractatus*, aunque fomentando unas similares relaciones de incomunicación recíproca. Se afirma en *Investigaciones filosóficas*:

¿Es lo que llamamos seguir una regla” algo que pudiera hacer solo un hombre sólo una vez en la vida? (...) No puede haber solo una única vez que un hombre siga una regla. (...) Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica”<. Y más adelante añade: >”Y podríamos llamar “lenguaje privado” a los sonidos que ningún otro entiende pero yo ‘*parezco entender*’ (Wittgenstein 1958, & 269).

De ahí que en las *Investigaciones* se acabara admitiendo la necesidad de legitimar un lenguaje público que pudiera ser compartido por otros posibles sujetos interlocutores interpelados. Sin embargo, ahora también se reconoce el inevitable carácter conductista de los subsiguientes criterios de identificación de los diversos interlocutores, sin que estos juegos de lenguaje pudieran ser capaces de describir otros aspectos internos más personales del respectivo sujeto intérprete y de sus interlocutores. Al menos así sucede con el tema del dolor que resulta de imposible descripción mediante un juego de lenguaje público de naturaleza conductista, al igual que sucede con el “yo” o con la persona. El dolor solo se podría describir mediante un juego del lenguaje privado que sólo podría ser entendido por el propio interesado, pero que resultaría ininteligible y sin sentido para el resto de los interlocutores. Se afirma en *Investigaciones filosóficas*:

¿Qué significa saber *quién* siente dolor? Significa, por ejemplo, saber qué persona dentro de esta habitación es la que siente dolor: o sea, ese que está sentado ahí, o aquel que está de pie en el rincón, el alto de cabellos rubios, etc. - ¿Qué pretendo decir con eso? Pues que hay criterios muy diversos de *identidad* de las personas. Ahora bien, ¿cuál es el que me lleva a decir que ‘yo’ siento dolor. Ninguno (Wittgenstein 1958, & 404).

En este contexto ahora se contraponen el juego de lenguaje público y el privado acerca de uno mismo, dando lugar a una doble dimensión del lenguaje. Por un lado, el punto de vista conductista que ofrece a los demás una imagen meramente externa de uno mismo; y, por otro lado, el punto de vista más subjetivo que a su vez pretende ofrecer el lenguaje privado. Sin embargo por ninguno de ambos procedimientos se puede alcanzar un efectivo proceso de representación o de comunicación personal acerca de uno mismo, ya sea por la imposibilidad de que los demás entiendan nuestro particular modo de expresarnos, ya sea por quedarse en una mera visión meramente externa de la propia conducta. De ahí que también en este caso haya que optar por el silencio a la hora de remitirse a uno mismo. Se afirma en *Investigaciones*:

Algunos piensan en una figura para mostrar cómo se imagina una escena teatral. Y ahora digo: “Esta figura tiene una doble función, comunica a los demás algo, tal y como comunican algo las figuras o las palabras – pero para el comunicador es además una representación (¿o comunicado?) de otro tipo: para él es la figura de su imagen como no puede serlo para ningún otro. Su impresión privada de la figura le dice lo que se ha imaginado, en un sentido en el que la figura no puede hacerlo para los demás.” - ¿Y con qué derecho hablo en estos dos casos de representación, o comunicación - si es que estas palabras se aplicaban correctamente en el primer caso? (Wittgenstein 1958, & 280).

De todos modos siempre se puede correlacionar el lenguaje público con el privado, a pesar de que solo se puede mostrar pero no decir. A este respecto se resalta la capacidad de la “intencionalidad” de remitirse de una forma no lingüística a todo tipo de objetos, incluidos los no presentes, o los que tampoco pueden llegar a constituirse debido a su carácter efímero. En todos estos casos tanto el lenguaje como el pensamiento pueden referirse de un modo intencional a un objeto, aunque no se disponga de los conceptos y del lenguaje adecuado para conseguirlo. De este modo se atribuye a las acciones intencionales en general una capacidad de relacionarse con los diversos objetos públicos y privados con un alcance mucho mayor del que se asigna específicamente al pensamiento o al propio lenguaje. Es más, en estos casos las acciones intencionales no necesitan de la existencia de una costumbre o de una técnica específica previa para conseguir aplicarse a un determinado objeto, sino que les basta con la simple manifestación de una determinada necesidad vital para conseguirlo. Se afirma en *Investigaciones filosóficas*:

Esto es por cierto lo curioso de la intención del proceso mental: que para ella no es necesaria la existencia de la costumbre, de la técnica (...) (Wittgenstein, 1958) & 203).

A este respecto el último Wittgenstein parece iniciar así un acercamiento a Frege, como ya anteriormente también había ocurrido en el *Tractatus*. Especialmente cuando se reconoce la referencia indirecta que los denominados *signos intérpretes* pretenden hacer a un *supuesto sobreentendido* mediante el que se pone de manifiesto el auténtico significado de los diferentes usos del lenguaje. En este sentido el último Wittgenstein habría compartido totalmente la postura de Frege relativa a la referencia heurística que en todos estos proce-

sos se propone la aserción de una oración, o la formulación de una interrogación, por el mero hecho de pretender hacer explícito lo que de otro modo hubiera quedado afirmado de un modo sobreentendido en el uso del lenguaje. El último Wittgenstein habría reducido la fuerza asertiva intencional de estos signos intérpretes a un papel simplemente ortográfico, para marcar el tránsito de un juego de lenguaje a otro, otorgándoles una función similar a la de un punto final. Se afirma en *Investigaciones*:

Se tiene perfecto derecho a emplear un signo de aserción en contraposición, por ejemplo, a un signo de interrogación; o si se quiere distinguir una aserción de una ficción o de una suposición. Solo es errónea cuando se da a entender que la aserción consta entonces de dos actos, el considerar y el aseverar (adquirir el valor de verdad o algo similar) y que ejecutamos estos dos actos siguiendo el signo de la oración aproximadamente como cantamos siguiendo las notas. Cantar siguiendo las notas es comparable con la lectura, en voz alta o en voz baja, de la oración escrita, pero no con el ‘significar’ (pensar) la oración leída. El signo de aserción fregeano hace resaltar el *inicio de la oración*. Tiene, pues, una función similar a la del punto final (Wittgenstein 1958, & 22).

En cualquier caso la intencionalidad desempeña en el último Wittgenstein un papel fundamental a la hora de definir el constitutivo formal del sujeto intérprete relacional, al modo también señalado por Frege. En efecto, las anteriores referencias a los objetos epistémicos y a los respectivos signos lingüísticos aparecen como algo muerto, cuando no se dispone de unos hábitos que a su vez garanticen el ejercicio de las funciones vitales correspondientes. Solo así los procedimientos intencionales permitirán satisfacer el ejercicio compartido de los correspondientes juegos del lenguaje en el contexto relacional de un determinado mundo de la vida. Se afirma en *Investigaciones filosóficas*:

Todo signo parece *por sí sólo* muerto. ¿Qué es lo que da vida? - *Vive* en el uso. ¿Contiene ahí el hábito vital? - ¿O es el uso su hábito? (Wittgenstein 1958, & 432).

Pero veamos que afirma Karl-Otto Apel a este respecto.

## 2. El paradójico tránsito semiótico desde un sujeto intérprete relacional a otro pragmático-transcendental en Apel

Por su parte Apel, recientemente fallecido en 2017<sup>1</sup>, ha descrito 50 años después en “*Transformación de la filosofía*” (1962-1973) el constitutivo formal del sujeto intérprete del lenguaje de un modo muy distinto al de Wittgenstein, aunque sin tampoco poder evitar la aparición de un tipo similar de paradojas. En su opinión, la pretensión de Wittgenstein de justificar un sujeto intérprete del uso hermenéutico del lenguaje resulta absolutamente necesaria, pero se debería haber prolongado para abarcar a todos los posibles interlocutores.

---

1 Apel, Dorotea, ‘Recuerdos de mi padre’, en García Marza, D.; Lozano Aguilar, J. F.; Martínez Navarro, E.; Siurana Aparisi, J. C. (eds); *Homenaje a Adela Cortina. Ética y filosofía política*, Tecnos, Madrid, 2018.

No se debería haber restringido esta posibilidad solamente a los que hacen un uso relacional convencionalmente establecido de antemano, como a su modo de ver ocurre en Frege. De ahí la necesidad de “pensar con Wittgenstein para ir más allá y en contra de Wittgenstein” (*Mit Wittgenstein gegen Wittgenstein zu denden*), sin pretender rechazar la única forma como aún sigue siendo posible evitar la aparición de determinadas paradojas y contradicciones, aunque sepamos de antemano que necesariamente van a volver a aparecer otras aún más irreductibles. En cualquier caso se hace necesario recuperar el tipo de reflexión crítico-transcendental que Wittgenstein había desarrollado en el *Tractatus*, y que después abandonó en las *Investigaciones*, a pesar de que dicho proceso seguirá estando lleno de dificultades. Solo así seguirá siendo posible postular la existencia de un juego del lenguaje transcendental que debería permitir garantizar el logro de una mejor comprensión respecto de todos los posibles afectados por un discurso racional, aunque finalmente siempre nos tendremos que conformar con alcanzar una comprensión meramente diferente. A este respecto afirma Apel:

El último Wittgenstein consideraría el presupuesto “transcendental” (...) como una “ilusión metafórica” e indicaría, en última instancia que una regla depende, en último término, de las convenciones de los “juegos lingüísticos” de quienes la aplican. (...) Sin embargo con Wittgenstein, pero yendo más allá de Wittgenstein, también podemos encontrar el camino para regresar a la filosofía kantiana: según Wittgenstein no resulta ciertamente factible hipostasiar (...) un principio regulativo, separado de la aplicación que de él realizan los hombres al obrar, siguiendo a Platón, Frege o Husserl. (...) El correspondiente “juego lingüístico”, que se presupone para usar las reglas de un modo no arbitrario, cobra de esta manera un valor *transcendental* (Apel 1962-1973, II, p 153-154).

Al formular esta propuesta Apel habría pretendido dar un paso más de carácter dialéctico, que estaba en consonancia con su pertenencia a la Escuela crítica de Frankfurt, aunque le exigía introducir cambios importantes respecto de las propuestas de Wittgenstein. Especialmente el abandono definitivo de la teoría del significado de Frege, para sustituirla por el recurso a una *máxima pragmática* para dilucidar el significado al modo de Peirce. Solo así sería posible localizar un presupuesto crítico-transcendental capaz de evitar a su vez las paradojas que de un modo tan persistente se acabaron haciendo presentes en el modo como Wittgenstein concibió al sujeto intérprete relacional, aunque al final sería necesario sustituirlo por un sujeto intérprete pragmático-transcendental igualmente paradójico. A este respecto afirma Apel:

Wittgenstein parece pensar, sin duda, que este valor (transcendental) debe relativizarse. (...) Sin embargo, y nuevamente siguiendo a Wittgenstein, se puede mostrar que un juego lingüístico no puede describirse como tal sobre la base de la observación externa, sino participando- aunque a distancia – en el juego lingüístico (transcendental). (Apel 1962-1973, II, 154).

En este sentido Apel discrepa del modo convencional como el segundo Wittgenstein habría pretendido justificar un tránsito estrictamente semiótico desde un sujeto relacional a otro de carácter lúdico, pero igualmente convencional, sin advertir la brecha intransitable

que paradójicamente se abre entre ellos. En estos casos el sujeto interprete relacional debería haber sido capaz de aportar unas particulares razones para actuar y para creer en sus propias capacidades de interacción con un alcance universal claramente metafísico, cuestión que está muy lejos de haber conseguido. Apel rechazará también la caracterización fregeana del constitutivo formal del sujeto intérprete relacional como la capacidad de obrar *intencional en nombre propio*, cuando la justificación de este tipo de razones en virtud del seguimiento de una regla ya no puede depender de uno solo. Se postula así un tránsito semiótico desde un sujeto intérprete relacional a otro de carácter pragmático-transcendental, como ya habría sido postulado en su día por Ch. S. Peirce. A este respecto afirma Apel:

Según (el último) Wittgenstein, (...) la aplicación de la regla tampoco queda al arbitrio de la decisión subjetiva, ya que “uno solo y una sola vez” no puede, según Wittgenstein, “seguir una regla”. (...) Asombrosamente, el programa que acabamos de esbozar desde una perspectiva actual (transformar semióticamente la filosofía transcendental) ha sido desarrollado hasta el detalle (...) por Ch. S. Peirce (Apel 1962-1973, II, 154-155).

Sin embargo este mismo “pragmatic turn” o “giro pragmático” que se llevó a cabo en el modo de concebir el propio sujeto intérprete del uso del lenguaje no estuvo exento de problemas, dando lugar a la aparición de nuevas paradojas. Especialmente la paradoja del carácter inverificable que seguiría teniendo el correspondiente sujeto pragmático de los signos, salvo que se afirme siguiendo una estrategia de carácter crítico-transcendental, o más bien pragmático-transcendental, todavía más radical, cuestión que el propio Peirce no habría terminado de advertir. A este respecto afirma Apel:

Pero, en este caso, se plantea una pregunta que arroja luz sobre la ambigüedad del “*pragmatic turn*”: ¿podemos reducir a tema de las ciencias empíricas la dimensión pragmática de los signos? Lo cual significa: podemos reducir a tema de las ciencias empíricas el problema del hombre como sujeto de las ciencias? (Apel 1962-1973, II, 173).

En cualquier caso hubiera sido más apropiado, en su opinión, justificar este tipo de cuestiones por recurso a una *máxima pragmática* para dilucidar el significado, al modo propuesto por Ch. S. Peirce, aunque con un objetivo muy preciso: iniciar una reinterpretación de la teoría de los juegos del lenguaje del segundo Wittgenstein desde una máxima pragmática que permitiera redefinir el papel desempeñado por el sujeto intérprete relacional y por sus posibles interlocutores. En efecto, de este modo se podrían asumir las responsabilidades que genera el posible seguimiento de una determinada regla del lenguaje, aunque esta misma propuesta produzca a su vez paradojas nuevas. Por eso afirma Apel:

Wittgenstein discute aún el mismo problema en otra forma cuando se pregunta “qué significa seguir una regla” (*Philo. Unters.* & 197 y ss.): >”Lo que llamamos seguir una regla. ¿es algo que sólo un hombre y sólo *una vez* en la vida podría hacer?”: Wittgenstein responde así: >”Nunca se ha podido hacer una comunicación, dar una

orden, comprenderla, etc. una sola vez. Seguir una regla, hacer una comunicación, dar un orden, jugar una partida de ajedrez, son costumbres (usos, instituciones). Entender una proposición significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica (*Phil. Unters.*, & 199) (Apel 1962-1973, I, 256).

Desde luego, según Apel, hay diversas formas posibles de evitar las paradojas que genera la descripción crítico-transcendental de un hecho del respectivo mundo en torno por parte del ahora denominado “sujeto epistémico” o “sujeto metafísico”. Al menos así parece deducirse de la relación crítico-transcendental tan paradójica que el campo de visión mantiene en el primer Wittgenstein respecto del ojo. En efecto, el ojo en el *Tractatus* se autopostula como una condición de posibilidad y de sentido del correspondiente proceso de visión, a pesar de tratarse de un presupuesto crítico-transcendental de imposible comprobación en la experiencia. De hecho el ojo propiamente nunca se puede ver a sí mismo, ni tampoco puede aportar una prueba respecto del papel epistémico de naturaleza crítico-transcendental que a sí mismo se asigna, de un modo similar a como ahora también sucede con el sujeto intérprete pragmático-transcendental postulado por Peirce. A este respecto afirma Apel:

Aquí se muestra en forma extrema el carácter de caso límite de la filosofía transcendental del lenguaje de Wittgenstein. (...) Sólo hay hechos reales tal y como vienen siempre ya figurados para nosotros por medio del lenguaje. ”¿Dónde en el mundo puede observarse un sujeto metafísico? Tú dices que aquí ocurre exactamente como con el ojo y el campo de visión. Pero tú no ves realmente el ojo. Y nada en el campo de visión permite concluir que es visto por un ojo” (T, 5.633) (Apel 1962-1973, I, 233).

Sin embargo en la segunda época de Wittgenstein se habría producido una ruptura respecto de sus anteriores propuestas crítico-transcendentales: se habría sustituido la referencia a un punto más alto de reflexión por la simple consideración semiótica de los requisitos exigidos al seguimiento conductista de una regla. El sujeto intérprete relacional y los posibles interlocutores habrían recurrido a diversos procedimientos de análisis semiótico cada vez más diversificados y lúdicos en virtud de los diferentes juegos del lenguaje y formas de vida que en cada caso configuran. Sin embargo se habría fomentado así un creciente desacuerdo y dispersión en el modo como los respectivos sujetos intérpretes relacionales y sus posibles interlocutores conciben a su vez el seguimiento de una regla, sin poder establecer ya una unidad crítico transcendental entre todos ellos. En efecto, en la medida que el seguimiento de una regla está condicionado a su vez por un juego del lenguaje y por la correspondiente forma de vida, en esa misma medida su constitución ya no responde a un criterio unitario. Se constata así en el segundo Wittgenstein la existencia de una pluralidad de procedimientos a la hora de concebir a los diferentes sujetos intérpretes y a los posibles interlocutores de una acción intencional, tantos como reglas y juegos de lenguaje se puedan postular, sin que ya sea posible localizar un rasgo común que permita legitimar un principio regulador de naturaleza crítico-transcendental existente entre todos ellos. Por eso afirma Apel:

El sentido positivo, que Wittgenstein sólo insinúa, de estas advertencias sobre los supuestos inadvertidos del juego lingüístico de la denominación o de la explicación

indicativa de nombres, sólo puede obtenerse del consenso de su caracterización de los “juegos lingüísticos” como unidades del uso lingüístico, praxis comportamental y apertura de situaciones, en suma: como “formas de vida”. Este sentido positivo estriba en la superación de la idea, profundamente arraigada en la teoría del conocimiento y del lenguaje tradicionales, según la cual, conocemos primero un mundo de objetos – si cabe, cada uno tomado en sí mismo – y posteriormente hacemos corresponder unos signos a dichos objetos para poder retenerlos en la memoria y comunicarlos a los demás (Apel 1962-1973, I, 252).

Apel opina que este tipo de paradojas se hubiera podido evitar fácilmente si desde un principio se hubiera recurrido a la máxima pragmatista para dilucidar el significado de Peirce. En efecto, el recurso a la semiótica de Peirce habría permitido superar el solipsismo metodológico, la privacidad hermética y el conductismo semiótico que se hizo presente a lo largo de las dos épocas del pensamiento de Wittgenstein. En su opinión, la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein habría evitado estos problemas de haber postulado la referencia a un *sujeto intérprete real* que efectivamente le hubiera permitido garantizar el seguimiento compartido de una regla por parte de las diversas formas de vida, a pesar del rechazo que este tipo de propuestas provocó en el postmodernismo filosófico. A este respecto, según Apel, la teoría de los juegos del lenguaje de Wittgenstein debería haber seguido operando en la órbita de una filosofía del sujeto crítico-transcendental, o más bien pragmático-transcendental, que admite una apertura del sujeto intérprete relacional a un posible acuerdo con todos los posibles interlocutores interpelados. De ahí que ahora se localice un tipo peculiar de mismidad pragmático-transcendental que se afirma como la condición de posibilidad y de sentido de los distintos juegos lingüísticos de Wittgenstein, así como del seguimiento compartido de una regla, aunque se trate de una mismidad crítico-transcendental muy distinta a la también postulada por Frege. A este respecto afirma Apel:

La definición más precisa que Peirce ofrece de este tercer elemento de la relación símica (la terceidad), constituye su respuesta a la *pregunta por el sujeto de la ciencia*; y muestra muy claramente dos cosas: por una parte, revela en qué medida el pragmatismo semiótico, en cuanto teoría del conocimiento fundada triádicamente, coincide con la filosofía transcendental; por otra parte, muestra que la transforma hasta tal punto que resulta comprensible la tendencia reduccionista – naturalista, behaviorista – del pragmatismo popular (Apel, 1962-1973, II, 180-181).

En cualquier caso Apel no habría pretendido encontrar una articulación entre el pensamiento del primer y del segundo Wittgenstein, como ahora podría parecer, sino a lo máximo establecer un hilo conductor entre ellos. Wittgenstein en su primera época habría pretendido justificar la relación crítico-transcendental que se establece entre el sujeto intérprete relacional, su mundo en torno y un posible interlocutor, aunque fuera al precio de fomentar un solipsismo metodológico absolutamente innecesario. Todo ello por exigir que el sujeto intérprete crítico-transcendental se tuviera que seguir concibiendo como si se tratara de un “objeto” más de la ciencia. En estas circunstancias tampoco se hubiera podido alcanzar un verdadero conocimiento del sujeto intérprete crítico-transcendental, ni de un posible “co-

sujeto” interlocutor de una comunicación lingüística. Solo se hubiera podido legitimar de un modo voluntarista como formando parte de un metalenguaje que a su vez estaría cada vez más distante del lenguaje corriente, sin poder abordar ya los problemas prácticos de la vida. A este respecto afirma Apel:

Se suele distinguir entre un primer Wittgenstein, el del *Tractatus Logico-Philosophicus*, y el Wittgenstein posterior de las *Philosophische Untersuchungen*. (...) Precisamente el distanciamiento crítico de la metafísica tradicional es, a decir verdad, el punto de vista que, en la forma de un sospecha de carencia de sentido, conecta al Wittgenstein anterior con el posterior (Apel, 1962-1973, I, 220).

Estos intentos de tratar de compaginar el pensamiento de estas dos épocas del pensamiento de Wittgenstein, según Apel, generaron paradojas aún más irreductibles. En efecto, ahora se comprueba cómo a lo largo de las dos épocas del pensamiento de Wittgenstein la permanente ausencia de una posible caracterización del constitutivo formal del sujeto intérprete pragmático-transcendental y de unos posible interlocutores. Solo mediante una caracterización de este tipo hubiera sido posible pretender orientar el uso compartido de los signos hacia la consecución de algún tipo de meta compartida última aún más elevada. Posteriormente, esta misma actitud irreflexiva y ahistórica en el modo de concebir los juegos del lenguaje y el posible seguimiento de una regla se habría radicalizado aún más en el pragmatismo postmoderno de Rorty (2005), dando lugar a situaciones aún más paradójicas; en su caso por considerar que este tipo de presupuestos constituye un residuo del pensamiento clásico que aún se habría seguido perpetuando a lo largo del pensamiento moderno. Sin embargo ahora Apel opina que una transformación semiótica como la ocurrida entre el primer y segundo Wittgenstein debería seguir necesitando de la referencia a una multiplicidad de modos de definir el constitutivo formal del sujeto intérprete pragmático-transcendental. Solo así habría sido posible llevar a cabo este cambio de enfoque semiótico que otorga una prioridad a los presupuestos del uso del lenguaje, en vez de anteponer el análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento, como ocurrió en Kant. Se justifica así una posible reinterpretación de las paradójicas propuestas del último Wittgenstein, aunque sin extralimitarlas en una forma todavía más provocativa, como acabó proponiendo el pragmatismo postmoderno de Rorty. A este respecto afirma Apel:

En Wittgenstein no entra en consideración ni el íntimo impulso de todo juego del lenguaje hacia la autorreflexión, que es lo que posibilita toda traducción e interpretación en el sentido de las ciencias del espíritu, ni la continuidad basada en aquél de un diálogo entre los hombres, capaz de servir de enlace entre todos los juegos lingüísticos. Su análisis del lenguaje es ahistórico y – lo que es casi evidente – sin ninguna meta especulativa lejana (Apel 1962-1973, I, 258).

En cualquier caso la teoría crítica de Frankfurt rechazó este tipo de propuestas postmodernas, ya procedieran de Rorty o de otros muchos. En su opinión, se seguía dejando al sujeto intérprete pragmático-transcendental en manos de las diferentes formas de vida, como si realmente uno solo y de una sola vez pudiera garantizar el seguimiento de una regla,

como de hecho habría seguido pretendiendo el segundo Wittgenstein. Pero a pesar de este acuerdo parcial con Peirce, Apel discrepa abiertamente junto con Wittgenstein respecto del realismo semiótico paradójicamente presente aún en la teoría pragmática de los signos de Peirce. A este respecto Apel se muestra más cercano en este punto a la crítica del sentido de Wittgenstein por haber conseguido romper definitivamente con los últimos puentes que aún quedaban en pie con el realismo metafísico aristotélico. Es más, para Apel la única línea de continuidad que se puede seguir manteniendo a lo largo de los dos periodos de Wittgenstein y su auténtica aportación al saber filosófico, consiste en la crítica de sentido aplicada al realismo metafísico aristotélico. A este respecto la ulterior negativa por parte de Wittgenstein a admitir un juego transcendental del lenguaje que pudiera estar sobreentendido tras cualquier uso de un signo lingüístico se debe a un motivo muy preciso, a saber: en el caso de admitir un juego transcendental de tal naturaleza también se debería otorgar al correspondiente sujeto intérprete relacional una posible apertura al mundo en torno como totalidad y a un posible interlocutor que poseyera una mente en sí misma infinita. Sin embargo se trata de una cuestión que Apel considera un supuesto inaccesible para un sujeto intérprete relacional que puede estar abierto al conjunto de los posibles interlocutores interpelados, pero que tiene un carácter finito y, por tanto, carece de sentido plantearse su posible referencia a un principio en sí mismo infinito<sup>2</sup>. A este respecto afirma Apel:

El análisis lógico del “Círculo de Viena” inspirado en Wittgenstein tropezó de forma particularmente ruda, y por ello aleccionadora, con la imposibilidad de objetivar el lenguaje como fenómeno. La voluntad de poner el lenguaje bajo el control del pensamiento exacto llevó a que la “realidad específica del lenguaje (como *energeia*, cf. W. von Humboldt) desapareciera por completo del lenguaje descrito construido para reaparecer en el lenguaje que describe o construye, es decir, como “metalenguaje”. Pero es el lenguaje corriente no concebible de manera exacta, es decir, puramente objetiva, el que se evidencia como “metalenguaje” último. Someter el lenguaje del pensamiento vivo y creador a un distanciamiento teórico nos conduce al mismo resultado que el intento de hacer de nuestra propia existencia, y por tanto de nuestro propio ser un “objeto” (Apel 1962-1973, I, 89).

La teoría crítica de Apel y Habermas habría compartido con el postmodernismo filosófico el rechazo a un posible realismo semiótico en el modo como Peirce lo habría seguido justificando. Es decir, un realismo donde el sujeto intérprete y sus posibles interlocutores deberían acabar otorgando un claro sentido metafísico a su respectivo constitutivo formal como sujetos intérpretes relacionales, ya sea por referencia a un mundo en torno como totalidad o a una mente infinita que fuera capaz de abarcarlo. Por su parte Peirce se habría mostrado a favor de un realismo semiótico de tipo pragmatista que se legitima a su vez en nombre de un proceso discursivo de mejora ilimitada. Sólo así se podrá iniciar la búsqueda de una interpretación cada vez más abierta por parte de los diferentes sujetos intérpretes relacionales a su respectivo mundo en torno metafísico. Además, esta misma estrategia

---

2 Apel, K.O. (2018); *Racionalidad crítica comunicativa. Volumen I*, Nicolás, J. A.; Molina Molina, L. (eds.); Editorial Comares, Granada.

también habría exigido la obligada referencia metafísica por parte del sujeto intérprete relacional a un mundo en torno como totalidad, así como a un posible interlocutor que poseyera mente infinita, dado que la totalidad de la realidad resulta imposible de abarcar por una mente humana en sí misma finita. De ahí el carácter metafísicamente inalcanzable que, según Peirce, sigue presentando este realismo semiótico de corte pragmatista para un sujeto intérprete meramente relacional, a pesar de que paradójicamente lo necesita seguir postulando. Por eso afirma Apel:

Finalmente, la definición crítica de sentido de lo real como lo cognoscible, exige transcender todo sujeto finito del conocimiento. Según Peirce, tenemos que reconocer que lo real, en cuanto tal y en su totalidad, es incognoscible si referimos lo real a una conciencia finita y a su capacidad para representarse el mundo (Apel 1962-1973, II, 181).

La teoría crítica de Apel y Habermas no compartió las propuestas finales de Peirce respecto de un posible conocimiento del mundo como totalidad o respecto de la necesidad de remitirse a un posible interlocutor que poseyera una inteligencia infinita. En su lugar bastaría con que se alcanzara un acuerdo entre todos los posibles interlocutores afectados sobre el resto de problemas, sin necesidad de tener que seguir pretendiendo la aceptación de unos posicionamientos que a su modo de ver carecen de sentido. Por eso Apel reinterpreta el ideal de una comunidad de investigadores de Peirce al modo de una simple comunidad de comunicación donde los diversos sujetos intérpretes pragmático-transcendentales pueden alcanzar un acuerdo respecto de todos los problemas que puedan afectarles, aunque les esté vedada la posibilidad de remitirse a un mundo en torno como totalidad o a una mente infinita. Por eso afirma Apel:

Ya en 1868, en la idea de una comunidad sin límites definitivos, capaz de incrementar definitivamente el conocimiento, encuentra Peirce la respuesta a la pregunta — tal y como la hemos precisado — por el sujeto del proceso cognoscitivo, entendido semióticamente (Apel 1962-1973, II, 181-182).

Sin embargo hubo diferencias entre ellos. Rorty siguió rechazando la posibilidad de localizar una propiedad que permitiera identificar el sujeto intérprete meramente relacional o a sus posibles interlocutores, volviendo a negar con el segundo Wittgenstein la propia noción de sujeto. En cambio Habermas defendió una *pragmática universal* donde sería posible asignar al correspondiente sujeto intérprete algunos rasgos comunes en sí mismos provisionales, en la medida que deberían abrirse a la posibilidad de alcanzar una universalidad cada vez mayor, aunque nunca fuera completa. Por su parte Apel adoptó una postura más radical en defensa de la necesidad de una concepción del sujeto intérprete como si se tratara de un *signo pragmático-transcendental* que necesariamente se remite un modo incondicionado a la totalidad de los sujetos intérpretes interpelados. Pero una vez detectadas estas diferencias, ya no debería haber ningún problema con que los diferentes sujetos intérpretes interpelados se remitieran a una ilimitada comunidad ideal de comunicación en nombre de un juego transcendental del lenguaje. Eso sí, ya no sería posible que el sujeto intérprete pragmático-transcendental se remitiera a un mundo en torno concebido como una totalidad metafísica, ni

que tuviera como interlocutor una mente infinita. En su lugar, el sujeto intérprete relacional solo estaría capacitado para postular un futuro acuerdo o consenso con el resto de interlocutores interpelados acerca del conjunto de cuestiones que siguen afectando a la humanidad en su conjunto. En cualquier caso afirma Apel:

Ello guarda una estrecha relación con el hecho de que para Wittgenstein no puede haber “propriadamente” una filosofía del sujeto. En efecto, para una filosofía trascendental que sustituye la construcción sintética de la objetividad en una conciencia por el *factum* transcendental de la lógica del lenguaje, para una filosofía semejante la “conciencia en general” o el sujeto transcendental coinciden absolutamente con la forma *a priori* del lenguaje. Y así puede decir Wittgenstein: “Que el mundo es mi mundo, se muestra en que los límites del lenguaje (del lenguaje que yo solo entiendo) significan los límites de mi mundo” (T. 5.62). De lo que Wittgenstein concluye: “... que el solipsismo, llevado estrictamente, coincide con el puro realismo. El yo del solipsismo se reduce a un punto inextenso y queda la realidad confinada en él” (T. 5.64) (Apel 1962-1973, I, 232-233).

En conclusión, Apel comparte la actitud antimetafísica de Wittgenstein, pero también se identifica con la visión del sujeto interprete como *signo pragmático-transcendental* que propone Peirce. En este sentido la paradoja surge cuando Apel reconoce que para Peirce, la elaboración de una pragmática semiótica nunca fue incompatible con la metafísica, sino que más bien la exige. De hecho Apel reconoce que para Peirce el origen de la pragmática semiótica se debe retrotraer a los análisis del lenguaje que propusieron los escolásticos, cuando establecieron una estricta separación entre la “gramática especulativa”, la “lógica crítica” y la “retórica especulativa”, a partir de una previa fundamentación metafísica del sujeto intérprete relacional como persona. Sin embargo posteriormente esta correlación se alteró profundamente debido a la irrupción de la crítica del sentido de Wittgenstein, con total independencia de las propuestas de Peirce. En cualquier caso Apel pretende defender la semiótica de Peirce, y a la vez seguir adoptando una actitud antimetafísica como la adoptada por Wittgenstein. De ahí que carezca de sentido su pretensión de justificar una concepción del sujeto intérprete como un signo pragmático-transcendental sin poder hacer exclusiones de ningún tipo, cuando a su vez tampoco es posible su referencia a un mundo en torno metafísico concebido como totalidad. En cualquier caso Honneth (2010, 2011) habría criticado la pragmática universal meramente hipotética mediante la que Habermas pretendió legitimar al sujeto intérprete de lenguaje por parte de la teoría crítica, y considera más consecuente el pragmatismo transcendental incondicionado propuesto por Apel. A este respecto afirma Apel:

En realidad, esta síntesis estaba ya prefigurada en la semiótica de Ch. S. Peirce, que en 1867, refiriéndose a la lógica escolástica del lenguaje, distinguía entre “gramática especulativa”, “lógica crítica” y “retórica especulativa” (...) caracterizadas por las tres fases sucesivas en las que fue escogiendo como guía para el análisis primero la “sintaxis lógica”, luego la “semántica lógica” y por último la llamada “pragmática del lenguaje” (Apel 1962-1973, I, 290).

### 3. Conclusión: ¿Cabe remitirse a la persona después de Wittgenstein y Apel?

Las propuestas de Apel prolongaron los planteamientos del último Wittgenstein, tratando de evitar a su vez las paradojas que entonces se originaron, aunque sin conseguirlo (Apel, 2018). En la práctica se generaron otras aún más persistentes, que a su vez exigieron nuevas prolongaciones, que de un modo u otro acabaron siendo el caldo de cultivo de la llamada postmodernidad. De todos modos hubo otras propuestas de prolongación por parte de Anscombe (1957) y Llano (1983), que en vez de recurrir a Peirce, recurrieron a Aristóteles, o retomaron con nuevo vigor las propuestas de Frege (Ortiz de Landázuri, 2018)

#### Bibliografía

- ANSCOMBE, E. (1957), *Intention*, Blackwell, Oxford, ; *Intención*, Paidós, Barcelona, 1991.
- APEL, D. (2018), “Recuerdos de mi padre”, en García Marzá, D.; Lozano Aguilar, J. F.; Martínez Navarro, E.; Siurana Aparisi, J. C. (eds); *Ética y filosofía política. Homenaje a Adela Cortina*, Tecnos, Madrid: .
- APEL, K. O. (1973), *Transformación de la filosofía*, T I-II, Suhrkamp; (1985) Taurus, Madrid.
- APEL, K.O. (2018), *Racionalidad crítica comunicativa. Volumen I*, Nicolás, J. A.; Molina Molina, L. (eds.); Editorial Comares, Granada.
- DILMAN, I. (1998), *Language and Reality: Modern Perspectives on Wittgenstein*, Peeters, Leuven.
- HONNETH, A.(2001), *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Reclam Stuttgart.
- HONNETH, A. (2010). *The Pathologies of Individual Freedom. Hegel's Social Theory*, Princeton University Press, Princeton.
- LLANO, A. (1983) *Metafísica y lenguaje*, Eunsa, Pamplona.
- ORTIZ DE LANDÁZURI, C. 2018, La rehabilitación de la persona después de Wittgenstein y Apel, en Anscombe y Llano. ¿A través de Aristóteles o de nuevo Frege?, *Contrastes*.
- RORTY, R. (2005), *El pragmatismo, una versión*, Ariel, Barcelona.
- STANDISCH, P. (1992), *Beyond the Self: Wittgenstein, Heidegger and the Limits of Language*, Avebury, Aldershot.
- WITTGENSTEIN, L. (1958), *Philosophical Investigation*, Blackwell, Londres; (1988), *Investigaciones Filosóficas*, Crítica, Barcelona.
- WITTGENSTEIN, L. (1922), *Tractatus Logico-Philosophicus*, Routledge; (1937, 1ª, 1973, 2ª), Alianza, Madrid.

## La argumentación y el humor desde la ética del discurso. Caminando con Karl-Otto Apel más allá de Apel

Argumentation and humor from the ethics of discourse. Walking  
with Karl-Otto Apel beyond Apel

JUAN CARLOS SIURANA\*

**Resumen:** En este trabajo\*\* me concentro en el hecho de la argumentación en Karl-Otto Apel, para intentar comprender, según este autor, en qué consiste, por qué es tan importante para la fundamentación de la ética y qué significa argumentar racionalmente. A partir de ahí camino con Apel más allá de Apel mostrando la importancia de incorporar la dimensión del humor para que la argumentación realmente avance hacia la verdad y la justicia.

**Palabras clave:** Karl-Otto Apel, argumentación, humor, ética del discurso, ética del humor.

**Abstract:** In this paper I concentrate on the fact of arguing in Karl-Otto Apel, to try to understand, according to this author, what it is, why it is so important for the foundation of ethics and what it means to argue rationally. From there I walk with Apel beyond Apel showing the importance of incorporating the dimension of humor so that the argumentation really advances towards truth and justice.

**Keywords:** Karl-Otto Apel, argumentation, humor, discourse ethics, ethics of humor.

### Introducción

Karl-Otto Apel afirma que “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales” (Apel, 1973, 400). Así pues, el nuevo *ser autónomo* es el que tiene capacidad y derecho “para defender con argumentos sus propuestas” (Cortina, 1988,108).

En este trabajo defiendo que es necesario incorporar el *humor ético* en los discursos argumentativos para avanzar en el camino, iniciado por Karl-Otto Apel, hacia la verdad y la justicia.

---

Recibido: 31/05/2019. Aceptado: 01/08/2019.

\* Universitat de València, Profesor Titular de Filosofía Moral. Email: Juan.C.Siurana@uv.es. Líneas de investigación: ética del discurso, historia de la ética, éticas aplicadas, bioética, ética del humor, ética de la autoayuda. Publicaciones recientes: *Ética del humor*, Plaza y Valdés, Madrid, 2015; *Felicidad a golpe de autoayuda*, Plaza y Valdés, Madrid, 2018.

\*\* Este trabajo se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico FFI2016-76753-C2-1-P, financiado por el Ministerio de Ciencia, Innovación y Universidades, y en las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat Valenciana.

Para demostrar esta afirmación, empezaré explicando en qué consiste la argumentación para Karl-Otto Apel, su papel en la fundamentación de la ética y los tipos de racionalidad que se ponen en juego en los discursos argumentativos. A continuación mostraré que el humor contiene una racionalidad discursiva presente en un guión oculto con pretensiones normativas de validez que se pueden explicitar. Señalaré, además, que la actitud humorística correcta potencia que los interlocutores puedan expresar sus ideas libremente. Llamaré “humor ético” al que eleva pretensiones de validez universalizables y al que potencia la libertad de los interlocutores. Ambas dimensiones me permitirán confirmar que es necesario el humor ético para avanzar hacia la verdad y la justicia, y explicaré cómo se presentan y se resuelven sus pretensiones de validez. Al final ofreceré un amplio listado de conclusiones.

### 1. ¿En qué consiste la argumentación para Karl-Otto Apel?

El núcleo de la teoría de Apel no es la mera comunicación, algo que compartimos con los animales, sino la *argumentación* (Apel, 1986, 46) y ésta consiste, sobre todo, en *actos de habla*. De este modo acepta la propuesta de John Searle y Jürgen Habermas, según la cual las oraciones del lenguaje natural tienen una doble estructura:

1. *Proposicional*: el contenido más sustancial del mensaje.
2. *Performativa*: lo que hacemos con ese contenido del mensaje (afirmarlo, prometerlo, exigirlo, etc.).

Esta *doble estructura performativa-proposicional* vale implícitamente para cada oración, en tanto cualquier enunciado puede ser convertido en acto de habla, y vale explícitamente para oraciones de la forma “afirmo, con esto, que p”.

Esta doble dimensión del lenguaje humano está muy relacionada con la distinción entre pretensiones de validez, realizada por Habermas. Este autor defiende que los sujetos, en los contextos de experiencia y acción del mundo de la vida, realizan actos de habla para los que reclaman pretensiones performativas de validez:

1. La pretensión de *inteligibilidad*, según la cual el hablante pretende que el oyente le entienda, adaptando, por ejemplo, el idioma o el número de tecnicismos al idioma o nivel de formación del oyente.
2. La pretensión de *verdad*, referida a algo en el mundo objetivo, como la totalidad de las realidades existentes.
3. La pretensión de *corrección normativa*, referida a algo en el mundo social, como la totalidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas.
4. La pretensión de *veracidad*, referida a algo en el propio mundo subjetivo, como la totalidad de las vivencias a las cuales el sujeto tiene acceso privilegiado (Habermas, 1983, 68; trad. cast. 78).

Así pues, la argumentación para Apel es un intercambio de actos de habla entre dos interlocutores válidos con un contenido proposicional y un contenido performativo con-

sistente en elevar pretensiones de validez, y cuyo objetivo es resolverlas en la medida en que sean cuestionadas.

Sigamos pensando con Apel.

## **2. ¿Por qué es tan importante comprender en qué consiste la argumentación para la fundamentación de la ética?**

Partir del hecho de la argumentación y comprender en qué consiste permite a Apel, nada más y nada menos, que llegar a la fundamentación última de la ética. Esa tesis dice lo siguiente: “La situación del discurso argumentativo no es rebasable racionalmente” (Reese-Schäfer, 1990, 59).

Según Apel, lo que caracteriza a los enunciados típicamente filosóficos es que “son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez” (Apel, 1998, 140). Los enunciados filosóficos versan sobre principios indiscutibles universales, a descubrir en el plano de la autorreflexión. Cree por tanto necesario distinguir entre:

1. *Enunciados empírico-hipotéticos*, correspondientes a las pretensiones de validez, cuya falsación empírica es posible.
2. *Enunciados filosóficos*, correspondientes a pretensiones de certeza, que no pueden ser falsados porque versan sobre presupuestos que se hallan en el concepto de falsación empírica.

En los enunciados filosóficos es preciso no vulnerar los presupuestos que estamos ya reconociendo cuando argumentamos para que tenga sentido el propio hecho de argumentar.

Las pretensiones de certeza no pueden ser negadas porque si se intenta hacerlo se comete *autocontradicción performativa*. Esta contradicción se produce entre lo que el hablante afirma y lo que presupone cuando realiza dicha afirmación.

Consideremos la tesis postmodernista según la cual el disenso es el objetivo del discurso. Así se expresa, por ejemplo, Jean-François Lyotard cuando afirma que el consenso “violenta la heterogeneidad de los juegos del lenguaje. Y la invención siempre se hace en el disenso” (Lyotard, 1989, p. 11). En dicho ejemplo la autocontradicción performativa está implícita, pero puede ser explicitada mediante la siguiente proposición: “Defiendo, como susceptible de consenso, la propuesta de que en principio deberíamos sustituir el consenso por el disenso como meta del discurso”.

De este modo, Apel llega a defender la fundamentación última de la ética que, como hemos dicho, consiste en reconocer que el discurso argumentativo es irrefutable racionalmente. Esto significa que el procedimiento racional para encontrar la verdad y la justicia es la argumentación en condiciones de igualdad entre todos los científicos (en el caso de la búsqueda de la verdad) o entre todos los afectados (en el caso de la búsqueda de la justicia). De modo que incluso si nos negamos a argumentar se esperará de nosotros que demos razones para no argumentar, pero, en ese caso, si argumentamos estaríamos cometiendo autocontradicción performativa, pues estaríamos diciendo que la argumentación no es el procedimiento para llegar a la justicia, mientras que estaríamos presuponiendo que sí lo es, ya que argumentamos. Según Apel, negarse a argumentar para encontrar la justicia sería

irracional puesto que nuestra razón es comunicativa y, más concretamente, discursiva, es decir, argumentativa.

La siguiente pregunta que tendríamos que formular a Apel, para seguir compartiendo su camino, no se hace esperar.

### 3. ¿Qué significa argumentar racionalmente?

Apel expone sistemáticamente los diversos tipos de racionalidad propios de los seres humanos, agrupados en dos grandes clases (Apel, 1994, 50-51):

1. La *racionalidad lógico-matemática*, que sitúa al sujeto de conocimiento directamente en relación con el mundo objetivado, es monológica y, por tanto, precisa ser completada mediante la otra clase.
2. La *racionalidad discursiva*, que es reflexiva respecto a la argumentación y es, al mismo tiempo, la racionalidad comunicativa del entendimiento mutuo. Los rasgos principales de ambas clases de racionalidad son pues, respectivamente, “por un lado, libertad de reflexión y monologicidad; por otro lado, autorreflexividad y dialogicidad” (Ibid., 50). Ambas clases de racionalidad se dividen a su vez en otros tipos de racionalidad, que son los siguientes:

La *primera clase*, es decir, aquella cuyo criterio de racionalidad es el entendimiento (*Verstand*) en su aplicación al mundo objetivado, se divide en los siguientes tres tipos:

- 1) *Racionalidad científica*, en el sentido de la ciencia natural que realiza explicaciones nomológicamente, y de las ciencias sociales cuasi-nomológicas.
- 2) *Racionalidad técnico-instrumental*, es decir, la racionalidad medio-fin, que presupone la racionalidad científica como objetivamente correcta.
- 3) *Racionalidad estratégica*, es decir, la racionalidad recíproca del medio-fin, que también puede ser entendida como un caso límite abstractivo de la racionalidad comunicativa.

La *segunda clase* es complementaria de la primera; dicha complementación se da también entre los tipos individuales de cada clase. A esta segunda clase pertenecen estos dos tipos:

- 1') *Racionalidad comunicativa como racionalidad hermenéutica*. Ésta es complementaria de la racionalidad científica y de la técnico-instrumental, en tanto que ha de ser presupuesta para la comunicación entre los científicos naturales y los técnicos como co-sujetos.
- 2') *Racionalidad comunicativa como racionalidad ética del discurso*. Ésta es complementaria de la racionalidad estratégica puesto que, por un lado, la contiene como caso límite abstractivo del entendimiento mutuo (*Verständigung*) -por ejemplo, en las negociaciones- pero, por otro lado, la abstracción estratégica rompe con el entendimiento mutuo sobre pretensiones normativas de validez. Este segundo tipo, se identifica como la aplicación de la racionalidad discursiva en el sentido de la “razón práctica” (Ibid., 50-51).

Así pues, para Apel, argumentar racionalmente significa poner en juego estos tipos de racionalidad en un discurso argumentativo, pero entiende que, desde el punto de vista de la ética, la racionalidad que debe orientarnos finalmente es la ético discursiva.

En tiempo reciente, Jesús Conill ha profundizado en la dimensión hermenéutica de la racionalidad práctica (Conill, 2006), y en la experiencia de la intimidad corporal de la naturaleza humana (Conill, 2019). Por su parte, Adela Cortina ha complementado esta clasificación de los tipos de racionalidad de Karl-Otto Apel añadiendo su propuesta de razón cordial (Cortina, 2007 y 2010) capaz de incorporar la consideración de la dimensión sentiente, valorativa y emocional en el proceso de la argumentación.

En conexión con esta sensibilidad de Conill y Cortina, he explorado durante varios años una racionalidad peculiar del ser humano que conecta con esa dimensión hermenéutica, sentiente y emocional, pero que supone todo un desafío para nuestra comprensión de la argumentación humana. La llamo la “*racionalidad discursiva de la ética del humor*” (Siurana, 2013 y 2015). Un tipo de racionalidad que, al igual que la discursiva, es interpretativa y crítica, pero cuyo funcionamiento es completamente distinto al mostrado por Apel.

Defiendo que si no complementamos la propuesta ético discursiva de Apel ofreciendo el lugar que se merece a la racionalidad propia del humor, seremos incapaces de aproximarnos adecuadamente a la verdad y a la justicia en los discursos reales.

Y a partir de ahora es cuando, en el presente artículo, comienzo a ir con Apel más allá de Apel, para adentrarme en la racionalidad que contiene el humor y en su papel para una mejora ética de la argumentación. El primer paso será definir brevemente qué entiendo por humor.

#### 4. ¿Qué es el humor?

Partiendo principalmente del voluminoso trabajo elaborado por Rod A. Martin (2008), ofreceré mis definiciones de varios conceptos entrelazados:

1. *Hilaridad*: Emoción placentera relacionada con la alegría que se expresa mediante la sonrisa o la risa, provocada principalmente por algo gracioso que el humor es capaz de percibir, aunque puede estar provocada por otras causas, como las cosquillas.
2. *Sonrisa*: Expresión física de hilaridad de intensidad baja -se arquean los labios-.
3. *Risa*: Expresión física de hilaridad de intensidad alta -carcajadas moderadas- o de intensidad muy alta -carcajadas estrepitosas-.
4. *Gracia o comicidad*: Cualidad de los seres vivos y cosas que, al ser captada, provoca la emoción de la hilaridad.

Entrelazando esos conceptos, yo defino el *humor* como la capacidad para percibir algo como gracioso, lo cual activa la emoción de la hilaridad, que se expresa a través de la sonrisa o la risa (Siurana, 2015).

Así pues, conviene distinguir entre el *humor*, que es una *capacidad cognitiva* (ya que está relacionada con el procesamiento de la información, la atención, la percepción, la memoria, la resolución de problemas, la comprensión o el establecimiento de analogías para captar algo como cómico), y la *hilaridad*, que es una *emoción*.

## 5. ¿Existe racionalidad en el humor?

La reflexión sobre la racionalidad contenida en el humor es tan antigua como la filosofía misma. Son muchos los autores clásicos que intentaron comprender por qué reímos. Entre ellos, Aristóteles (2002a), Tomás de Aquino (2005), Shaftesbury (1995), Kant (2011), Kierkegaard (2010), Nietzsche (1985), Lipps (2013), Höffding (2007), Bergson (2008) o Freud (1992 y 2012), aunque en su mayoría lo hicieron ofreciendo pequeños comentarios al respecto en obras dedicadas a otros intereses y solo en algunos casos, en obras dedicadas íntegramente al humor.

A lo largo de la historia se han defendido tres teorías sobre las causas de lo cómico: la teoría de la superioridad, la teoría de la incongruencia y la teoría de la liberación de tensiones.

Casi todos los filósofos al tratar el tema del humor se han centrado en intentar averiguar las causas de lo cómico, es decir, en saber por qué algo nos hace gracia. Responder a esta pregunta es también responder a la pregunta por su racionalidad.

Los estudiosos sobre la filosofía del humor coinciden en afirmar que, a lo largo de la historia de la filosofía, se han producido, al menos, tres importantes teorías sobre las causas de lo cómico:

1. *Teoría de la superioridad*. Es la más antigua de todas. Para esta teoría juzgamos cómica una situación cuando vemos que el otro fracasa mientras pensamos que nosotros superaríamos dicha situación con más probabilidades. Nos reímos de los defectos de los otros. En ese sentido, la risa expresa un sentimiento de superioridad. Entre sus principales representantes estarían Platón (1992 y 2002) y Thomas Hobbes (1992).
2. *Teoría de la incongruencia*. Para esta teoría reímos cuando lo que sucede sufre un cambio inesperado e incongruente, que nos sorprende de manera repentina. El humor aquí significa distorsión de la función, salir de la norma. La habrían defendido autores como Immanuel Kant (2011) y Søren Kierkegaard (2010).
3. *Teoría de la liberación de la tensión*. Esta teoría entiende que el ser humano actúa sometido al esfuerzo, la lucha y la tensión, y esto excita el sistema nervioso. La risa proporciona un alivio para la tensión nerviosa o psíquica, asegurando un restablecimiento del equilibrio. Esta teoría ha sido propuesta, de modo destacado, por Sigmund Freud (1992 y 2012).

El humor será, por tanto, racional en tres sentidos: para mostrar rasgos o conductas que debemos evitar, para detectar incongruencias y para liberarnos de tensiones.

Ahora bien, sea lo que sea aquello que cause la risa, ¿puede haber una risa ética y otra que no lo es? O, dicho de otra manera, ¿cuándo podemos decir que esos tipos de racionalidad son éticos?

## 6. ¿La racionalidad del humor implica también la existencia de una ética del humor?

Podemos conocer el tipo de racionalidad del humor que tiene una persona, y evaluarlo éticamente, estudiando de qué ríe.

Ronald de Sousa ha elaborado una propuesta según la cual, “las emociones pueden ser racionalmente evaluadas” (De Sousa, 1987, 227). Y en ese marco evalúa éticamente la risa.

La risa, tal y como la entiende este autor, es una respuesta a lo que los objetos formales tienen de divertido, gracioso, cómico o ridículo. Él lo aglutina todo con el nombre de *lo divertido* (*the Funny*).

Él está interesado en lo divertido, en nuestra respuesta emocional a ello, y en la posibilidad de evaluar racionalmente -en este caso, éticamente- dicha respuesta.

En la medida en que nosotros pensamos que, en ocasiones, es irracional o moralmente incorrecto reír, cabe intentar racionalizar los principios detrás de tales valoraciones para construir lo que De Sousa llama una “Ética de la risa”.

Así pues, su trabajo sobre la ética de la risa, que es, sobre todo, una ética de la hilaridad, cabe entenderse en el marco de una discusión más general sobre el papel de las emociones en la vida moral.

Según él, la razón nos indica, en ocasiones, que no es correcto reír, limitando la emoción de la hilaridad o, al menos, la expresión de la misma mediante la risa. Así, por ejemplo, todos somos capaces de percibir la diferencia entre reír de alguien y reír con alguien.

Creo que en muchos casos, la moral que tengamos limitará nuestra emoción, para impedir que riámos de alguien. Y considero que es tarea de la ética analizar esas morales que permiten o impiden la risa para guiarlas hacia principios universalizables.

Según Ronald de Sousa, una ética de la risa, basada en el sentido común, defendería lo siguiente: “Ríe de lo que es divertido, no te rías de chistes verdes, no te rías de los lisiados (a menos que tú seas uno de ellos), y *muestra respeto*. Mostrar respeto significa no reírse, desternillarse, descuajaringarse, troncharse, o incluso mofarse cuando es demasiado triste, cuando sería descortés hacerlo, cuando ofendería una memoria sagrada, y cuando podría ser tomado como un insulto a la madre, al país o a la religión” (De Sousa, 1987, 228).

Pero unos preceptos no constituyen una ética. El autor se pregunta si puede algo llamarse propiamente una “ética de la risa”, y responde que sí, en la medida en que la risa es un reflejo del carácter de una persona.

Hay casos en los que podemos decir: “Si tú eres capaz de reír de algo como eso, tú debes ser insensible, grosero o cruel”.

Para un autor kantiano lo importante sería la intención de la risa. Pero el hecho de que la risa surja casi sin darnos cuenta, como un rasgo de nuestro carácter, como algo natural integrado en nuestra personalidad, hace inapropiado que podamos referirnos a las intenciones del reír. No reímos con una intención, sino que reímos como consecuencia de nuestro carácter. Dicho carácter puede ser evaluado éticamente.

Según De Sousa, si podemos preguntar “¿qué intentabas alcanzar riendo?” es que no hubo una risa genuina. La risa genuina no tiene una intencionalidad, se ríe de lo que nos causa gracia, de lo que nos resulta cómico. Y dependerá de cuál sea nuestro carácter el que la risa surja o no. Entonces reír es síntoma de algo. Muestra cuáles son los rasgos de nuestra personalidad, de nuestro carácter.

De Sousa se centra en investigar un tipo de risa que es susceptible de condena moral: la risa maliciosa, esa risa que se dirige especialmente contra nuestros enemigos y presupone que los que ríen comparten nuestra misma animadversión hacia ellos.

Aquí la clave es indagar si esa risa hacia los supuestos “enemigos”, está justificada o si, en realidad, es injusta.

Cuando uno cuenta un chiste sexista o racista, los “enemigos” son las mujeres o las personas de otras razas, y se presupone que el que escucha y ríe del chiste comparte esas mismas actitudes hacia esos colectivos. Y lo interesante para De Sousa es que no podemos encontrar algo divertido solo imaginando que compartimos las actitudes presupuestas, debemos compartirlas internamente. Este autor afirma que no se puede pensar con valores éticamente incorrectos si no se tienen.

De Sousa afirma que reír de un chiste malicioso revela que se comparten las mismas actitudes, pues “*las actitudes son creencias que uno no puede adoptar hipotéticamente*” (De Sousa, 1987, 241).

Pero esas creencias pueden ser éticamente incorrectas. Si la risa está equivocada es porque el compromiso emocional está equivocado. “Lo ‘no ético’ (...) implica una *valoración equivocada de la realidad*” (De Sousa, 1987, 244). Así pues, “la risa está equivocada cuando está basada en el engaño del yo o de otros” (De Sousa, 1987, 244).

Podríamos decir que donde la actitud presupuesta por un chiste es moralmente cuestionable, entonces contar el chiste o reír de él es también moralmente cuestionable.

## 7. ¿En qué consiste el humor ético?

Varios autores han hecho propuestas que nos pueden ayudar a definir en qué consiste el humor ético. Un autor clásico destacado en esa línea es, sin duda, Aristóteles. Al igual que Platón, Aristóteles piensa que la risa es esencialmente burlona y que al reírnos de alguien estamos considerando a esa persona en algún sentido inferior a nosotros. Así, en la *Poética* escribe: “La comedia, como hemos dicho, es una imitación de la gente que es peor que la media” (Aristóteles, 1992, V, 1449a). Pero Aristóteles no piensa que haya que suprimir la risa en general, pues en la vida hay también momentos de descanso en los que es posible la distracción con bromas. El ideal moral es evitar los extremos, por un lado, de la persona ruda, que carece de sentido del humor y, por otro, del bufón que hace cualquier cosa por reírse o por obtener la risa de otros. El humor debe ser acertado y con tacto. Actúa con tacto el que hace un tipo de burlas que soportaría también si alguien se las hiciera a él, es decir, el que actúa como si siguiera una ley que se pudiera aplicar también a sí mismo. Aristóteles lo expresa así en la *Ética a Nicómaco*: “El que es gracioso y libre se comportará como si él mismo fuera su propia ley. Tal es el término medio ya sea llamado hombre de tacto o ingenioso” (Aristóteles, 2002<sup>a</sup>, IV, 8, 1128a).

Así pues, saber reír -es decir, reír con sabiduría ética- consistiría en *reír por los motivos correctos, en el momento oportuno y en el grado adecuado*.

Pero, sigamos caminando con Apel más allá de Apel, y preguntémonos si el humor ético juega algún papel en el proceso argumentativo que busca la verdad y la justicia.

## 8. ¿Es necesario el humor ético para que aflore la verdad y la justicia en el discurso argumentativo?

Una interesante y completa respuesta a esta pregunta la encontramos en Anthony Ashley Cooper, tercer conde de Shaftesbury, quien trata principalmente del humor en su libro *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, de 1711 (Shaftesbury, 1995). Allí

recomienda practicar la *justa chanza*, la cual recoge el *sentido común* y ríe de aquello que se aparta de la belleza, la verdad o la honradez. Este tipo de chanza surge en ausencia de coacción. Y el mismo hecho de que se pretenda impedir la chanza es ya un indicador para cuestionar la justicia de lo que de allí surja: “Lo que solo puede mostrarse a *una cierta* luz, es cuestionable. Hay que suponer que la verdad puede soportar *todas* las luces; y *una* de esas principales luces o medios naturales a cuya luz hay que ver las cosas para verificar un reconocimiento completo, es el *ridículo*, o sea, ese modo de prueba mediante el cual discernimos cuanto en un asunto está expuesto a una justa chanza” (Ibid., 132-133). La justa chanza se convierte para este autor en un criterio para ir mejorando nuestras propuestas.

Shaftesbury reconoce que definir en qué consiste la *justa chanza* es un asunto difícil, pero lo que sí señala es que la chanza tiene un gran poder para el ejercicio de la crítica. De hecho, aquellos mismos que se oponen a ella, cometen a menudo la contradicción de rechazarla riendo: “Conocí algunos de esos graves caballeros que intentaban corregir a un autor que defendía el uso de la chanza, los cuales al mismo tiempo hacían uso de la misma arma en toda ocasión” (Ibid., 136).

Shaftesbury considera *necesario el buen humor para que surja la verdad en el transcurso de un diálogo argumentativo*, porque el buen humor es el que permite que nadie se ofenda cuando es cuestionado. Si argumentamos con buen humor, entonces amaremos la argumentación y lo que, a través de ella, descubramos.

Nos dice que solamente *el hábito de razonar* puede hacer al *razonador*. Y nunca se invita mejor a los hombres a que adquieran un hábito que cuando encuentran placer en el mismo. La libertad de chanza, la libertad de cuestionar con lenguaje decente lo que sea, el permiso de desembrollar o refutar cualquier argumento sin ofensa de aquel a quien se arguye, son las condiciones únicas que pueden hacer agradables de algún modo esas conversaciones especulativas” (Ibid., 140).

Las conferencias en las que una persona está hablando sola durante mucho tiempo, al no tener interacción con el público, nos alejan de la verdad. “En asuntos de la razón, se consigue más en uno o dos minutos de preguntas y réplicas que con un discurso continuado de horas enteras” (Ibid., 140).

Un diálogo argumentativo es un combate cuerpo a cuerpo, pero una conferencia magistral es un mero floreo, un dar *golpes al aire*. Por tanto, “el que se nos trabe y maniate en las conferencias, el que se nos reduzca a escuchar a oradores sobre ciertas materias, tiene que producirnos por necesidad disgusto y tiene que volver las materias, así manejadas, tan desagradables como a sus manejadores.” (Ibid., 141).

Asegura que: “Los hombres prefieren razonar sobre bagatelas, de las que pueden razonar con libertad y sin imposiciones de la autoridad, antes que sobre las materias más útiles y mejores del mundo acerca de las cuales se les mantiene sometidos a la restricción y al miedo” (Ibid., 141).

Lo importante es potenciar y facilitar la participación en diálogos argumentativos. Así, los *libres espíritus naturales de los hombres ingeniosos*, si se les encarcela y controla, encontrarán otros modos de moverse para aligerarse de su *coacción*; y sea en clave burlesca o clave de bufonada, disfrutarán de desfogarse y de desquitarse de quienes les *coaccionan*, sea como fuere. “Si a los hombres se les prohíbe que expresen sus opiniones seriamente sobre ciertas materias, tendrán que expresarlas irónicamente” (Ibid., 142).

Nos recuerda que los antiguos hacían filosofía en modo de diálogo y de libre debate. El ingenio y el humor eran habituales en los discursos reales, y eso era adecuado, porque sin ingenio y humor resulta difícil que la *razón* tenga sus pruebas o sea distinguida.

Gorgias Leontino defendía lo siguiente: “El humor es la única prueba de seriedad; y la seriedad, del humor. Pues un asunto que no aguanta la chanza no es de fiar, y una broma que no aguanta un examen serio es, sin ningún género de duda, de falso ingenio” (Aristóteles, 2002b, III, 18).

El argumento de Shaftesbury es el siguiente: Si los discursos racionales (en especial los de especulación profunda) han perdido crédito y cayeron en desgracia a causa de su *formalismo*; entonces mayor razón habrá para permitir el estilo del *humor* y la *jovialidad*. Llegaremos a *razonar mejor* si razonamos agradablemente y a nuestras anchas, reanudando o abandonando esas materias a placer.

También precisa: “Hay una gran diferencia entre ver cómo provocar la risa sobre cualquier cosa y ver qué hay justamente de ridículo en todas las cosas. Pues nada hay de ridículo sino lo deforme, ni hay nada a salvo de *chanza* sino lo que es hermoso y ajustado.” (Ibid., 190-191).

Me parece extraordinario este pensamiento de Shaftesbury, según el cual el humor es necesario para que surja la verdad en el diálogo argumentativo, pues supone una interesante complementación a la ética del discurso de Karl-Otto Apel.

Personalmente defiendo que en los *diálogos argumentativos con los afectados por un problema no puede surgir la justicia si no hay espacio para el buen humor*, es decir, si no se consigue crear un entorno de *diálogo en el que*, entre otras cosas, *nadie se sienta ofendido cuando sus pretensiones de validez son cuestionadas*.

También me parece muy interesante otra aportación de Shaftesbury que nos conecta nuevamente con la ética del discurso del Apel, pero, en esta ocasión, con su base más firme desde la cual se construye su edificio: la *contradicción performativa*. Esta contradicción se produce entre lo que el hablante afirma y lo que presupone cuando realiza dicha afirmación.

Tomando como referencia el fenómeno del humor, ahora podemos decir que *quien pretenda burlarse de aquellos que defendemos que el humor tiene un lugar relevante en la argumentación sobre cuestiones de justicia, estará cometiendo “contradicción performativa”*, pues estará haciendo uso del recurso esencial humano -el humor- en el momento mismo de afirmar su irrelevancia.

## 9. ¿Cómo se presentan y se resuelven las pretensiones de validez en el discurso humorístico?

### 9.1. El desafío de buscar la incongruencia

Para comprender el alcance del humor en los discursos argumentativos, hemos de adentrarnos necesariamente en las investigaciones lingüísticas sobre el humor (Ruiz Gurillo, 2012), las cuales, en general, coinciden en afirmar que la *incongruencia* es la condición esencial para el humor verbal (Perlmutter, 2002, 157). La lingüística, por tanto, se posiciona del lado de la teoría del humor como incongruencia. Esta dimensión del humor me parece un desafío para la racionalidad ético-discursiva, que busca el consenso argumentativo en

condiciones de igualdad. ¿Es posible el acuerdo argumentativo cuando el hablante quiere que nuestro esfuerzo mental se concentre en una línea de expectativas que realmente quedarán frustradas al final? ¿Puede haber consenso argumentativo cuando una persona cuenta un chiste o una historia cómica y la otra solamente ríe? Yo defiendo que en el discurso humorístico se elevan pretensiones de justicia muy poderosas socialmente, ¿qué clase de discurso es entonces el discurso humorístico? ¿Cómo se presentan y, en su caso, cómo se resuelven sus pretensiones de validez? Para responder a estas preguntas profundizaré antes en las teorías lingüísticas sobre el humor.

### *9.2. Un texto humorístico se compone de dos guiones que se oponen entre sí*

En 1985, V. Raskin propone su *Teoría Semántica del Humor basada en guiones* (*Script-based Semantic Theory of Humor*) (en adelante TSHG), que se apoya en la noción de “guión”.

Un guión es un racimo de información (Raskin, 2008, 7) y para que un texto se caracterice como humorístico, por ejemplo como un chiste, ha de cumplir dos condiciones (Raskin, 1985, 99): En primer lugar, el texto ha de ser compatible, total o parcialmente, con dos guiones diferentes. En segundo lugar, los dos guiones se han de oponer entre sí como en una relación antonímica y se deben superponer total o parcialmente en ese texto.

Por lo tanto, el humor consistiría en la *incongruencia entre los dos guiones*. Pero esta teoría ha sido posteriormente revisada.

### *9.3. El humor también se produce cuando se manipula uno de los dos guiones, o cuando interactúan más de dos guiones*

Un elemento difícil de sistematizar es el del mecanismo lógico que explica la oposición de guiones y su resolución. Attardo, Hempelmann y Di Maio (2002) distinguen dos tipos de mecanismos que nos permiten resolver la oposición entre los dos guiones:

1. Mecanismos basados en relaciones sintagmáticas: quiasmo, yuxtaposición, paralelismo.
2. Mecanismos basados en razonamientos: analogías, exageraciones, los que se apoyan en falsas premisas.

En todo caso, la oposición de guiones como única forma de entender el humor ha sido criticada por autores como Brock y Morreall: Brock (2004) piensa que hay que considerar la manipulación dentro de uno de los guiones, la interacción de más de dos guiones, y la colisión de guiones desde diferentes planos. Morreall (2004) piensa que la teoría de los guiones no explica todos los tipos de humor verbal.

Esta teoría ha sido mejorada posteriormente añadiendo nuevos elementos para la comprensión del humor.

9.4. *En el humor, la oposición de guiones tiene que ser divertida, y hay que entender, además, el mecanismo lógico, la situación, la meta que se persigue, las estrategias narrativas y su lenguaje*

La TSHG fue mejorada al proponer Raskin, junto a Salvatore Attardo, la *Teoría general del humor verbal (General Theory of Verbal Humor)* (en adelante, TGHV) (Attardo y Raskin, 1991). Dicha propuesta sigue siendo el punto de referencia de las investigaciones lingüísticas sobre el humor.

La teoría se ha ido desarrollando y complementando para aplicarse a diversos registros y situaciones diferentes (Attardo, 1994 y 2001a).

Si la TSHG es una teoría semántica, la TGHV es una teoría lingüística más amplia. A diferencia de la primera, ésta se apoya en seis recursos para conocer si un texto es humorístico (Attardo, 2001a, 22-27 y 2008, 108). Estos recursos son los siguientes:

1. La *oposición de guiones*, base de la TSHG.
2. El *mecanismo lógico*. Es el mecanismo por medio del cual la oposición de guiones resulta divertida. Existen varios tipos, como la yuxtaposición, la falsa analogía o el quiasmo.
3. La *situación*, imprescindible para entender los textos humorísticos y sus inferencias.
4. La *meta*, o el objetivo de la burla del chiste o texto humorístico. Se incluyen aquí los estereotipos de grupo o individuales. Este recurso es opcional, porque algunas formas de humor no tienen como objetivo ridiculizar a alguien en particular.
5. Las *estrategias narrativas*, esto es, el género del chiste o del texto humorístico.
6. El *lenguaje*, es decir, las elecciones léxicas, sintácticas, fónicas, etc.

Este modelo funciona bien en textos cortos, como los chistes, pero también en textos más largos.

Aunque la TGHV es la teoría de referencia en la actualidad para las investigaciones lingüísticas sobre el humor, tampoco está exenta de críticas. Ritchie (2004) considera que al menos cuatro de los seis recursos de conocimiento de la TGHV no son exclusivos del humor: la situación, la meta, las estrategias narrativas y el lenguaje.

9.5. *El humor puede abordarse como competencia o como actuación*

Attardo (2001b, 167) entiende que hay dos maneras de abordar el humor:

1. Como *competencia*: Es la capacidad de un hablante de procesar semánticamente un texto dado y localizar un juego de relaciones entre sus componentes, tales que identificarían al texto (o parte de él) como humorístico en una situación ideal.
2. Como *actuación*: El encuentro real de dos hablantes (no necesariamente físicamente co-presentes), en un lugar y tiempo real dado, es decir, en un contexto dado.

Así,

1. El *humor como competencia* propuesto por Attardo supone la capacidad de los hablantes para hacer y comprender el humor, tanto sus aspectos *semánticos* como *pragmáticos*.
2. El *humor como actuación* se refiere a los aspectos sociales de su empleo (dominio social, afiliación a un grupo, cortesía, persuasión, etc.) o las reacciones interaccionales que causa (risa, sonrisa, juego).

9.6. *La comprensión del texto humorístico depende de las experiencias compartidas con el autor del texto*

Brône, Feyaerts y Veale (2006), muestran cómo nuestra experiencia está estructurada por mecanismos cognitivos, que se concretan en cuatro aspectos:

1. El éxito de los chistes o el humor en interacción depende de la activación del conocimiento experiencial (cultural, social, etc.) que comparten hablante y oyente en un espacio discursivo concreto.
2. En los textos humorísticos el oyente decide cuál es el significado cognitivamente más sobresaliente que puede presentar una palabra o expresión.
3. Dado que la estructura semántica también se construye en el discurso, los chistes y otros textos humorísticos violan las expectativas.
4. De acuerdo con la idea de que el prototipo es la estructura más importante de la organización semántico-conceptual, los efectos humorísticos tienden a generarse por medio de la explotación de las categorías prototípicas a lo largo de todo el espacio discursivo, categorías no solo semánticas, sino también pragmáticas, es decir, basadas en el uso habitual de dichas categorías por parte del hablante y del oyente.

9.7. *La comprensión del texto humorístico depende de que experimentemos el choque entre aquello que nosotros considerábamos relevante en el texto y lo que posteriormente entendamos que es verdaderamente relevante para el hablante*

Carmen Curcó, M<sup>a</sup> Ángeles Torres Sánchez y Francisco Yus defienden el *principio de relevancia* y la búsqueda de relevancia óptima como el motor que permite la comprensión del humor, frente a la propuesta general de la incongruencia-resolución.

Para Curcó (1995) la clave de la interpretación humorística reside, por un lado, en la interacción que se produce entre la percepción y la manipulación de la incongruencia y, por otro lado, en la búsqueda de relevancia.

Curcó (1996) considera que la percepción de la incongruencia no es una fuente del humor *per se*.

Para Yus (2003) el humorista construye sus chistes pensando que el oyente los interpretará en dos fases:

1. Primera: El oyente selecciona una interpretación accesible y acorde con el principio de relevancia, interpretación que más tarde rechazará.

2. Segunda: Se invalida la interpretación anterior y se sustituye por una más cercana a la intención real del hablante.

Leonor Ruiz Gurillo (2012) ha señalado otros elementos a tener en cuenta para comprender el texto humorístico, que no podemos detallar aquí.

## Conclusiones

Tras caminar con Apel más allá de Apel, considero que podemos extraer las siguientes conclusiones en torno al hecho de la argumentación y el humor desde la ética del discurso:

1. *Las personas son seres capaces de realizar o entender comunicaciones lingüísticas humorísticas*

Es difícil imaginar que pueda tener un sentido adecuado de la justicia y, en consecuencia, completa responsabilidad moral, quien no es capaz de entender ninguna comunicación lingüística humorística y que, por lo tanto, sea incapaz de reír como consecuencia del humor. En todo caso, si existiera alguien así, creo no podría ser considerada una persona suficientemente autónoma, si definimos persona en sentido apeliano como “ser capaz de comunicación lingüística”, en la medida en que no podría comprender los mensajes que pretenden construir un mundo más justo propios de las comunicaciones humorísticas.

2. *Las comunicaciones humorísticas humanas tienen una doble estructura proposicional y performativa*

Las comunicaciones humorísticas humanas contienen un mensaje sobre una multitud de aspectos de la vida, incluyendo muy a menudo cuestiones sobre lo correcto y lo incorrecto, lo bueno y lo malo, y hacen algo específico con ese mensaje, concretamente, detectar sus contradicciones.

3. *Las comunicaciones humorísticas elevan pretensiones de validez, aunque en muchos casos son solo aparentes o se encuentran en un segundo guión*

Durante las comunicaciones humorísticas los hablantes elevan las cuatro pretensiones de validez del habla, o bien de manera efectiva, o bien “como si” lo hicieran:

- a) *Inteligibilidad.* Las comunicaciones humorísticas han de poder entenderse. Si se componen de dos o más guiones han de poder entenderse todos ellos y su relación entre sí. Solamente en algunos tipos de humor, como el humor absurdo, el hablante se expresa de manera ininteligible “como si” se entendiera lo que dice, y el que no se entienda es, finalmente, la causa de la risa buscada.
- b) *Verdad.* Normalmente todo el contenido de las comunicaciones humorísticas (por ejemplo, los chistes o los monólogos) es falso, aunque en ocasiones es verdadero (como cuando se cuenta una anécdota real), y otras veces se distorsiona la realidad

intencionalmente (como cuando se ridiculiza la actuación de un político incluyendo elementos que el público sabe que ocurrieron realmente con otros que se sabe que son falsos). Pero, en todos los casos, se cuentan “como si” el contenido de las historias fuera real, para que la comunicación pueda tener su efecto humorístico. En el humor ético siempre hay un trasfondo de verdad en lo que se dice, al menos sobre la existencia real de las injusticias criticadas, que los que ríen son capaces de captar.

- c) *Corrección normativa*. En las comunicaciones humorísticas propias de lo que yo llamo el “humor ético”, se muestra en qué consistiría un modo más correcto de actuar o una sociedad mejor. Por ejemplo, si en un programa de televisión humorístico se ridiculiza a un dictador, el mensaje del guión oculto es que debemos rechazar esa forma de gobierno. El efecto humorístico se consigue entonces al contrastar dos o más guiones en los que -normalmente en el guión oculto-, se percibe cómo deberíamos actuar.
- d) *Veracidad*. Al igual que ocurre con las otras pretensiones de validez, en las comunicaciones humorísticas el hablante se expresará como si creyera completamente en lo que dice, tanto si ocurrió realmente como si no, para que su comunicación tenga fuerza humorística. Cuando su comunicación humorística tenga pretensión de corrección normativa, normalmente hablará como si la idea de justicia que defiende fuera la contraria de aquella que realmente está defendiendo (por la inclusión del segundo guión), precisamente también para darle fuerza humorística a su discurso.

#### 4. *Las comunicaciones humorísticas sobre la justicia elevan, a su vez, pretensiones de certeza*

Como hemos visto, las comunicaciones humorísticas elevan pretensiones de corrección normativa cuya importancia conviene comprender para la construcción de una sociedad más ética.

Y defendiendo que en las comunicaciones humorísticas sobre la justicia encontramos también enunciados filosóficos que elevan pretensiones de certeza que conviene detectar y destacar. Así, una comunicación humorística que presenta una *autocontradicción performativa* es aquella que se burla de quienes, como es mi caso, defendemos las pretensiones normativas del humor.

No es posible hacer bromas ni reír de quien defiende que el humor contiene una idea de justicia sin cometer autocontradicción performativa que podemos explicitar del siguiente modo: “Expreso, mediante mis bromas y mi risa y, por tanto, manifestando mediante una comunicación humorística mi idea de lo correcto y lo incorrecto, que las comunicaciones humorísticas no contienen una idea sobre lo correcto y lo incorrecto”.

Alguien podría entonces cambiar su estrategia y pretender criticar la dimensión normativa de las comunicaciones humorísticas mediante un discurso serio. Pero eso solo podría hacerlo desde el desconocimiento del guión oculto en el humor. En ese caso, se le podrían explicar los mensajes serios situados en el guión oculto que contienen las comunicaciones humorísticas que elevan pretensiones de corrección normativa. Una vez explicados esos mensajes, cometería contradicción performativa si afirmara que las pretensiones de validez no han de ser resueltas, pues, a la vez, estaría elevando una pretensión de validez a resolver.

El discurso humorístico sobre la justicia es, por lo tanto, irrefutable racionalmente.

5. *Las comunicaciones humorísticas consiguen un rápido consenso no argumentado en forma de risa*

Las pretensiones de validez elevadas por las comunicaciones humorísticas pueden argumentarse y consensuarse discursivamente, pero lo interesante de las comunicaciones humorísticas es que consiguen un rápido consenso no argumentado explícitamente en la medida en que provocan la risa. En esos casos, el proceso argumentativo ocurre de manera instantánea aceptando o rechazando las pretensiones de validez del guión oculto mediante la risa.

Una de las peculiaridades de la racionalidad ético-discursiva propia del humor es que sitúa el consenso entre el hablante y el oyente sobre cuestiones de justicia de modo inmediato, simplemente en cuanto el oyente ríe, porque su risa expresa directamente su posición sobre el tema tratado. Por supuesto, esa risa del oyente puede posteriormente ser meditada, argumentada y, en su caso, reforzada o cuestionada, pero es capaz de poner sobre la mesa la idea más inmediata que tenemos sobre lo correcto y lo incorrecto, una inmediatez que la ética del humor es capaz de captar. Por sus peculiaridades, considero que esta racionalidad necesita también un nombre específico, por eso la llamo *la racionalidad comunicativa como racionalidad ético-discursiva del humor*.

6. *Disponemos de recursos para determinar la dimensión ética de un texto humorístico*

El estudio de la bibliografía actualizada sobre la lingüística del humor me ha permitido concluir que la *Teoría General del Humor Verbal*, de Raskin y Attardo, sigue siendo el punto de referencia de las investigaciones lingüísticas sobre el humor, aunque ha sufrido importantes complementaciones y revisiones que he intentado reflejar.

Ahora diré que, para poder hablar de “humor ético”, es necesario poder determinar primero cuándo una comunicación es humorística. La TGHV nos presenta varios recursos para determinarlo. Al analizar la pretensión de corrección normativa de un texto humorístico, nos resultará especialmente importante estudiar los siguientes recursos:

1. La *oposición de guiones*: para distinguir cuál de ellos contiene la posición normativa del autor.
2. La *situación*: para comprender en qué medida las inferencias normativas del autor pueden extraerse de dicha situación.
3. La *meta*: que puede ser, por ejemplo, burlarse de un grupo estereotipado, y entonces la ética del humor rechazará ese tipo de humor; o criticar vicios sociales, y entonces, la ética del humor aplaudirá esa tarea.

7. *Tenemos una gran disposición a aceptar la idea de justicia que nos revela nuestra risa*

Nuestros argumentos son desmontados uno tras otro cada vez que se nos hace reír, nuestras ideas superficiales sobre las costumbres y los valores sociales se desmoronan para conectar con nuestro yo más profundo. El recurso a las categorías prototípicas, la selección de una interpretación accesible de acuerdo al principio de relevancia, y todo el esfuerzo intelectual para organizar nuestra comprensión del discurso humorístico, está orientado a

reír de nuestras falsas expectativas y de nuestras incoherencias. Cuando la risa es ética, no se percibe habitualmente como una derrota, sino como un agradable encuentro con uno mismo y con la justicia.

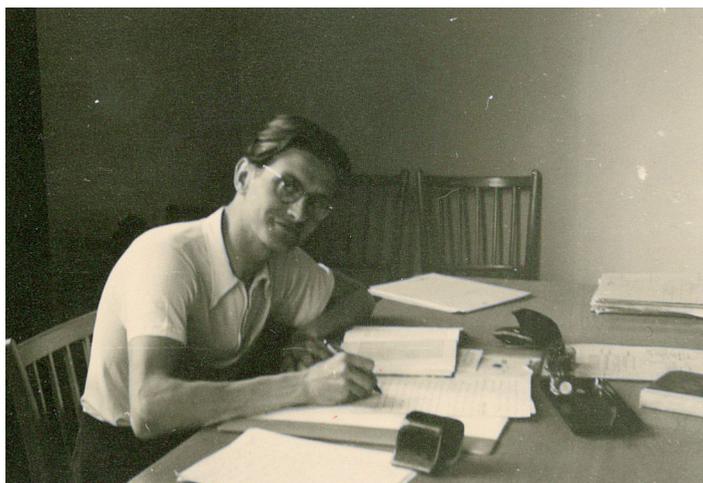
La ética del humor, por tanto, tiene un potencial de transformación social no accesible a la mera ética del discurso, en la medida en que tiene más probabilidad de generar adhesión social, especialmente cuando se tratan temas donde existen grupos tradicionalmente enfrentados que no estén dispuestos a aceptar una derrota argumentativa, o personas que no deseen argumentar, a las que, en todo caso, se les podrá hacer reír.

## Bibliografía

- APEL, K.-O. (1973), *Transformation der Philosophie*, vol. 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main. (Hay trad. cast. en *La transformación de la filosofía*, vol. 2, Taurus, Madrid, 1985).
- APEL, K.-O. (1986), “Die Logos-Auszeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Tragweite der Sprechakttheorie”, en H.-G. Bosshardt (ed.), *Perspectiven auf Sprache*, de Gruyter, Berlín.
- APEL, K.-O. (1994), Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen. Versuch einer transzendental-pragmatischen Rekonstruktion des Unterschiedes zwischen Verstand und Vernunft”, en Axel Wüsthube (ed.), *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Königshausen and Neumann, Wurtzburgo.
- APEL, K.-O. (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendental-pragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- ARISTÓTELES (1992), *Poética*, Gredos, Madrid.
- ARISTÓTELES (2002a), *Ética a Nicómaco*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid.
- ARISTÓTELES (2002b), *Retórica*, Gredos, Madrid.
- ATTARDO, S. y V. Raskin (1991), “Script theory revis(it)ed: Joke similarity and joke representation model”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 4, nos. 3-4, pp. 293-347.
- ATTARDO, S. (1994), *Linguistic Theories of Humor*, Mouton de Gruyter, Nueva York.
- ATTARDO, S. (2001a), *Humorous Texts. A Semantic and Pragmatic Analysis*, Mouton de Gruyter, Nueva York.
- ATTARDO, S. (2001b), “Humor and Irony in Interaction: From Mode Adoption to Failure of Detection”, en L. Anolli, R. Ciceri y G. Riva (eds.): *Say not Say. New perspectives on miscommunication*, IOS Press, Amsterdam, pp. 165-185.
- ATTARDO, S., Ch. F. Hempelmann y S. Di Maio (2002), “Script oppositions and logical mechanisms: Modelling incongruities and their resolutions”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 15, n° 1, pp. 3-46.
- ATTARDO, S. (2008), “A primer for the linguistics of humor”, en V. Raskin (ed.), *The Primer of Humor Research*, Mouton de Gruyter, Nueva York, pp. 101-155.
- BERGSON, H. (2008), *La risa. Ensayo sobre la significación de lo cómico*, Alianza, Madrid.
- BROCK, A. (2004b), “Analyzing scripts in humorous communication”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 17, n° 4, pp. 353-360.
- BRÔNE, G., K. Feyaerts y T. Veale (2006), “Introduction: Cognitive linguistics approaches to humor”, *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 19, n° 3, pp. 203-228.

- CONILL, J. (2006), *Ética hermenéutica*, Tecnos, Madrid.
- CONILL, J. (2019), *Intimidación corporal y persona humana. De Nietzsche a Ortega y Zubiri*, Tecnos, Madrid.
- CORTINA, A. (1988), *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Sígueme, Salamanca.
- CORTINA, A. (2007), *Ética de la razón cordial*, Nobel, Oviedo.
- CORTINA, A. (2010), *Justicia cordial*, Trotta, Madrid.
- CURCÓ, C. (1995), "Some observations on the pragmatics of humorous interpretations. A relevance-theoretic approach", *UCL Working Papers in Linguistics*, 7, pp. 27-47.
- CURCÓ, C. (1996), "The implicit expression of attitudes, mutual manifestness and verbal humour", *UCL Working Papers in Linguistics*, 8, pp. 89-99.
- DE SOUSA, R. (1987), "When Is It Wrong to Laugh?", en John Morreall (ed.), *The Philosophy of Laughter and Humor*, State University of New York Press, Albany-NY.
- FREUD, S. (1992), "El humor", en *Obras completas. Volumen 21 (1927-31). El porvenir de una ilusión, El malestar en la cultura y otras obras*, Amorrortu, Buenos Aires, pp. 153-162. Publicación original en 1927.
- FREUD, S. (2012), *El chiste y su relación con lo inconsciente*, Alianza, Madrid. Publicación original en 1905.
- HABERMAS, J. (1983), "Diskursethik-Notizen zu einem Begründungsprogramm", *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Frankfurt am Main. Hay trad. cast. en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985, 2ª ed. 1991.
- HOBBS, T. (1992), *Leviatán. O la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, Parte I, cap. 6.
- HÖFFDING, H. (2007), *Humor als Lebensgefühl (Der grosse Humor). Eine psychologische Studie*, Dr. Müller e. K. und Lizenzgeber, Saarbrücken.
- KANT, I. (2011), *Crítica del juicio*, Tecnos, Madrid.
- KIERKEGAARD, S. (2010), *Post scriptum no científico y definitivo a "migajas filosóficas"*, Sígueme, Salamanca.
- LIPPS, Th. (2013), *Komik und Humor. Eine Psychologische-Ästhetische Untersuchung*, Tredition, Hamburgo. Publicación original en 1898.
- LYOTARD, J.-F. (1989), *La condición postmoderna*, Cátedra, Madrid.
- MARTIN, R. A. (2008), *La psicología del humor. Un enfoque integrador*, Orión, Madrid. Trad. del original en *The Psychology of Humor: An Integrative Approach*, Amsterdam: Elsevier, 2007.
- MORREALL, J. (2004), "Verbal humor without switching scripts and without non-bona fide communication", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 17, n° 4, pp. 393-400.
- NIETZSCHE, F. (1985), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.
- PERLMUTTER, D. D. (2002), "On incongruities and logical inconsistencies in humor: *The delicate balance*", *Humor. International Journal of Humor Research*, vol. 15, n° 2, pp. 155-168.
- PLATÓN (1992), *Diálogos IV: República*, Gredos, Madrid.
- PLATÓN (2002), "Filebo", en *Diálogos VI: Filebo. Timeo. Critias*, Gredos, Madrid.

- RASKIN, V. (1985), *Semantic Mechanisms of Humor*, Dordrecht, Reidel.
- RASKIN, V. (ed.) (2008), *The Primer of Humor Research*, Mouton de Gruyter, Nueva York.
- REESE-SCHÄFER, W. (1990), *Karl-Otto Apel zur Einführung*, Junius, Hamburgo.
- RITCHIE, G. D. (2004), *The Linguistic Analysis of Jokes*, Routledge, Londres.
- RUIZ GURILLO, L. (2012), *La lingüística del humor en español*, Arco/libros, Madrid.
- SHAFTESBURY, A. A. C., tercer conde de (1995), *Sensus communis. Ensayo sobre la libertad de ingenio y humor*, Pre-textos, Valencia. Obra publicada originalmente en 1711.
- SIURANA, J.C. (2013), “Los rasgos de la ética del humor. Una propuesta a partir de autores contemporáneos”, *Veritas*, n° 29 (septiembre), pp. 9-13.
- SIURANA, J.C. (2015), *Ética del humor. Fundamentos y aplicaciones de una nueva teoría ética*, Plaza y Valdés, Madrid.
- TOMÁS DE AQUINO (2005), *Suma de Teología IV, Parte II-II (b)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- YUS, F. (2003), “Humor and the search for relevance”, *Journal of Pragmatics*, 35, pp. 1295-1331.





## Origen y significado de la noción de consenso en el pensamiento de K.-O. Apel

### Origin and Meaning of the Notion of Consensus in the K.-O. Apel' Thought

NORBERTO SMILG VIDAL\*

**Resumen:** En este trabajo se reconstruye la idea de consenso en la filosofía de K. O. Apel. Partiendo del origen de este concepto en Ch. S. Peirce, fundador del pragmatismo americano, se muestra su papel de puente entre cuestiones filosóficas de tipo teórico y práctico. Esta es una de las razones por las que la idea de “consenso” ocupa un lugar central en el pensamiento del filósofo alemán.

**Palabras Clave:** consenso, pragmatismo, realismo crítico del sentido, conocimiento, lenguaje.

**Abstract:** This paper reconstructs the idea of “consensus” in K.-O. Apel’s philosophy. Starting from the origin of this concept in Ch. S. Peirce, founder of American pragmatism, his role as bridge between theoretical and practical philosophical questions is shown. This is one of the reasons why the idea of “consensus” occurs a central place in the thinking of the German philosopher.

**Key Words:** consensus, pragmatism, critical realism of meaning, knowledge, language.

#### 1. Introducción

El concepto de “consenso” aparece con bastante asiduidad en muchos y muy diferentes ámbitos, sin que esté claro cuál es su significado en cada caso concreto. En la vida cotidiana, en los discursos y decisiones de los políticos, en la aceptación o rechazo de explicaciones y teorías científicas, en los diagnósticos médicos, medioambientales, jurídicos y técnicos en general se apela con frecuencia al “consenso” entre las personas implicadas en cada ámbito como forma de reforzar el argumento que se presenta o el dictamen que emite. Así, por ejemplo, se habla de “consenso” en la formación de “mayorías” (en diversos grados) o de “unanimidad”, pero también se producen “consensos” cuando se llega a un pacto (de

---

Recibido: 31/05/2019. Aceptado: 21/09/2019.

\* Catedrático de Filosofía en el IES “Miguel Espinosa” de Murcia ([norberto.smilg@murciaeduca.es](mailto:norberto.smilg@murciaeduca.es)). Dedicó su tesis doctoral al estudio de “La teoría de la verdad de K.-O. Apel” (Comares, 2000). Ha traducido varios textos de Apel al castellano y ha publicado diversos trabajos sobre la relación de este autor con M. Heidegger, H. G. Gadamer y J. Habermas (*Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, Granada, Comares 2017; *Pensando con Kant pero más allá de Kant. La recepción del pensamiento kantiano por K.-O. Apel*, en prensa). También se ha interesado por la relación entre pensamiento, verdad y lenguaje, especialmente en la Ilustración alemana (Hamann, Humboldt, Herder).

no agresión, económico, etc.) o cuando se firma un contrato (de prestación de servicios, de alquiler, etc.). [Becker, 1987, 391 ss.]. La reflexión filosófica no puede ser ajena a esta circunstancia, por cuanto, además, también se recurre al concepto de “consenso” en el debate académico entre los filósofos.

K.-O. Apel, uno de los filósofos más importantes desde el último tercio del siglo XX hasta la actualidad, ha colocado el concepto de “consenso” en un lugar central de su polifacético pensamiento. Aborda la mayoría de los temas fundamentales que han formado parte de la tradición filosófica y tiene en cuenta las principales corrientes del pensamiento contemporáneo. Y lo hace defendiendo siempre una perspectiva humanista, usando el diálogo como método de resolución de conflictos, entendiendo la razón como instancia al servicio de la humanidad y promocionando la búsqueda de la verdad y de la justicia como deberes, pero también como derechos, que personas y grupos humanos tienen que dinamizar. En resumen, Apel se mueve con la misma soltura y profundidad tanto en cuestiones de filosofía teórica como en asuntos relacionados con la razón práctica y en los dos ámbitos el concepto de “consenso” tiene un papel relevante en su pensamiento. Así, en el campo teórico, la comprensión de la verdad tiene uno de sus centros de gravedad en el consenso acerca de lo que se considera verdadero, mientras que en el terreno de la filosofía práctica es fundamental alcanzar consensos acerca de la corrección de las normas (tanto morales como políticas) para que quede fundamentada su validez.

En este contexto, el estudio del origen de la idea de consenso tiene que aclarar que la búsqueda de la verdad y de las normas y leyes justas es una tarea que no se puede realizar individualmente sino colectiva y solidariamente, pues se trata de una empresa que atañe a la humanidad entera. Tendremos en cuenta que Apel usa el concepto “consenso” en varios sentidos cuyo origen, significado y funciones pretendemos poner en valor. Por ello, en un primer momento se tratará de reconstruir la noción de consenso en el pensamiento de Ch. S. Peirce y en segundo lugar, resaltar las principales dimensiones de este concepto en Apel. De este modo se podrá advertir con nitidez la recepción que efectúa Apel del pensamiento de Peirce a quien consideró como “el Kant de la filosofía americana” [Apel, 1972, TF II, 155].<sup>1</sup>

## 2. Reconstrucción de la idea de consenso de Ch. S. Peirce

A partir del análisis riguroso del pensamiento de Peirce, Apel encuentra una vía de gran valor tanto para la crítica dirigida contra determinadas comprensiones de la realidad, de la verdad y de la corrección moral como, sobre todo, para abrir perspectivas nuevas respecto a la comprensión de una “filosofía primera”, así como cierta “rehabilitación de la fenomenología”, además de la superación del callejón sin salida en el que nos encontramos encerrados desde la concepción kantiana de la “cosa en sí”, superando también cualquier forma de realismo metafísico acrítico [Apel, 1975, 204 ss.]. A pesar de todo esto, es posible dudar de que Peirce fuera verdaderamente un neokantiano, incluso que hubiera entendido

1 Cuando el texto de Apel que se cita se encuentre contenido en *La transformación de la filosofía*, se indicará mediante la abreviatura TF seguida del volumen y la página. Para todo este apartado puede consultarse [Smilg, 2000].

correctamente a Kant, por lo que ha sido interpretado de diferentes maneras y considerado como aliado desde muy diversas posiciones [Recas, 2001, 154 y 161 especialmente].

Encontramos en Peirce una nueva concepción de la metafísica, entendida como “ciencia empírica de las hipótesis globales” que está sujeta a tres postulados [Peirce, 1958-60, 5.275 y 8.283]:

a) *Agapismo*. El universo está sometido a diversos procesos evolutivos. El más importante de todos es la evolución impulsada por el amor que orienta al universo hacia una finalidad: el orden armónico de todo lo real.

b) *Sinejismo*. La realidad posee la característica de la continuidad de un orden creciente: desde la materia informe y caótica hasta los fenómenos regulados por la leyes de la naturaleza. En el ámbito del conocimiento, tal continuidad es posible gracias a la mediación racional que permite una “percepción de la generalidad”.

c) *Tijismo*. A pesar del impulso evolutivo y del orden creciente de lo real, hay que hacer hueco al azar, entendido como probabilidad, que sólo podrá eliminarse por completo en la confluencia final ideal entre *agapismo* y *sinejismo*.

Esta forma de entender la metafísica y la filosofía en general expresa la madurez intelectual de Peirce, así como su viraje desde el “pragmatismo” hasta el “pragmaticismo”. Este término, introducido por primera vez por Peirce en su escrito de 1878 *Cómo esclarecer nuestras ideas* [Peirce, 1958-60, 5.388-5.410], fue adoptado por otros pensadores estadounidenses, como W. James o J. Dewey. El desacuerdo de Peirce, en especial con el psicologismo de James, lo llevó a renombrar su propio pensamiento con este nuevo término [Deladalle, 1996, 29 ss.].

### 2.1. De la crítica del conocimiento a una nueva concepción de la realidad: el realismo crítico del sentido

En Peirce la concepción de la realidad y la posibilidad de conocerla están estrechamente vinculadas entre sí. De ahí que critique esa forma especial de “nominalismo” que se deriva de la postulación de cosas en sí que, siendo reales, no son representables sógnicamente, puesto que son incognoscibles. Esto es tanto como afirmar que el conocimiento consiste en la mediación sógnica de una opinión (“opinion”, “belief”). Tal mediación sógnica constitutiva del conocimiento se realiza mediante tres categorías, con las que se logra la síntesis de la pluralidad sensorial en una unidad cognoscitiva consistente. Se trata de las categorías faneroscópicas (fenomenológicas) de Peirce, con las que se pretende estructurar y clasificar cualquier contenido de la conciencia, la suma de todo cuanto tenemos en la mente. Son las siguientes [Peirce, 1958-60, 1.369: “*One, Two, Three: Fundamental Categories of Thought and Nature*”]:

a) *Primeridad o cualidad carente de relaciones*. Es la expresión de algo como “algo” mediante un tipo de signo llamado “icono”. Su función cognoscitiva consiste en integrar el contenido experimentado del mundo en la síntesis de la representación (“representation”) [Peirce, 1958-60, 8.41 ss.].

b) *Segundidad o relación diádica* entre el signo y los objetos denotados o, si se prefiere, la confrontación del sujeto con los hechos brutos. A esta categoría le corresponde el tipo de signo denominado “índice”, siendo responsable de la localización espacio-temporal de los objetos y sus cualidades predicadas [Peirce, 1958-60, 5.287].

c) *Terceridad o relación triádica* que constituye propiamente hablando la “representación”. Esta categoría supone una mediación entre la *primeridad* y la *segundidad*, es decir, entre iconos e índices. Le corresponde el tipo de signos que Peirce denomina “símbolo” y que puede ser de tres tipos: rema, proposición y argumento. En todo caso, en un símbolo se realiza plenamente la interpretación de algo como “algo”, es decir, su conocimiento. (De aquí la definición de Peirce de signo como “algo que representa a otro algo para alguien” [Peirce, 1958-60, 5.283 2.228], donde están involucradas las tres categorías faneroscópicas y está representada la tridimensionalidad del signo lingüístico).

Apel entiende que esta relación triádica entre iconos e índices y símbolos corresponde a la síntesis entre intuiciones y conceptos con la que Kant explicaba el conocimiento. Parafraseando a Kant: la pura representación (sin índices ni iconos) es “vacía”; los índices e iconos (carentes de representación simbólica) son “ciegos”. Cualquier intento de reducir la categoría de *terceridad* a una de las otras dos implica, según Peirce, incurrir en una abstracción falaz [Peirce, 1958-60, 5.76]. (El descubrimiento y configuración de estas tres categorías fue un punto de apoyo importante en el paso que dio Peirce desde el “pragmatismo” hasta el “pragmaticismo”). Además la categoría de *terceridad* representa un importante punto de arranque para conferirle a la pragmática un carácter transcendental, entendido como “condición de posibilidad”.

Además de la coordinación que se ha mostrado entre las tres categorías faneroscópicas de Peirce y los tres tipos de signo, aún es posible establecer otra interesante relación: la que se refiere a los tres tipos de inferencia o modos de razonar que se pueden diferenciar en la lógica de la investigación científica [Peirce, 1958-60, 5.151ss.; Danneberg, 1988]:

A la categoría de *primeridad* le corresponde un razonamiento abductivo en el que se realiza el conocimiento de una cualidad nueva (o varias) del objeto presente al sujeto. Se trata de un proceso de razonamiento que se realiza de forma inconsciente, automática y que puede considerarse como una inferencia hipotética, por cuanto supone la percepción de algo como “algo”.

Por su parte, a la categoría de la *segundidad* le corresponde un razonamiento inductivo, como forma de alcanzar un conocimiento universal mediante el hecho que se ha detectado aquí y ahora.

Por último, a la categoría de *terceridad* le corresponde una inferencia deductiva por tratarse, como se ha dicho, de una mediación racionalmente necesaria entre las otras dos categorías de cara a la constitución plena del conocimiento. [Apel, 1972, TF, II, 163; Apel 2002, 140-141].

CATEGORÍA	SIGNO	RAZONAMIENTO
<i>Primeridad</i>	Icono	Abducción
<i>Segundidad</i>	Índice	Inducción
<i>Terceridad</i>	Símbolo	Deducción

Debido a esta manera de entender el conocimiento, proponer la existencia de cosas en sí incognoscibles, al estilo kantiano, nos enreda en multitud de contradicciones: “de lo

absolutamente incognoscible no puede haber concepto alguno”, ya que el significado de una palabra reside en el concepto que transmite [Peirce, 1958-60, 5.265]. De este modo, sea cual sea el significado que queramos adjudicarle a “lo real”, tendrá que ser cognoscible en algún grado [Peirce, 1958-60, 5.310] y aún más: “la cognoscibilidad (en el más amplio sentido) y el ser no sólo son metafísicamente lo mismo, sino que además son términos sinónimos” [Peirce, 1958-60, 5.257]. Esto es tanto como decir que si el conocimiento se entiende como la unificación consistente de los datos sensoriales mediante una hipótesis (según la mencionada categoría de la *terceridad*), entonces el significado de “realidad” ha de ser restringido al conocimiento posible, o lo que es lo mismo, a la cognoscibilidad. Dicho brevemente, la realidad se define como lo cognoscible.

Las observaciones anteriores no deben llevar a error. Al mismo tiempo y en el mismo grado que rechaza el realismo metafísico dogmático, Peirce quiere distanciarse de cualquier idealismo, especialmente del *esse est percipii*, de Berkeley. Así define “lo real” como “aquello en lo que, tarde o temprano, resultaría finalmente toda información y todo razonamiento y que, consiguientemente, es independiente de nuestras caprichosas divagaciones” [Peirce, 1958-60, 5.311]. Esta afirmación de Peirce confirma, por un lado, el paralelismo entre la comprensión del conocimiento y la de la realidad; pero por otra parte señala que la realidad no es lo conocido de hecho, aquí y ahora, sino lo cognoscible, lo que puede ser conocido en procesos cognitivos de duración indeterminada. En palabras de Peirce, la realidad es “lo cognoscible *in the long run*” [Peirce, 1958-60, 3.405ss, 5.354 y 5.356, entre otros lugares].

Esta manera de entender la realidad, remitiendo a un conocimiento definitivo (“*ultimate opinion*”) que representaría el ideal del conocimiento perfecto y absolutamente verdadero, es lo que Apel denomina “realismo crítico del sentido” y lo valora como un “nuevo camino” intermedio y superador tanto del realismo dogmático como del idealismo [Apel, 1975, 51; Apel, 2011, 303 ss.]. El núcleo de esta superación se encuentra, según Apel, en la transformación semiótica de la “*Vorstellung*” kantiana en la “*representation*” peirceana, pues ahí es donde se hace posible por primera vez la transformación de la crítica del conocimiento en una crítica del sentido [Peirce, 1958-60, 7.158-7.161]. En efecto, esta interpretación de Kant introduce el lenguaje (la mediación *signica* en su nivel más elevado, la *terceridad*) en el núcleo mismo del conocimiento. La crítica kantiana del conocimiento imponía que el único uso válido (legítimo) de las categorías o conceptos puros del entendimiento consistía en aplicarlas a la experiencia posible. Pero como el entendimiento no puede, desde su pura formalidad carente de contenido empírico, dar cuenta de los fenómenos si no es mediante signos lingüísticos, la crítica peirceana del sentido exige limitar lo que entendemos por realidad (sea lo que sea) al conocimiento posible, esto es, a la cognoscibilidad. Sólo hay conocimiento verdadero por referencia a la posibilidad de construir una “*representation*” del mundo que sea semánticamente consistente, es decir, que tenga sentido. [Apel, 1975, 48 s.].

## 2.2. Introducción de la idea de comunidad

Peirce vincula explícitamente la comprensión del conocimiento y de la realidad que se acaba de reseñar con la idea de una “comunidad de seres pensantes”, “sin límites definidos, pero capaces de propiciar un crecimiento positivo del conocimiento” [Peirce, 1958-60, 5.311]. Es decir, el sujeto del conocimiento ya no es una conciencia aislada y menos aún un

yo puro. El conocimiento ideal y perfecto (“ultimate opinion”) mediante el cual se define y decide verdaderamente lo que es la realidad no puede alcanzarse ni en el corto espacio de tiempo de la existencia individual, ni recurriendo a las capacidades limitadas de un solo individuo. Por eso, Peirce recurre a la idea de una comunidad de individuos que siendo el correlato de la razón (en sentido kantiano), sin embargo no consiste en una “conciencia en general” o en un reino espiritual [Apel, 1975, 52]. Dicha comunidad ha de estar formada por individuos que sean capaces de hacer un uso lógicamente correcto de los signos, por tanto, capaces de aplicar las categorías faneroscópicas de la manera adecuada, en especial la *terceridad*. Pues esta es la única forma de lograr el progreso en el conocimiento con el objetivo último de mantener abierta la posibilidad de alcanzar la “ultimate opinion”.<sup>2</sup>

Desde esa perspectiva, se trata de una “comunidad de investigación y de experimentación”, capaz de realizar intervenciones técnicas en la naturaleza. Es decir, Peirce está tomando, al igual que hará también Apel en cierto modo, la forma de trabajar en ciencia como una referencia para proponer formas de buscar la verdad. Esto no implica en modo alguno un recurso al cientificismo, ampliamente combatido por Apel por tratarse, entre otras cosas, de una reducción inaceptable del significado de “conocer”, realizando una restricción de los intereses del conocimiento al interés técnico, así como un estrechamiento de la concepción de la racionalidad humana [Apel, 1968, TF II, 91ss.; Apel, 1970, TF II, 169ss.]. La vía que Apel encuentra en Peirce consiste en haber compatibilizado la perspectiva trascendental con la necesidad de tener en cuenta el lenguaje como instancia inevitable para el estudio tanto del conocimiento como de la acción [Recas, 2001, 152]. Pero es tanto como decir que ha compatibilizado trascendentalidad e historia, pues aunque las estructuras lingüísticas se generan históricamente, también son trascendentales, en el sentido de condición de posibilidad *a priori* para todo posible entendimiento entre personas, posibilitando así la fundamentación de los Derechos Humanos [Cortina, 2017, sobre todo XVIII y XXVII ss.].

Pero también hay que entenderla como una “comunidad de interpretación” lingüística y comunicativa, ya que las relaciones entre sus miembros sólo pueden llevarse a cabo mediante los signos propios de la comunicación lingüística. Como tal comunidad de interpretación también tiene que poseer la capacidad de que su interpretación de la realidad mediante signos (*terceridad*) se transforme en hábitos (“*habits*”), es decir, en formas de comportamiento. Apel señala que esta comunidad de interpretación funciona como condición de posibilidad de las ciencias sociales. Pero por otra parte, aquí encontramos un primer puente de comunicación entre el conocimiento de la realidad y determinadas pautas de acción, esto es, entre teoría y *praxis* vital.

Como el concepto peirceano de realidad prevé que ésta es la diferencia entre mi idea (idiosincrasia) y lo que se impone como opinión “*in the long run*”, la realidad no puede pensarse más que como el resultado de la actividad de una comunidad ilimitada de investigación y de interpretación. Esta es la única manera de garantizar -así lo entiende Peirce- la independencia entre la realidad entendida como cognoscibilidad y la verdad de cualquier conocimiento ya realizado. Desde la perspectiva de la metafísica *agapista* y *sinejista* edi-

2 Es necesario remarcar que la “ultimate opinion” no puede entenderse de modo empirista, sino que plantea el horizonte último o el límite ideal al que tiene que aspirar todo conocimiento, teniendo por ello un carácter normativo, según interpreta Apel la propuesta de Peirce.

ficada por Peirce, la formación de consenso significa un punto culminante en la evolución de la realidad. En este sentido hay que tener en cuenta que la culminación evolutiva de la realidad también significa la fijación del orden definitivo respecto a los comportamientos adecuados a cada opinión o creencia. Además, los miembros de la comunidad de investigación y de interpretación están obligados a respetar una norma de carácter moral: la participación en la comunidad implica inmediatamente la autorrenuncia (“selfsurrender”) a cualquier otro interés que no sea el de alcanzar la verdad en el terreno del conocimiento y llegar a acuerdos acerca de lo moralmente correcto como fin último de las acciones humanas. [Peirce, 1958-60, 5.356].

Como consecuencia, la búsqueda de la verdad y de la corrección moral han de entenderse como tareas cooperativas, imposibles para una conciencia solitaria por capacitada que se le quiera considerar y por tanto, para el solipsismo metódico [Peirce, 1958-60, 5.315]. Esto es lo que constituye el *socialismo lógico* de Peirce: la necesidad de autorrenuncia a los intereses propios y particulares se considera como una consecuencia de la propia lógica de la investigación científica. Ya no se trata de que el uso teórico de la razón precise la intervención y complementación de la razón práctica (Kant), sino que no es posible alcanzar verdades acerca de la realidad si no se asume el compromiso práctico de la autorrenuncia que viene impuesto desde el socialismo lógico peirceano [Wartenberg, 1971].

Aquí encontramos otra vía de enlace y comunicación entre cuestiones teóricas y prácticas que viene facilitado por la idea de una comunidad en la que se teje tanto la verdad acerca del conocimiento de la realidad, como la corrección de las normas que regulan las acciones humanas. Con todas las matizaciones necesarias, en las que ahora no podemos entrar, esta relación puede entenderse también como una anticipación de la coordinación entre “juego del lenguaje” y “forma de vida” que desarrollará el segundo Wittgenstein [Wittgenstein, 1988, 19, 23]. Ahora bien, en el caso de Peirce tal coordinación tiene un componente normativo del que carece esa relación en Wittgenstein, probablemente por lo que se ha entendido como su preocupación “terapéutica” respecto a la comprensión tradicional de la filosofía.

### 2.3. Falibilismo y principio de convergencia

En uno de sus más conocidos textos, *La fijación de la creencia*, de 1877, [Peirce, 1958-60, 5.358-387] Peirce propone el falibilismo como forma de conciliar la tendencia de los seres humanos a buscar creencias firmes -no necesariamente verdaderas- con el realismo crítico del sentido y con la idea de comunidad como verdadero sujeto del conocimiento. Las opiniones y creencias a las que llegan los seres humanos no pueden identificarse nunca con la “*ultimate opinion*” de la comunidad ilimitada de investigación e interpretación, para salvaguardar en todo caso la independencia entre la realidad y su conocimiento, así como para mantener abierta la distinción entre lo efectivamente conocido y lo cognoscible “*in the long run*”, según se ha dicho ya. Cabe esperar, por tanto, la convergencia del conocimiento “*in the long run*”, entendida como aproximación infinita al acuerdo ideal logrado en el seno de la comunidad de investigación y de interpretación. Esta aproximación infinita, que podría denominarse “meliorismo”, es un presupuesto o una anticipación necesaria para cualquier conocimiento sintético, pues el conocimiento de algo como “algo” tiene la estructura de un razonamiento abductivo [Apel, 1987, 249]:

Premisa 1: eso de ahí es tal y cual.

Premisa 2: lo que es tal y cual es, por lo general, un A.

Conclusión: eso de ahí es un A.

Correspondiendo a la categoría de *primeridad*, la primera premisa representa la auto-donación no interpretada del fenómeno. En la segunda premisa se realiza la subsunción de lo percibido bajo una regla o concepto mediante el uso convencional del lenguaje y se corresponde con la categoría de *terceridad*, puesto que se está realizando un acto interpretativo (de lo autodonado en el fenómeno mediante elementos lingüísticos). La conclusión se corresponde con la categoría de *segundidad*, ya que en ella se efectúa la confrontación entre el signo A y el objeto denotado. El resultado de un razonamiento abductivo como el que se ha indicado es lo que Peirce denomina “percepto”, es decir, se trata de un juicio perceptivo en el que se produce el “contacto” entre la realidad aún no categorizada y su interpretación lingüística [Peirce, 1958-60, 2.141-2.143; al respecto Apel, 1987, 90].

Partiendo del análisis anterior Peirce puede asegurar que todos los razonamientos sintéticos son falibles, pues entrañan un proceso de interpretación que no se puede equiparar con un razonamiento meramente deductivo. Por eso, el falibilismo propio de cualquier proceso interpretativo es el presupuesto necesario para poder hablar de convergencia. El sujeto del conocimiento, que ahora es la comunidad ilimitada de investigación e interpretación, genera acuerdos progresivamente más cercanos a la “*ultimate opinion*”, aunque no llegue a lograrla plenamente nunca. De ahí que la inexactitud de todo conocimiento (es decir, la inexactitud de toda interpretación) y la convergencia sean dos características que se exigen mutuamente. Refiriéndose a la verdad, Peirce lo expresa con las siguientes palabras que son muy significativas en el contexto actual:

“La verdad es la concordancia de un enunciado abstracto con el límite ideal hacia el cual tenderá la investigación, que no tendrá fin, para producir la creencia científica, concordancia que ese enunciado abstracto puede tener en virtud de su inexactitud y su carácter parcial confesos.” [Peirce, 1958-60, 5.565].

Estas palabras permiten entender el principio de convergencia peirceano en términos melioristas: la reserva falibilista con la que hay que tratar cualquier aproximación a la verdad y a la corrección moral es, al mismo tiempo, la anticipación futuras aproximaciones más exactas a la “*ultimate opinion*” [Apel, 1987, 39 ss.].

#### 2.4. La máxima pragmática

A propósito de la forma de entender el conocimiento por parte de Peirce, se dijo que conocer implica la elaboración de una unidad semánticamente consistente a partir de la pluralidad de datos percibidos de la realidad. Tal unidad semánticamente consistente es lo que Peirce entiende como una “creencia firme”. El objetivo del pensamiento es precisamente, la obtención de “creencias” y Peirce las caracteriza de la siguiente manera [Peirce, 1958-60, 5.388-5.410]:

- a) Una creencia “es algo de lo que nos percatamos”, es decir, tenemos conciencia subjetiva de tal cosa.
- b) Una creencia “apacigua la irritación de la duda”. Esa irritación es lo que pone en marcha el pensar, cuyo objetivo no es otro que obtener cierta paz y serenidad.
- c) Una creencia “involucra el asentamiento de una regla de acción en nuestra naturaleza, o dicho brevemente, de un *hábito*”. Esta es en realidad la esencia de una creencia: lograr que asiente un hábito, de tal manera que diferentes creencias comportarán hábitos diferentes. Pero cuando dos creencias, aunque se conciben en la conciencia de formas diferentes, conllevan un mismo hábito, entonces son en realidad una misma creencia, “del mismo modo que tocar un tono en diferentes claves no es tocar tonos diferentes”.

Este último rasgo de la creencia es lo que se suele denominar “máxima pragmática” y hay que cuidar de no entenderla de forma meramente descriptiva, lo que desembocaría en su interpretación conductista. Peirce no pretende sustituir la comprensión del sentido de una creencia por la observación del comportamiento que la acompaña. Haciendo una interpretación de ese estilo se está presuponiendo que el comportamiento que se observa y la creencia correspondiente están vinculados de tal manera que hay una relación exacta y carente de interpretaciones alternativas, lo cual no es el caso [Apel, 1975, 103]. El recurso de Peirce a “experimentos mentales” para averiguar el significado lingüístico tiene como objetivo principal evitar la mera descripción del uso de los signos. Con el experimento mental se amplía la comprensión previa del sentido, anticipándose a la experiencia desde las posibilidades de la imaginación aplicada al sentido ya conocido de los signos. Dicho en otros términos, el experimento mental funciona como intermediario entre la comprensión del sentido y la “experiencia experimental” posible.

### 3. Sobre el significado de la noción de consenso en Apel

De la mano de la reconstrucción de la idea de consenso en Peirce que efectúa Apel, podemos concretar las principales aportaciones del pensador estadounidense que tienen más repercusión en el pensador alemán:

- a) No puede haber conocimiento sin mediación sgnica. Es decir, hay que sustituir la crítica del conocimiento por la crítica del sentido.
- b) Los signos han de ser considerados en su tridimensionalidad, dando especial relevancia a la dimensión pragmática (*terceridad*) incluso en el campo de la discusión acerca de la validez de las teorías científicas. De aquí se derivará el carácter transcendental de la pragmática entendida al modo de Apel.
- c) Hablar de signo es tanto como hablar de representación, lo cual implica la existencia de un mundo real que, por ser representable, tiene que ser cognoscible. Pero también que la razón humana es lingüística y no puede desligarse de este rasgo.
- d) Concebir el conocimiento y la representación de esa manera presupone la existencia de un intérprete real: en palabras de Peirce, la comunidad ilimitada de interpretación e investigación que no sólo tiene una dimensión cognoscitiva, sino también moral y política.

Nos vamos a detener en tres aspectos de la idea de consenso en Apel.

### 3.1. Consensos fácticos y consenso ideal

Apel propone una doble ubicación del consenso. Por una parte, como “consenso fáctico” hay que entenderlo como cada una de las instancias acordadas a las que se llega tras un proceso de diálogo. En este sentido, el consenso es también punto de partida inevitable en cualquier proceso de investigación sobre la realidad.<sup>3</sup> Pero en segundo lugar, también hay que considerarlo como “consenso ideal” en la línea de la “ultimate opinion” de Peirce, es decir, como el acuerdo último al que se aspira, que sirve como horizonte y referencia de todo otro consenso posible.

De hecho estamos *ya siempre* en un consenso desde el momento en que tomamos conciencia de que en el lenguaje natural se encuentra objetivada una forma de entender tanto la realidad natural como las relaciones sociales [Apel, 1972b, TF, II, 322]. Es decir, el consenso no siempre resulta de un proceso expreso de diálogo. Aprender el idioma materno durante el proceso de individuación-socialización implica incorporar e incorporarse a una interpretación de la realidad que ya está configurada en él. En la comprensión hermenéutico-transcendental del lenguaje que defiende Apel, en el lenguaje se produce una apertura del sentido del mundo en la que, *de facto*, ya estamos. Por tanto el punto de partida más originario no es la disensión sino ese consenso básico objetivado en la lengua materna: “somos un diálogo”, dice el verso de F. Hölderlin que Apel repite en varias ocasiones. No hay que pensar el diálogo desde el lenguaje, sino más bien a la inversa: puesto que los seres humanos están *ya siempre* en situación de diálogo (en algún consenso), es desde aquí desde donde hay que pensar el lenguaje.

En todo encuentro del ser humano con el mundo hay un momento de significatividad que va más allá del significado lingüístico objetivado en el lenguaje natural. La posibilidad de descubrir nuevos significados o de precisar los que ya se poseen quiere decir que se puede llegar a nuevos consensos y que es necesario hacerlo. El consenso, por eso, es el espacio en el que se modulan las hipótesis que se tienen por verdaderas o las normas que se consideran válidas. Incluso cuando se descartan algunas de ellas como falsas (en el caso de la falsación, en el sentido de Popper) o moralmente incorrectas, se presupone, al menos implícitamente, la urgencia de llegar a un acuerdo de más nivel. De aquí que Apel pueda definir la verdad como aquél consenso al que llegaría una comunidad ilimitada de investigadores si, en condiciones ideales (tanto comunicativas como epistémicas), pudiera prolongar indefinidamente su investigación más allá de cualquier consenso fáctico [Apel, 1987, 110; Apel, 2002, 136].

El consenso ideal tiene, pues, un papel regulador próximo al sentido de las ideas reguladoras en la filosofía kantiana. No sirve, por tanto como criterio de verdad o de corrección moral. Si así fuera, los acuerdos unánimes consensuados por un grupo mafioso podrían ser

---

3 En este sentido, el consenso es un *a priori*. La noción de *a priori* en Apel es difícil de definir, pues se aleja de Kant, pero no coincide con el “perfecto apriorico” heideggeriano. Parece que Apel califica de *a priori* a todos aquellos elementos del conocimiento que no pueden demostrarse deductivamente sin incurrir en *petitio principii*, pero que tampoco pueden negarse sin cometer una “autocontradicción performativa”. Para identificar los distintos *a priori* que se encuentran en el pensamiento de Apel, así como su papel en las distintas etapas de su pensamiento se puede consultar Molina-Molina, 2019.

considerados como verdaderos o como moralmente aceptables cuando, en realidad ni siquiera se pueden considerar como ejemplos de consensos fácticos. Sucede, más bien, que los consensos fácticos son una anticipación contrafáctica del consenso último e ideal y en ellos se expresa lo que se “tiene por verdadero o moralmente correcto” en ese momento del infinito transcurso del diálogo. La función criteriológica del consenso se refiere, pues, a que en él se pueden poner en relación los criterios fácticos de que se dispone para formar una opinión siempre falible y provisional, es decir, un consenso fáctico acerca del cual hay que plantear siempre una reserva falibilista [Apel, 1987, 73].

Apel entiende la relación entre las comunidades de comunicación real e ideal de forma dialéctica: en tanto que comunidad real posee una lengua y una cultura particulares e históricamente condicionadas; pero en cuanto la argumentación que se produce en ella posee las características del discurso argumentativo, desempeña las pretensiones de validez universales (verdad, veracidad, sentido y corrección moral) que remiten al consenso ideal e irrebable [Apel, 2005, 97 ss.]. De esta dialéctica surge el principio regulativo del progreso práctico con el que ha de relacionarse el progreso en la investigación constituyendo así otra conexión entre cuestiones de índole teórica y de naturaleza práctica [Apel, 1970, 204-205]. Por eso, el lenguaje presenta también una estructura dialéctica similar a la que existe entre las comunidades real e ideal de comunicación, en la medida en que en él confluyen tanto el cuerpo como la reflexión, permitiendo así hablar de una “corporalidad colectiva” [Molina-Molina, 2019, sobre todo 189 ss.].

### 3.2. De la comunidad de investigación a la comunidad de comunicación

Uno de los problemas que planteaba la noción peirceana de la máxima pragmática que debe poner en práctica la comunidad de investigadores es que muestra cierta tendencia cientificista, en el sentido de que la comunidad de investigadores sólo podrá acreditar que tienen sentido aquellos enunciados que puedan ser avalados por experiencias realizadas en el marco tradicional de la ciencia [Da Costa, 2015]. Dicho en otros términos, no se diferencia entre el proceso de investigación en ciencias de la naturaleza y el proceso por el que la comunidad de investigación alcanza consensos acerca del sentido de los símbolos [Apel, 1970, TF, II, 193]. Como consecuencia no queda claro que el consenso sea condición de posibilidad y validez para *cualquier conocimiento* tanto teórico como práctico. Con el interés de extender la función fundadora del consenso también a las ciencias del espíritu, (sociales, hermenéuticas o reconstructivas) Apel va a apoyarse en J. Royce, cuya preocupación fundamental no es tanto el conocimiento de los fenómenos naturales, como el de las intenciones humanas [Royce, 2001, 146 ss., 321 ss. y 343 ss. Para la relación entre ambos, es interesante la reseña que hace Peirce del texto de Royce titulado *El aspecto religioso de la filosofía*, en Peirce 1958-60, 8.39-54].

Las ciencias sociales e históricas poseen un nivel de racionalidad superior al de las ciencias de la naturaleza, ya que en estas ciencias no se investigan “simples hechos brutos”. Su objeto de estudio es una realidad experiencial que contiene en sí misma elementos lingüísticos, esto es, interpretaciones de aquello que se investiga. Por eso tiene sentido hablar de una “comunidad de comunicación”: La comunidad de investigación e interpretación de Peirce queda recogida y ampliada en esta noción que va a ser, para Apel, el verdadero sujeto de conocimiento y el verdadero protagonista en la fundamentación de la validez de las normas. En este contexto,

la comunidad de comunicación no se orienta únicamente hacia el futuro, guiada por la pretensión de alcanzar consensos cada vez más inclusivos, abarcales y cercanos al consenso ideal, por principio irrealizable. Como comunidad real, formada por seres humanos concretos condicionados históricamente, también tiene que hacerse cargo del pasado. De ahí que en los consensos que se alcancen en ciencias sociales o del espíritu, por tratarse de reconstrucciones hermenéuticas, sea necesario tener en cuenta y hacer comprensibles los presupuestos transcendentales de la argumentación. Esto es lo que Apel denomina “postulado de autorrecuperación de las ciencias sociales reconstructivas” (*Selbsteinholungspostulat*) que enuncia que “toda reconstrucción adecuada de la historia tiene que contemplar, por lo menos, la posibilidad del desarrollo histórico de sus propios presupuestos” [Apel, 1982; Apel, 1986].

Además de evitar el resto de cientificismo, la interpretación ampliada de la máxima pragmática que permite su aplicación a las ciencias reconstructivas comporta también que el consenso tenga una función primordial en estas ciencias. Pero además, la interpretación de sí mismos que hacen los miembros de la comunidad de comunicación no sería posible sin la interpretación pragmático-transcendental del lenguaje (como se ha indicado antes) que adquiere, de esta forma, la categoría de “institución de instituciones” o “metainstitución” en un doble sentido. Por una parte, sirve como “instancia crítica para todas las normas sociales no reflexionadas”; pero por otra parte, vincula a los individuos (miembros de la comunidad real de comunicación) de manera que los impulsa al consenso y no les permite caer en conclusiones meramente subjetivas mientras mantengan abierta la comunicación con los demás [Apel, 1970, TF, II, 200].

La comprensión del consenso como principio regulador también para las ciencias sociales y hermenéuticas, es lo que permite hablar de “progreso” en estos ámbitos del conocimiento. Así es posible hacer valer, frente a Gadamer, que es posible el perfeccionamiento de la interpretación y no sólo la realización de interpretaciones “diferentes” y que no es preciso el sacrificio de la verdad o su puesta entre paréntesis para desempeñar una actitud y una actividad plena y radicalmente hermenéuticas [Gadamer, 1977, 378 ss. entre otros lugares; al respecto, Smilg, 2003, 189 ss.].

Además de la autorrenuncia a los intereses particulares en aras de la búsqueda de la verdad que ya estaba presente en la comunidad de investigación de Peirce, los miembros de la comunidad de comunicación de Apel han de relacionarse con todos los demás miembros como interlocutores válidos, reconociéndoles todos los derechos que les corresponden como personas. Este es el principio básico de la ética discursiva que expresa la pretensión de corrección moral perteneciente *ya siempre* a la estructura del diálogo intersubjetivo:

“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 las aportaciones virtuales a la discusión” (Apel, 1973, II, 380).

Pero además los consensos a los que llegue la comunidad de comunicación han de tener en cuenta la responsabilidad. La ética dialógica pretende ser una ética de la responsabilidad y no sólo en el plano individual. Tiene que hacerse cargo solidariamente de las consecuencias y efectos colaterales de las acciones (especialmente científicas y técnicas) que los seres

humanos realizamos de forma colectiva [Apel, 2000]. Sólo es posible hablar de una corresponsabilidad solidaria (es decir, asumida de forma colectiva, incluso institucional) si se ha llegado al consenso acerca de ello.

### 3.3. *Consenso y enunciados filosóficos.*

La idea de consenso no tiene sólo una función en las ciencias empíricas de la naturaleza (en su raíz peirceana), o en las ciencias del espíritu (según la ampliación apeliana), sino también en el ámbito de los enunciados de la filosofía. Estos enunciados se caracterizan básicamente por su “autorreflexividad” y su “estricta universalidad”. Nos encontramos ante una nueva radicalización de la reflexión (respecto a las ciencias del espíritu), pues los enunciados típicos de la filosofía son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez, al tiempo que expresan una pretensión de universalidad que va más allá de la universalidad empírica de los enunciados de las ciencias de la naturaleza [Apel, 1987, 104].

Ocurre que en la medida en que los enunciados filosóficos se deben y pueden encuadrar en el discurso argumentativo, también deben ser objeto de consenso. En este caso se trata del consenso básico en el que estamos *ya siempre* en tanto que seres dotados de competencia comunicativa. Los elementos fundamentales acerca de los que se produce este consenso son, según Apel, los siguientes:

- a) La existencia del propio yo como miembro de la comunidad real de comunicación y la existencia de una realidad independiente (en el sentido del realismo crítico del sentido de Peirce) [Apel, 1976].
- b) Las reglas básicas de la lógica que rigen el uso de los conceptos y la estructuración de los argumentos de forma que se pueda producir fácticamente la comunicación [Apel, 1973b, TF, II, 389 ss.].
- c) Las reglas pragmático-transcendentales de la argumentación como, por ejemplo, la no autocontradicción performativa, las cuatro pretensiones de validez del habla o las normas éticas que derivan de la comunidad de comunicación. [Apel, 1987, 70].

La cuestión fundamental en la relación entre enunciados filosóficos y consenso (en sentido fáctico) se puede expresar preguntando si es posible extrapolar el principio peirceano del falibilismo (pensado para las ciencias empíricas de la naturaleza) a la filosofía. La respuesta de Apel es que no es posible aplicar la combinación de pretensión de verdad y reserva de certeza (propia de las hipótesis empíricas) a los enunciados filosóficos (autorreflexivos y universales). Esta limitación del principio falibilista se basa en la diferencia transcendental que existe, para Apel, entre los enunciados hipotéticos de las ciencias (naturales y también sociales) y los enunciados filosóficos que tratan precisamente de las condiciones de validez de los enunciados científicos [Apel, 1987, 111-137].

## 4. **Valoraciones finales**

A lo largo de este trabajo se ha mostrado la conexión entre el pensamiento de Apel y el de Peirce en lo que respecta a la noción de consenso, indicando las principales afinidades y

diferencias entre ambos. Además se ha esbozado la complejidad de la noción de consenso que se muestra en los diferentes sentidos que tal término adquiere en el pensamiento de Apel.

Así se ha de diferenciar entre los consensos fácticos y el consenso ideal último al que se aspira y que sirve de regulación para los consensos fácticos. Además se puede hablar de consensos teóricos, orientados hacia el conocimiento de la verdad, en los que se expresa lo que tenemos por verdadero en un determinado momento histórico y también de consensos prácticos que aspiran a la fundamentación de la validez de las normas tanto morales como jurídicas. Pero la idea de consenso también se ha de entender como el punto de partida básico en el que se encuentran *ya siempre* los seres humanos. El componente sociocultural al que todo individuo se incorpora en el proceso de socialización expresa un primer consenso básico desde el que podemos relacionarnos con las demás personas y con el mundo.

Por último se ha mostrado en varias ocasiones cómo la noción de consenso sirve de puente entre las dimensiones teórica y práctica de la filosofía y entre las problemáticas que se abordan en esas dos dimensiones.

### Referencias bibliográficas

- APEL, K.-O., (1968) “Szientistik, Hermeneutik und Ideologiekritik. Entwurf einer Wissenschaftslehre in erkenntnisanthropologischer Sicht”, en *Wiener Jahrbuch für Philosophie*, I, 15-45. (Traducción al español en TF, II, 91 ss.).
- APEL, K.-O., (1970), “Szientismus oder transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation in der Semiotik des Pragmatismus”, en R. Bubner y otros (eds.), *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*, Tübinga, Mohr, I, 105-145. (Traducción al español en TF, II, 169ss.).
- APEL, K.-O., (1972), “From Kant to Peirce: The Semiotic Transformation of Transcendental Logic”, en L. W. Beck (edit.), *Proceeding of the Third Int. Kant Congress 1970*, Dordrecht, Reidel, 90-104. (Traducción al español en TF, II, 149-168).
- APEL, K.-O., (1972b), “Sprache”, en Krings, H. (edit.), *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Múnich, Kösel, 1383-1402. (Traducción al español en Krings, H. (edit.), *Conceptos fundamentales de filosofía*, 3 vols., Barcelona, Herder, vol. II, 432-454, así como en TF, 315- 340).
- APEL, K.-O., (1973), *Transformation der Philosophie*, 2 vols., Frankfurt, Suhrkamp. (Traducción al español: *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985).
- APEL, K.-O., (1973b), “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, en Riedel, M., *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, vol II, Friburgo. (Traducción al español en TF, II, 341-413).
- APEL, K.-O., (1975), *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt, Suhrkamp. (La paginación corresponde a la traducción al español: *El camino del pensamiento de Charles Sanders Peirce*, Madrid, Visor, 1997).
- APEL, K.-O., (1976), “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik: Versuch einer Metakritik des ‘Kritischen Rationalismus’”, en B. Kanitscheider (edit.), *Sprache und Erkenntnis. Festschrift für G. Frey*,

- Innsbruck, 55-82. (Traducción al español en Nicolás, J. A. - Molina, L. (eds.), *Racionalidad crítica comunicativa*, Granada, Comares, 2017, 185-216).
- APEL, K.-O., (1982), “Die Situation des Menschen als ethisches Problem”, en *Zeitschrift für Pädagogik*, 28, 5, 677-693. (Traducción al español en Palacios, X. / Jarauta, F. (eds.), *Razón, ética y política*, Barcelona, Anthropos, 1989, 23-46).
- APEL, K.-O., (1986) “Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewusstseins”, en *Archivio di Filosofia*, LIV, 107-157.
- APEL, K.-O., (1987), “Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung”, en Forum für Philosophie Bad Homburg (edit.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp, 116-211. (La paginación que se cita corresponde a la traducción al español “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en Nicolás, J. A. - Molina, L. (eds.), *Racionalidad crítica comunicativa*, Granada, Comares, 2017, 245-316).
- APEL, K.-O., (2000), “First things First: Der Begriff primordialer Mit-Verantwortung. (Ein Beitrag zur Begründung einer planetaren Makroethik)”, en Kettner, M., (ed.), *Angewandte Ethik als Politikum*, Frankfurt, Suhrkamp, 21-50.
- APEL, K.-O., (2002), “Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen. In Verteidigung einer Peirceschen Theorie der Realität und der Wahrheit”, en M. L. Raters / M. Willaschek (Hg.), *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 117-150. (La paginación corresponde a la traducción al español: “Pragmatismo como realismo crítico de sentido sobre la base de ideas regulativas: en defensa de la teoría peirceana de la realidad y la verdad”, en Nicolás, J. A. - Molina, L. (eds.), *Racionalidad crítica comunicativa*, Granada, Comares, 2017, 121-146).
- APEL, K.-O., (2005), “Postface trente-huit ans après”, en Apel, K.-O., “*L’a priori*” *du corps dans le problème de la connaissance*, París, Éditions du Cerf, 85-104.
- APEL, K.-O., (2011), “Husserl, Tarsky oder Peirce? Für eine transzendentalsemiotische Konsenstheorie der Wahrheit”, en Apel, K.-O., *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zur reflexiven transzendentalpragmatischen Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Berlín, Suhrkamp, 303-321. (El texto original es de 1997 y se encuentra traducido al español como “¿Husserl, Tarski o Peirce? Para una teoría semiótico-transcendental de la verdad como consenso”, en Nicolás, J. A. - Molina, L. (eds.), *Racionalidad crítica comunicativa*, Granada, Comares, 2017, 107-120).
- BECKER, W., (1978), “Das Konsenskonzept in der Philosophie der Neuzeit”, en Forum für Philosophie Bad Homburg (ed.), *Philosophie und Begründung*, Frankfurt, Suhrkamp, 391-405.
- CORTINA ORTOS, A., (2017), “Filosofía para el siglo XXI”, en Nicolás, J. A. - Molina, L. (eds.), *Racionalidad crítica comunicativa*, Granada, Comares, XIII-XXXII.
- DA COSTA, R., (2015), “A relevância e insuficiência da teoria da verdade como consenso em Peirce conforme Karl-Otto Apel”, en *Kalagatos. Revista de Filosofia*. Fortaleza, CE, v.12 n. 23, 293-310.
- DANNEBERG, L., (1988), “Peirces Abduktionskonzeption als Entdeckungslogik”, en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1-17.
- DELADALLE, G., (1996), *Leer a Peirce hoy*, Barcelona, Gedisa.

- GADAMER, H. G., (1977), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca, Sígueme.
- MOLINA-MOLINA, L., (2019), *Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K.-O. Apel*, Granada, Comares (en prensa). Se puede consultar *on line* como Tesis Doctoral en: <http://digibug.ugr.es/handle/10481/54814> (consultado por última vez el 14.05.2019).
- PEIRCE, Ch. S., (1958-60), *Collected Papers*, 8 vols., Cambridge, Harvard Univ. Press. (Un buen número de textos de Peirce se encuentran traducidos al español y disponibles *on line* en Grupo de Estudios Peirceanos de la UNAV: “C. S. Peirce en español (2019)”: <http://www.unav.es/gep/Peirce-esp.html>, consultado por última vez el 12.05.2019. Aquí se pueden encontrar también referencias de las principales traducciones de escritos de Peirce).
- RECAS BAYÓN, J., (2001), “El viraje pragmático apeliano y el legado de Charles S. Peirce”, en Arenas, L. y otros (eds.), *El retorno del pragmatismo*, Madrid, Trotta, 141-170.
- ROYCE, J., (2001), *The Problem of Christianity*, CUA Press.
- SMILG VIDAL, N., (2000), *Consenso, evidencia y solidaridad. La teoría de la verdad de K.-O. Apel*, Granada, Comares.
- SMILG VIDAL, N., (2003), “Gadamer y Apel: sobre la posibilidad de una hermenéutica trascendental”, en Acero, J.J., y otros, *El legado de Gadamer*, Granada, Dpto. de Filosofía de la UGR, 189 ss.
- WARTENBERG, G., (1971), *Logischer Sozialismus. Die Transformation der kantischer Transzendentalphilosophie durch Ch. S. Peirce*, Frankfurt, Suhrkamp.
- WITTGENSTEIN, L., (1988) *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica.

# RESEÑAS



- APEL, K.-O. (2013): *Paradigmas de filosofía primera*, Buenos Aires: Prometeo Libros.
- APEL, K.-O. (2017): *Racionalidad crítica comunicativa*, Edición de Juan A. Nicolás y Laura Molina-Molina, Granada: Comares.
- APEL, K.-O. (2017): *Transzendente Reflexion und Geschichte*, Herausgegeben und mit einem Nachwort von Smail Rapic, Berlin: Suhrkamp.
- MICHELINI, D.; De Zan, J.; Damiani, A. (eds.) (2015): *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina*, Río Cuarto: Ediciones del ICALA.
- MOLINA-MOLINA, L. (2019): *Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K.-O. Apel*. Granada: Comares.

Con la muerte de un pensador se cierra en gran medida la materialidad de un determinado *corpus* bibliográfico, al mismo tiempo que se abre a la interpretación, a la lectura productiva de ese *corpus*, la infinitud del pensamiento mismo. En este caso, seguramente Karl-Otto Apel no será la excepción, y aunque el filósofo haya sido uno de los más firmes y coherentes defensores de la filosofía como discusión argumentativa y haya afirmado que la época de los «grandes pensadores» ha terminado, ahora mismo, cuando la voz viva ya no puede estar presente en el *discurso actual*, la obra escrita, la letra, será objeto de ese diálogo que *siempre ya* ha acontecido y sigue aconteciendo que es la filosofía.

En la medida que Apel concebía la investigación filosófica no como la exposición de una doctrina o cosmovisión, sino como contribuciones al planteamiento y resolución de problemas filosóficos, esto es, a la discusión (*Auseinandersetzung*) sobre pretensiones de validez, una adecuada recepción no puede sino seguir el modelo del entendimiento (*Verständigung*) sobre la cosa. En el contexto de la filosofía en lengua castellana, ese diálogo-debate con Apel ha comenzado

muy tempranamente y se ha mantenido a lo largo de los años, muestras de esa productividad son algunas de las publicaciones que se comentan a continuación. Pero antes de ello, es importante destacar cuáles han sido los ejes principales de los trabajos de Apel en los últimos años.

Los dos últimos libros publicados (en 2011 y 2017 respectivamente) por Karl-Otto Apel antes de su muerte reúnen trabajos en torno a dos problemáticas centrales: la fundamentación de una semiótica trascendental como *filosofía primera* y diferentes ensayos de reconstrucción histórico-filosófica de *momentos* de la historia de la filosofía, a partir de aquel nuevo paradigma. *Paradigmas de filosofía primera*, traducido al español por Andrés Crelier y Miguel Mailloquet, y publicado por la editorial Prometeo de Argentina, reúne trabajos escritos en diversos períodos, bajo el criterio temático mencionado. La primera parte se ocupa de los grandes paradigmas de filosofía primera: el paradigma ontológico, el paradigma mentalista o de la conciencia y el paradigma del lenguaje. Muchos de los trabajos de esa parte se encontraban ya traducidos al español y publicados en diferentes libros

o colecciones, pero es de destacar aquí la tarea de los traductores que han vuelto a traducir desde el original alemán y con ello le han dado a la edición española del libro un criterio homogéneo y coherente -que por supuesto las traducciones «sueltas» no pueden ofrecer. Para el lector conocedor de la obra de Apel, tales textos no ofrecen demasiada novedad, más allá de la unidad de sentido y la relevancia y concreción que Apel otorga a la idea de *paradigma*. La segunda parte, en cambio, presenta una novedad, en la medida que reúne trabajos en los que Apel aplica el principio de reconstrucción histórico-filosófica (*Selbsteinholungsprinzip*) a diferentes casos de la historia de la filosofía: Descartes, Vico, Kant, Hegel, Peirce. Los textos de esta segunda parte pertenecen a los años 2000, y en su gran mayoría no se encontraban traducidos al español.

El segundo -y último- libro de Apel, *Transzendente Reflexion und Geschichte (Reflexión trascendental e historia)*, aún no ha sido traducido al español. Este libro reúne trabajos escritos entre 1996 y 2014, los cuales abordan las dos líneas mencionadas anteriormente: el paradigma semiótico-trascendental y la reconstrucción histórico-filosófica, en este caso sobre la lectura de Hintikka del *cogito ergo sum* y el clásico *La paz perpetua* de Kant. El principio de autoalcance o autorrecuperación (*Selbsteinholungsprinzip*) es fundamentado en el trabajo que ocupa el lugar de capítulo tercero del libro. Este tema es central porque es el principio a partir del cual se organiza la tarea reconstructiva de la historia de la filosofía que, de acuerdo con Apel, debe poder dar cuenta de sus propios logros o alcances. En este sentido, el descubrimiento de los presupuestos trascendentales de la argumentación forma parte ya, de hecho, de la evolución filosófica, es decir, también en el sentido de un resultado

histórico: la reconstrucción adquiere así un carácter *cuasi-teleológico*. Es teleológico en la medida que introduce la finalidad en la historia, pero no una finalidad metafísica al modo de Hegel o Marx, sino de tal modo que «la reconstrucción hermenéutica tiene que ser capaz de explicarse a sí misma como un resultado de la historia». A partir de este modelo, la propia ética del discurso puede ser reconstruida hermenéuticamente como una historia general de la ética que ha alcanzado el *telos* -el discurso argumentativo- condición de posibilidad de esa reconstrucción. Al modo de Hegel, entonces, la historia de la filosofía no sería un conjunto de opiniones diversas y sin articulación, sino que estaría ordenada de acuerdo con un principio con el que ya contamos ahora. No habría *necesidad* en un sentido metafísico, para Apel, por eso la idea de *cuasi*, al modo de una teleología, pero sin un principio metafísico inherente al proceso. Es en este engranaje donde se encuentra la *reflexión trascendental* -el principio del discurso argumentativo irrefragable o, así sin más, el *logos*- con la historia humana. En el libro se publican las lecciones que Apel dio en *Louvain-la-Neuve* en 1999, en el marco de la Cátedra Cardenal Mercier. Estas lecciones también son conocidas para el lector de Apel porque fueron publicadas originalmente en inglés en 2001. Se trata de un total de ocho lecciones que funcionan como una presentación general de la ética del discurso; pero también es más que eso. La forma en la cual están organizadas las lecciones supone una aplicación del principio de autoalcance a la reconstrucción hermenéutica de la propia ética del discurso. Finalmente, los últimos tres trabajos reunidos en el libro se ocupan de la aplicación de la ética del discurso, en tanto ética *macro-planetaria*, al mundo real. Es de destacar en estos intentos el último

trabajo, que se ocupa de la implementación de las normas morales en el contexto de una economía de mercado global.

En el repaso de los últimos dos libros publicados por Apel, se pueden encontrar delineadas las tareas presentes y futuras de la filosofía discursiva *trascendental*. Esto no quiere decir que sean las únicas posibles ni las más importantes. Pero es claro que las últimas preocupaciones de la obra de Apel giraron en torno a la articulación entre el sistema y la historia, por así decir. La idea de articulación de *paradigmas* -para Apel, sucesivos- y de reconstrucción hermenéutica así lo demuestran. Ahora bien, la recepción de la obra de Apel -en la medida que esa recepción significa un debate argumentativo, como se dijo al comienzo- también ha abierto los problemas de la pragmática trascendental y la ética del discurso hacia nuevos horizontes. Esto podría ser sintetizado en las siguientes cuestiones: el interés por una actualización al poner en diálogo la filosofía de Apel con nuevas corrientes y enfoques (algunos que se derivan de discusiones esbozadas, pero no desarrolladas por el propio Apel), el interés por la historización y la actualización del propio desarrollo interno de la filosofía de Apel (lo que supone retomar aspectos «abandonados» o sugeridos pero no desarrollados, como por ejemplo la cuestión del *a priori* corporal), el interés por la sistematización y por la aplicación del principio del discurso (como por ejemplo, por el desarrollo de la ética del discurso en el campo de los sistemas de autoafirmación primarios, la familia, la pequeña comunidad, etc.). A continuación, se mencionan algunos ejemplos de estas líneas de trabajo en la actualidad. (Con ello no se pretende agotar ni dar un relevamiento preciso de la producción en torno a la filosofía de Apel, sino ofrecer una muestra par-

ticularmente auspiciosa de ello en el marco de la academia hispanohablante).

Desde el año 2006 se vienen realizando en Río Cuarto, Argentina, los *Coloquios Latinoamericanos* -desde 2010 Internacionales- de Ética del Discurso, organizados por Dorando Michelini. Los dos volúmenes publicados en 2015 por Ediciones del ICALA (Fundación para el Intercambio Alemán Latinoamericano) bajo el título *Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina* recogen -ordenadas temáticamente- las contribuciones presentadas en ese ámbito por los principales representantes de la pragmática trascendental y la ética del discurso, y por exponentes de otras tradiciones teóricas en diálogo crítico con aquellas, entre los que se pueden mencionar a: Wolfgang Kuhlmann, Ricardo Maliandi, Julio De Zan, Dorando Michelini, Audun Öfsti, Alessandro Pinzani, Andrés Crelier, Adrián Bertorello, y un largo etcétera. Además, en los diez años de discusión filosófica que abarcan ambos volúmenes se puede analizar el desarrollo de los principales tópicos que aborda la filosofía de Apel, por ejemplo, sobre la fundamentación última o la aplicación de la ética del discurso al mundo de la vida. Tales investigaciones, además, han dado lugar a una nueva generación de investigadores que amplían el campo de la filosofía discursiva. Por mencionar sólo algunos exponentes: la teoría de la acción (Leandro Paolicchi), la democracia deliberativa (Santiago Prono), la ética discursiva y la ética convergente desarrollada por Maliandi (Gustavo Salerno y Marcelo Bonyuan), la pragmática y el psicoanálisis lacaniano (Santiago Peppino). El tomo 1 se ocupa de los tópicos: ética del discurso, pragmática universal, pragmática trascendental, lenguaje; mientras que el tomo 2 aborda: argumentación, discurso, racionalidad, democracia, derecho, religión. En 2018,

el *Coloquio ED* se realizó en Chile, y contó con la presencia, además, de Matthias Kettner y Adela Cortina. Los dos volúmenes de *Ética, política y discurso*, y demás contribuciones que seguramente irán apareciendo en el marco de tales encuentros en América Latina, conforman un polo de desarrollo de la filosofía discursiva de Apel, incluso más allá de la filosofía en lengua castellana.

En la Universidad de Granada, los profesores Juan Antonio Nicolás y Laura Molina se encuentran trabajando en un proyecto muy ambicioso y necesario para el estudio de la obra de Apel. *Racionalidad crítica comunicativa*, editada por Comares, es una antología de textos de Apel realizada con un criterio temático y actualizado, esto es, realizada desde una mirada general y completa sobre la obra de Apel, que permite identificar grandes núcleos temáticos y los textos claves en cada uno de esos núcleos. Además de ofrecer una gran cantidad de textos que hasta el momento no estaban traducidos al español, dicho ordenamiento permitirá a los lectores interesados contar con una imagen sistemática de las contribuciones de Apel a la filosofía. Otro de los grandes méritos de la obra es que cuenta con un registro completo de la bibliografía de Apel, desarrollada cronológicamente y con indicación de lugar original de publicación y los distintos lugares en los que los textos fueron luego compilados. Antes de pasar a describir el plan de la obra y algunos de los que -a mi juicio- son los principales textos de Apel seleccionados, es importante destacar el trabajo de los traductores y la cuidadosa edición, que hacen de la extremadamente concentrada y técnica escritura de Apel una experiencia amable de lectura, por supuesto más allá de la dificultad propia del caso. También es notable la calidad de la encuadernación, la tipografía y el papel con el que la editorial Comares

lanza esta obra, que sin duda será una herramienta de trabajo para muchas generaciones.

*Racionalidad crítica comunicativa* está planificada en tres volúmenes, de los cuales hasta ahora se ha publicado el primero. El volumen I está dividido en tres partes, más la Introducción y la Bibliografía. La Introducción cuenta con una carta del propio Apel de agradecimiento por la obra, un texto de Adela Cortina, «Filosofía para el siglo XXI», donde realiza un balance general de la filosofía de Apel, su importancia en la actualidad y sus proyecciones a futuro, y un texto de los editores, Juan Antonio Nicolás y Laura Molina-Molina, que da cuenta tanto de una visión de conjunto de la obra de Apel, con las posibilidades aún por explorar, como de una síntesis de cada uno de los textos que componen la obra. Los textos de Apel están ordenados en tres partes: «Sentido, verdad y validez», «Fundamentación filosófica última» y «Filosofía primera posmetafísica». La primera parte reúne trabajos que giran en torno a la problemática del título, en el marco de las tres grandes tradiciones a partir de las que Apel ha constituido su perspectiva: la hermenéutica (Heidegger, Gadamer), la filosofía del lenguaje ordinario (en especial, Wittgenstein) y el pragmatismo de Peirce. Tal como se mencionó anteriormente, no es posible comentar cada uno de los textos de Apel escogidos, por lo que se señalan los temas en general y algunas valoraciones. En esta parte, es digno de mencionar la traducción de J. M. Romero Cuevas de un texto que estaba traducido de manera parcial -y de difícil acceso-: «Constitución de sentido y justificación de la validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental». Este texto es clave para analizar cómo concibe Apel nada menos que la filosofía trascendental, a partir de una reconstrucción crítica desde Kant, pasando por Husserl y Heidegger. La concepción de la filosofía como una

empresa *transcendental* es algo absolutamente central en el pensamiento de Apel, y es lo que lo separa, por ejemplo, de Habermas. Esta parte de la obra permite, además, acceder a los principales trabajos sobre la teoría consensualista de la verdad, incluyendo las discusiones con teorías tradicionales como la de Husserl y Tarski o las versiones pragmatistas de Putnam, Wellmer y el propio Habermas. El último texto de esta parte, «El concepto de verdad y la realidad de la cultura humana», es un trabajo que reviste especial interés en la medida que se ocupa del problema de la verdad en la realidad *humana*, esto es, en el marco general de las ciencias del espíritu o *humanidades*. La segunda parte de este primer volumen recoge cuatro textos de Apel sobre el problema de la «fundamentación filosófica última», de los cuales el último no estaba traducido al español: «¿Puede ser no-metafísica una fundamentación última del conocimiento?», y la tercera se ocupa de la «filosofía primera posmetafísica». En esta última parte es importante mencionar dos trabajos muy significativos, los cuales no se encontraban disponibles para el lector español: «Semiótica trascendental y metafísica hipotética de la evolución», donde Apel se ocupa de la articulación entre filosofía trascendental y ciencia empírica tomando como hilo conductor el concepto de evolución desde Kant, pasando por el idealismo alemán y el evolucionismo, hasta Peirce. El segundo texto, original de 2001, que también se encuentra publicado en *Paradigmas de filosofía primera*, es un trabajo muy importante porque se ocupa del fenómeno de la autorreflexión y la autoconciencia, desde una perspectiva renovada -que tiene en cuenta ya la contribución de Audun Ofsti en su libro *Abhandlungen* (Würzburg: 1994)-.

Los próximos dos volúmenes proyectados de *Racionalidad crítica comunicativa* estarán dedicados a la teoría de la racio-

nalidad y de la ciencia (volumen II) y la ética (volumen III). La problemática de la racionalidad reunirá trabajos sobre todo de los años 1980 y 1990, donde la teoría de la racionalidad ocupó gran parte de las reflexiones de Apel. Esto incluye, el problema de la racionalidad misma, su arquitectónica, la racionalidad de la interacción, criterios y tipos de racionalidad, la racionalidad de las ciencias empíricas. En cuanto al tercer volumen, dedicado a la ética, contará con una sección que reunirá trabajos en torno a la fundamentación, y otra dedicada a la ética aplicada a los campos de la antropología, el derecho, la economía y la política.

Laura Molina, además de su cuidado trabajo de edición en la antología de Apel señalada, es autora de un libro que acaba de aparecer sobre *Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K.-O. Apel*. Tal como indica el subtítulo del trabajo, el esfuerzo está puesto en la «integración» de dos «programas de investigación». El segundo de esos programas es el conocido por todos, al que Apel le dedicara prácticamente toda su vida académica desde 1973, año que publica su primera gran obra: *La transformación de la filosofía*. Sin embargo, antes de este período, hay una etapa de casi 20 años en los que Apel estuvo trabajando sobre «hermenéutica trascendental» y una «antropología del conocimiento». Es sobre esta última, en conexión con la pragmática y hermenéutica trascendental, que Molina desarrolla un minucioso recorrido que es, a la vez, histórico, problemático y sistemático. Histórico, en el sentido de que recorre el camino del pensamiento de Apel poniendo énfasis en los trabajos del período señalado, que abarcan desde su tesis doctoral *Dasein und Erkennen* hasta sus textos de los años 1960, muchos no recogidos en *La transformación de la Filosofía*. Pero la investigación no se agota en un período,

sino que Molina identifica a lo largo de toda la obra de Apel (por ejemplo, en textos muy posteriores vinculados a la crítica a Heidegger o sobre la antropología) las continuidades y rupturas entre la cuestión del *a priori* corporal y el *a priori* de la reflexión. En ese sentido, podría decirse que la autora se sumerge en esa especie de *entre* tan inasible de la filosofía de Apel que es el de la constitución del sentido y la justificación de la validez. La pragmática trascendental del lenguaje, abocada a la segunda cuestión -por razones que también son históricas y contextuales, como la «batalla» contra la detranscendentalización de la filosofía en el posmodernismo y el neopragmatismo, incluido Habermas-, en cierto sentido opacó la problemática propia de la constitución del sentido, más ligada a la hermenéutica y al «peligro» del idealismo lingüístico. El «retorno» hacia la antropología del conocimiento que propone Molina no es, entonces, sólo de carácter histórico y problemático, sino que obedece al sistema mismo de la filosofía trascendental corporal-lingüísticamente transformada. El libro se encuentra dividido en tres grandes

partes. La primera parte está dedicada a la tarea de distinguir entre el *período* y el *programa* de la antropología del conocimiento, y su continuidad con la hermenéutica trascendental. La segunda parte analiza los *a priori* del conocimiento: cuerpo, lenguaje y reflexión, y cómo se integrarán más tarde en el *a priori* de la comunidad de comunicación. La tercera parte se concentra en el *a priori corporal* y el *a priori lingüístico*. La investigación de Molina permite mostrar, a través de un estudio muy detallado de la obra de Apel, sus «lagunas», tensiones y sugerencias programáticas, la profundidad de su legado, el cual va más allá incluso de su programa de investigación mismo, pues es un legado que consiste en nada menos que una transformación de la filosofía como «doctrina» o «punto de vista» de un gran pensador en la filosofía como debate argumentativo sobre pretensiones de validez: la fórmula metodológicamente significativa de *pensar con/contra* continúa dando sus frutos.

Gonzalo Scivoletto  
Universidad Nacional de Cuyo, Argentina.

# BOLETÍN DE SUSCRIPCIÓN, COMPRA O INTERCAMBIO

(SUBSCRIPTION ORDER)

ENVIAR A (SEND TO):

Servicio de Publicaciones

Universidad de Murcia

Aptdo. 4021, 30080 Murcia (España).

Telf: 868 883012 (internacional: +34 868 883012).

Fax nº: 868 883414 (Foreign countries: -international code- + 34 868 883414)

*Daimon. Revista Internacional  
de Filosofía*

(Daimon. Journal International of Philosophy) ISSN: 1130-0507

1. Por favor, *suscríbame* a Daimon. *Revista Internacional de Filosofía*, desde el año ....., número....., inclusive.
2. Por favor, deseo adquirir los volúmenes o números *atrasados*: .....
3. Deseamos obtener Daimon, *Revista Internacional de Filosofía* por *intercambio* con la revista: ..... cuyos datos (temática, dirección postal, etc.) se adjuntan.

## FORMA DE PAGO

Pago mediante recibo. Una vez recibido el Boletín de Suscripción o Compra, le enviaremos un Recibo, que deberá hacer efectivo antes de que podamos proceder al envío de los ejemplares correspondientes.

## PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

Suscripción anual tres números al año (IVA y gastos de envío incluidos) / Annual Subscription rates, including postage and packing cost, for a year volume with three numbers:

Suscripción normal: 35 €

Número atrasado (number delayed): 15 €

## DATOS PERSONALES

Nombre y apellidos, o razón social: .....

N.I.F. o C.I.F.: ..... Calle / Plaza: .....

C.P.: ..... Ciudad: ..... Provincia: .....

País: ..... Tlfs.: ..... Fax: .....



## NORMAS DE PUBLICACIÓN

**La finalidad** de *Daimon - Revista Internacional de Filosofía* es publicar trabajos de investigación en filosofía. *Daimon* es, desde 2001, una publicación cuatrimestral. Algunos de los números son monográficos y otros no. Los números monográficos son anunciados con antelación suficiente (al menos un año) mediante la correspondiente llamada para aportaciones (*call for papers*), en la que se anuncia el tema del monográfico y el nombre de la persona encargada de coordinarlo. En el caso de que un monográfico no reciba originales suficientes para completar el volumen (actualmente tenemos fijado un límite en torno a las doscientas páginas), se completará con una sección de artículos variados.

**Formato** de los originales: Véase en <https://revistas.um.es/daimon/about/submissions>

El texto de los artículos y de notas críticas que sea enviado para revisión NO debe contener datos personales del autor o autores, ni en el propio texto, ni en las propiedades del archivo informático, ni en las citas bibliográficas (en este último caso, cada cita de trabajos del autor ha de ser sustituida por la palabra "Autor" y el año de la publicación referida).

Las citas bibliográficas han de hacerse, o bien a pie de página, o bien mediante paréntesis insertos en el texto.

En el primer caso, las referencias han de redactarse como en los ejemplos que siguen:

- *Libro*: Savater, F. (1999), *Las preguntas de la vida*, Barcelona: Ariel.
- *Capítulo de libro*: Camps, V. (1999), «Universalidad y mundialización», en: M. Cruz y G. Vattimo (eds.): *Pensar en el siglo*, Madrid: Taurus, pp. 61-85.
- *Artículo*: Campillo, A. (2009), «La biopolítica en España», *Daimon*, nº 48, pp. 223-232.

### Derechos de autor:

Las obras que se publican en esta revista están sujetas a los siguientes términos:

1. El Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia (la editorial) conserva los derechos patrimoniales (copyright) de las obras publicadas, y favorece y permite la reutilización de las mismas bajo la licencia de uso indicada en el punto 2.

© Servicio de Publicaciones, Universidad de Murcia, 2011

2. Las obras se publican en la edición electrónica de la revista bajo una licencia Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España (texto legal). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.



3. Condiciones de auto-archivo. Se permite y se anima a los autores a difundir electrónicamente las versiones pre-print (versión antes de ser evaluada) y/o post-print (versión evaluada y aceptada para su publicación) de sus obras antes de su publicación, ya que favorece su circulación y difusión más temprana y con ello un posible aumento en su citación y alcance entre la comunidad académica.

**Procedimiento:** Véase en <http://revistas.um.es/index.php/daimon/about/submissions>

# Daimon. Revista Internacional de Filosofía

Publicación cuatrimestral. Número 78. Septiembre-Diciembre 2019

Monográfico: El legado filosófico de Karl-Otto Apel y su relevancia para afrontar el futuro

## Introducción

Presentación. <i>Jesús Conill Sancho</i> .....	7
El vigor de la razón dialógica. <i>Adela Cortina</i> .....	13
Recuerdos de conversaciones con Karl-Otto Apel. <i>Vittorio Hösle</i> .....	17

## Artículos

Tras la comunidad: De la Gemeinschaft sociológica a la «comunidad ideal de comunicación» en la ética de Apel. <i>Enrique Bonete Perales</i> .....	31
El idealismo de J. G. Fichte y la pragmática trascendental de K.O. Apel: el paradigma de la conciencia frente al paradigma del lenguaje. <i>Luciano Corsico</i> .....	45
La centralidad ética del discurso: Un examen pragmático trascendental. <i>Alberto Mario Damiani</i> .....	61
Repensar la democracia. Estrategia moral y perspectiva crítica en K. O. Apel. <i>Domingo García-Marzá</i> .....	75
La ética del discurso de Karl-Otto Apel en diálogo con la ética hermenéutica de Charles Taylor. <i>Javier Gracia-Calandín</i> .....	91
Lo incondicionado en la pragmática trascendental de K.-O. Apel. <i>David Lana Tuñón</i> .....	107
Aborto y discurso moral. Ideas clave de la Ética del discurso para el tratamiento de la interrupción voluntaria de la vida humana inicial. <i>Dorando Michellini</i> .....	123
La situación hermenéutica en clave gnoseo-antropológica. Un diálogo de K.O. Apel con y contra M. Heidegger. <i>Laura Molina-Molina y Juan A. Nicolás Marín</i> .....	141
Pragmática trascendental y filosofía social: Karl-Otto Apel, Jürgen Habermas y la nueva fundamentación de la Teoría Crítica. <i>César Ortega-Esquembre</i> .....	155
La superación de las paradojas del sujeto intérprete en Wittgenstein y Apel: ¿A través de Frege o Peirce? <i>Carlos Ortiz de Landázuri</i> .....	171
La argumentación y el humor desde la ética del discurso. Caminando con Karl-Otto Apel más allá de Apel. <i>Juan Carlos Siurana</i> .....	187
Origen y significado de la noción de consenso en el pensamiento de K.-O. Apel. <i>Norberto Smilg Vidal</i> .....	207

## Reseñas

APEL, K.-O. (2013): Paradigmas de filosofía primera, Buenos Aires: Prometeo Libros. APEL, K.-O. (2017): Racionalidad crítica comunicativa, Edición de Juan A. Nicolás y Laura Molina-Molina, Granada: Comares. APEL, K.-O. (2017): Transzendente Reflexion und Geschichte, Herausgegeben und mit einem Nachwort von Smail Ragic, Berlin: Suhrkamp. MICHELINI, D.; De Zan, J.; Damiani, A. (eds.) (2015), Ética, política y discurso. Contribuciones desde América Latina, Río Cuarto: Ediciones del ICALA. MOLINA-MOLINA, L. (2019): Lenguaje y corporalidad en la filosofía de K.-O. Apel. Hacia una integración de la antropología del conocimiento y la pragmática trascendental, Granada: Comares. ( <i>Gonzalo Scivoletto</i> ).....	223
---	-----