

¿Hacia un nuevo concepto de transcendentalismo?

Con el transcendentalismo kantiano culminaba un largo proceso, iniciado por Descartes, que había de transformar el modo tradicional de entender la especificidad del quehacer filosófico y el sujeto de conocimiento. La filosofía se convirtió en una reflexión del saber sobre sí mismo, fruto de una subjetividad concebida como autoconciencia crítica, regulativa y fundante del sentido y validez de nuestras objetivaciones racionales. Un nuevo modelo de racionalidad que, en definitiva, respondía a la necesidad de reubicar *el topos filosófico más allá* de las tematizaciones particulares de las distintas ciencias, pero, *más acá* de las cosmovisiones metafísico-religiosas.

La historia de la filosofía moderna ha sido prolífica en perspectivas transcendentalistas que podemos agrupar en tres grandes paradigmas: el transcendentalismo representacionista kantiano, el fenomenológico fundado por Husserl y el transcendentalismo pragmático de Peirce y Royce. Sin embargo, a pesar de la importancia de este legado desarrollado en múltiples influencias, el concepto de «transcendental» se ha convertido *actualmente en un concepto devaluado y sospechoso*.

Sospechoso para quienes recelan de la viabilidad, o incluso, de la necesidad misma del modelo filosófico fundamentalista y no ven en él sino un renovado intento de salvaguardia metafísica de la certeza, que no renuncia aún a las pretensiones totalizadoras del saber, en una época en que se subraya el carácter histórico, discontinuo, inconcluso, fragmentario, relativo y desfundado del concepto de racionalidad como muestra la obra de autores como: Wittgenstein, Heidegger o Adorno, por mencionar tan sólo a los puntales de los tres grandes paradigmas filosóficos de nuestro siglo: analítico, hermenéutico y dialéctico. Sospechoso también para quienes ven en los presupuestos de la filosofía de la conciencia (anexas a la filosofía transcendental kantiana), la causa del fracaso del proyecto ilustrado de racionalidad. Este es el caso de Habermas o Apel para quienes una reconstrucción de la filosofía transcendental ha de superar, en todo caso, los per-

niciosos presupuestos de la filosofía de la conciencia: el solipsismo kantiano de un concepto de racionalidad que dé cuenta de sus propias condiciones de posibilidad y validez.

Una reconstrucción del transcendentalismo clásico de este tipo se enfrenta a problemas importantes que podemos sintetizar en dos grandes grupos: en primer lugar existen problemas ajenos al transcendentalismo clásico derivados de las nuevas exigencias de una teoría de la racionalidad en la era de la ciencia y, en general, del acervo filosófico de nuestro siglo, que es necesario integrar en el modelo transcendental si queremos que mantenga su vigencia. Tres son, a mi juicio, las cuestiones más relevantes planteadas en este ámbito: la necesidad de relacionar el carácter *a priori* de las estructuras transcendentales de la conciencia con el anclaje histórico de la misma (el que podemos denominar problema del dualismo empírico-transcendental); la necesidad de una redefinición del *a priori* kantiano en términos lingüísticos (problema del giro lingüístico de la filosofía transcendental); y, en tercer lugar, la mediación de las estructuras transcendentales por la crítica de las ideologías, o dicho de otro modo, el problema de la inclusión en la estructura transcendental de la autovaloración crítica de nuestras objetivaciones racionales. Pero, existe un segundo tipo de problemas emanados, en este caso, de la necesidad de responder, con renovadas ideas, a los problemas del viejo transcendentalismo. A este grupo pertenecen, principalmente, otras tres cuestiones: en primer lugar, el problema de qué ha de entenderse por fundamentación transcendental; el problema, en segundo lugar, del significado de la mutua complicación entre las raíces normativas de lo transcendental y las raíces transcendentales de lo normativo; y por último, la cuestión de la distinción entre el plano transcendental de la «constitución del sentido» y el de las «condiciones de validez».

En ambos casos, y manifiestamente en el primero, lo que está en juego es si esta reconstrucción implica ya una ruptura del modelo filosófico transcendental o éste, por decirlo de este modo, da de sí para una transformación tan profunda como la que Habermas y Apel plantean. La respuesta a esta cuestión tiene que ver, en todo caso, con el modo de entender el transcendentalismo: si como un *corpus* doctrinal sobre la estructura, funcionamiento y fundamentación de la razón o como un modelo de racionalidad cuyo contenido, sin embargo, varía según las exigencias históricas. Es en este último sentido en que, en mi opinión, es posible hablar en la actualidad de una renovación del transcendentalismo kantiano, e incluir asimismo en este propósito la obra de Habermas pese a la ambigüedad mostrada por éste, al respecto, a lo largo de su trayectoria intelectual, como veremos. Por transcendental entenderemos aquí, pues, en un sentido lato, un planteamiento que defiende la capacidad autorreferencial de la razón para descubrir la existencia de elementos ineliminables que operan en todo momento implícitamente como parámetros constitutivos y regulativos de nuestras objetivaciones racionales.

NUEVOS HORIZONTES PARA UN VIEJO MODELO

El problema del dualismo empírico-transcendental

El trascendentalismo moderno se construyó sobre un concepto de subjetividad crítico-regulativo, autofundante y consciente de sus propios presupuestos, vigorosa, por tanto, pero, sin embargo, totalmente desenraizada de la praxis. Parecía no poder ser de otro modo, en la medida, al menos, en que la subjetividad transcendental había nacido precisamente para justificar el acceso al punto de vista universal de la razón, para depurar, en definitiva, de contingencias empíricas las formas invariables en que se expresan las condiciones de posibilidad de la verdad. La filosofía moderna de la conciencia ya fuera a través de las ideas innatas cartesianas o de las formas *a priori* kantianas se caracterizó por subrayar el carácter invariable de la estructura de la subjetividad.

El problema, sin embargo, aparece al preguntarnos: ¿de dónde proceden estas estructuras universales? Descartes «resolvió» el problema al remitirlo a un «Deus ex machina» que operaba como cierre metafísico del sistema. Pero con el viraje hacia una fundamentación autónoma de la razón, efectuado por el trascendentalista kantiano, el problema quedó al descubierto y no tardó mucho en hacerse patente. Sería Hegel quien planteara, en primer lugar, la necesidad de atender a la génesis de esos presupuestos posibilitantes del conocimiento. Su crítica general a la filosofía transcendental kantiana buscaba salvar este hiato entre universalidad e historicidad. La *Fenomenología* hegeliana se presentó así como el camino del autodespliegue histórico de una conciencia cuya estructura no se ve alterada, con todo, en su propia índole y naturaleza, sino que es más bien el proceso de su manifestación. Hegel, junto con Heidegger, y frente a Kant y Husserl, constituyen hoy las fuentes inexcusables para un análisis de la dimensión temporal de la estructura de la subjetividad, y por ello para una transformación de la concepción ahistórica, acorporal y meramente formal del conocimiento propia de la filosofía transcendental clásica.

Sin embargo, la síntesis dialéctica hegeliana de contingencia y universalidad, al igual que el historicismo diltheyano, pagó un precio demasiado alto por fundamentar su mediación en las garantías de una síntesis absoluta, al final de la historia, entre ser y saber. Y perdió, con su acendrado idealismo, las posibilidades de una comprensión de los procesos que enraizados en la praxis histórica concreta, mundana y finita, explican la génesis y desarrollo de las estructuras de otorgamiento de sentido y validez.

Heidegger, por su parte, reaccionó con firmeza ante la concepción kantiana de la subjetividad. Para él la relación del hombre con el mundo no es primariamente epistemológica. El *Dasein* ya no es el sujeto transcendental, sino que muestra, ante todo, la posición más originaria del hombre en el mundo, su mundaneidad, por la que la conciencia se integra indisolu-

blemente con aquello de lo que es conciencia. De este modo, la mundanidad del Dasein fundamenta una nueva relación entre lo empírico y lo transcendental, entre lo óntico y lo ontológico (como ahora se expresará) porque la historia del Ser es, de hecho, la historia de la comprensión humana del Ser: la historia de la comprensión del Ser como conciencia. El componente histórico-temporal no es, por tanto, algo externo que tenga que ser integrado en la estructura de la conciencia, es ya siempre ella misma.

A este respecto, el gran mérito de Gadamer ha consistido, precisamente, en incorporar lo verdaderamente valioso de las perspectivas hegeliana y heideggeriana para apreciar, por un lado, con Hegel, que la universalidad de la comprensión se determina y expresa en un proceso de constitución histórico-contingente, en una constante mediación dialéctica de tradición y presente, y por otro lado, constatar, con Heidegger, que la historia no pertenece al hombre, sino que es el hombre el que pertenece a la historia¹. Es en el concepto, central en la obra de Gadamer, de «historia efectual» (*Wirkungsgeschichte*) donde mejor se aprecia esta imbricación de universalidad y contingencia histórica legada por Hegel y Heidegger. La comprensión de un acontecimiento, opina Gadamer, está ya siempre determinada por sus efectos históricos; lo que significa, sin duda, que la temporalidad es, por un lado, un elemento estructural de la conciencia, en tanto que el tiempo es condición de posibilidad de la comprensión y por otro, que sus productos operan mediatizando históricamente su actuar. Gadamer lo expresa claramente cuando afirma: «Si se hace valer el principio de la historia efectual como un momento estructural general de la comprensión, esta tesis no encierra con toda seguridad ningún condicionamiento histórico y afirma de hecho una validez absoluta; y sin embargo la conciencia hermenéutica sólo puede darse bajo determinadas condiciones históricas»².

Habermas y Apel han criticado, sin embargo, el, a su juicio, carácter idealista de la hermenéutica gadameriana en tanto universaliza, sin más, la índole histórica de nuestra comprensión, de nuestra determinación por la tradición, sin advertir, como señala Apel³, que la historia ha pertenecido antes, por la mediación formal de la reflexión, a la conciencia humana como objeto disponible, o dicho de otro modo: no reconoce el poder de la reflexión para trascender críticamente la tradición. Ambos están convencidos de que sólo es posible una salida al problema del dualismo universalidad-contingencia histórica mediante una superación tanto de los planteamientos idealistas, como de los puramente materialistas. Un proyecto, denominado por Apel, gnoseoantropológico, en el que se integren las estructuras posibilistas de la universalización del sentido con los elementos materiales, contingentes e históricos de los que genéticamente de-

¹ Gadamer, H.G. *Verdad y Método (VM)*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1977 p. 334.

² *Ibid.* p. 16.

³ Apel, K.O. *La transformación de la filosofía*, (TF), Taurus Madrid, 1985, II. p. 19.

penden. En este sentido Apel habla de una ampliación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad del conocimiento en la dirección del reconocimiento de un *a priori* material⁴ capaz de responder a nuestro compromiso práctico con un mundo en el que estamos ya y siempre inmersos y con el que inevitablemente nos medimos al actuar.

Al igual que el último Husserl y el último Wittgenstein el análisis habermasiano «tiene como objeto aprehender estructuras que frente a las acuñaciones históricas de los mundos de la vida y de las formas de vida particulares se presentan como invariantes»⁵. Son las estructuras que constituyen el «horizonte en que los agentes comunicativos se mueven» «ya siempre», y desde el que, otorgan significatividad a los fenómenos por lo que cabría calificarlas de trascendentales. La integración del concepto de *Lebenswelt*, aunque no en el sentido culturalista de aquéllos, en el marco de la teoría de la acción comunicativa nos ofrece una idea bastante clara de cómo entiende Habermas la relación de las estructuras universales de la comprensión con la praxis. No se trata sólo de la constatación del enraizamiento práctico del saber, sino más aún, de un auténtico compromiso práctico que anticipamos idealmente en cada acto comunicativo y por el que se produce la mediación del saber con sus propios presupuestos. Estas anticipaciones caracterizadas por Habermas y Apel como contrafácticas, y que actúan de nexo de unión entre el conocimiento y sus intereses, tienen precisamente por ello un estatuto cuasitrascendental. En toda anticipación hay, efectivamente, que distinguir dos sentidos que reflejan mejor que ningún otro concepto la búsqueda complicación histórico-universal. Por un lado, en el marco de una lógica trascendental la anticipación adquiere el sentido al presuponer las condiciones generales de la comprensión consensual e *ideal, implícitas en toda argumentación humana; pero, por otro lado, tienen un carácter histórico, en tanto que guía de las posibilidades reales, esto es, empírica y contingentemente limitadas de desarrollo futuro de nuestra situación presente. Estas estructuras cuasitrascendentales, carentes de sustancialidad, ya no se constituyen como algo acabado y definitivo sino constantemente reinterpretadas en un meliorismo ad infinitum fruto de una evolución filogenética y ontogenética*⁶. «Es claro —afirma Habermas— que las condiciones empíricas bajo las que se forman las reglas trascendentales que fijan el orden constitutivo de un mundo de la vida son por su parte resultado de procesos de socialización»⁷.

A este planteamiento se le han formulado diversas objeciones. Hans

⁴ Cfr. *Ibid.*, II. Véase especialmente pp. 91-96.

⁵ Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa*, (TAC), Taurus, Madrid 1987, II, p. 170.

⁶ Id., *Was heisst Universalpragmatik?*, En Apel, K.O. (Hg) *Sprachpragmatik und Philosophie*, Frankfurt am Main, 1976, p. 204.

⁷ Id., *La Lógica de las ciencias sociales*, (LCS), Tecnos, Madrid 1988, pp. 201-202. Ver también la conversación con Raúl Gabás recogida en el Epílogo de su libro *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*.

Albert, partiendo de la idea expuesta de una génesis histórica de las estructuras universales de la comprensión, se pregunta si ¿no será el propio transcendentalismo, por tanto, el fruto tan sólo de una perspectiva histórica concreta, carente, por ello, de la validez absoluta que proclama? O de otro modo, si los presupuestos que se declaran irrefutables, son revisables y por tanto hipotéticos «*warum sollte man genötigt sein, eine solche Hypothese zu akzeptieren?*»⁸.

Opiniones como la de N. Lobkowitz⁹ consideran superfluo el discurso transcendental desde la perspectiva de un realismo crítico del sentido como el de Habermas y Apel. El modelo transcendental tuvo justificación, en su opinión, en una concepción idealista en la que la realidad fue subsumida bajo el poder constitutivo de las estructuras del sujeto.

Otra objeción, formulada en este caso por T. McCarthy¹⁰, afecta directamente a la propia posibilidad de integración empírico-transcendental, se refiere a la paradoja de que instancias ideales de la acción comunicativa, y que por tanto raras veces se dan en los procesos reales de comunicación, se postulan como condiciones universales o ineliminables de la comunicación. Hay que decir que la necesidad de integrar universalidad con historicidad fue algo ya reconocido por neokantianos como E. Cassirer para quien las formas simbólicas son, a la vez, *a priori*, en tanto constituyentes de nuestra experiencia del mundo, e históricas en tanto culturalmente objetivadas. La diferencia con la perspectiva habermasiana o apeliiana, y esto pretende responder a McCarthy, es que las categorías universales de la subjetividad se modelan, para ambos, más allá del esquema sujeto-objeto¹¹, y deben, por tanto, ser comprendidas en el marco de una pragmática universal que, aunque necesitada, desde luego, de un profundo desarrollo, explica: primero, la génesis de estos mecanismos universales como reglas para la constitución intersubjetiva del sentido, segundo, la adquisición de las correspondientes competencias, y por último, el proceso de formación de los sujetos caracterizados por la capacidad de lenguaje y acción.

EL TRANSCENDENTALISMO ANTE EL GIRO LINGÜÍSTICO:

De entre los numerosos elementos que han contribuido a la transformación del transcendentalismo clásico ninguno lo ha hecho tan profundamente como el denominado giro lingüístico operado en la filosofía con-

⁸ Albert, H.: *Transzendente Traumereien*, K. O. Apels Sprachspiele und seine hermeneutischer Gott. Hamburg, 1975. p. 63.

⁹ Lobkowitz, N. *Interesse und Objektivität*, en *Phil. Rundsch.* vol. 16, 1969, pp. 249 ss.

¹⁰ McCarthy, T. *Rationality and Relativism: Habermas's «Overcoming» of hermeneutics*. En J.B. Thompson and D. Held (Eds) *Habermas: Critical Debates*. pp. 65-66.

¹¹ Habermas, J. Luhmann, N. *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1971. p. 173-174.

temporánea. En sentido estricto se ha producido una mutua complicación: si, por un lado, la evolución de la filosofía trascendental no ha podido sus- traerse al giro lingüístico, por otro lado, tampoco éste fue ajeno al legado del trascendentalismo kantiano.

El giro lingüístico nació, precisamente, bajo la impronta de la crítica de la razón kantiana, bajo la exigencia y necesidad de un uso limitativo de la razón y sus anexas condiciones de posibilidad y validez. El giro lingüístico supuso de hecho una radicalización de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento, en tanto que el *a priori* que establece *lo que es posible pensar*, será ahora reconstruido como el *a priori de lo que es posible decir*. La idea de una conciencia pura capaz de estructurar los datos de la experiencia, sin referencia al medio en que se articulan y objetivan, olvidaba las intrínsecas relaciones entre pensamiento y lenguaje. En este sentido, el giro lingüístico transformará para siempre la teoría tradicional del conocimiento, como crítica de las condiciones de posibilidad y validez del objeto en la conciencia, en *crítica del sentido* en tanto «reflexión sobre las condiciones lingüísticas de posibilidad del conocimiento»¹². El neotranscendentalismo de Apel y Habermas es, en este aspecto, deudor, por igual, de las dos grandes líneas de la filosofía del lenguaje en la actualidad. Analítica y hermenéutica, pese a haberse presentado tradicionalmente como opuestas, se han desarrollado en una mutua interrelación¹³ que dibuja una trayectoria de caminos paralelos en dirección hacia una pragmática en la que Habermas y Apel ven el punto culminante del giro lingüístico.

En el marco de la filosofía analítica fue Ch. S. Peirce quién por primera vez se propuso expresamente una transformación pragmática de la *Crítica de la razón pura* de Kant. A su juicio, «sólo en tanto que representada simbólicamente se convierte la realidad en fenómeno»¹⁴. En palabras de Apel, esta reconstrucción puede caracterizarse sintéticamente como «una renovación de la pregunta kantiana por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico como pregunta por la posibilidad de un acuerdo intersubjetivo sobre el sentido y verdad de los enunciados o de los sistemas de enunciados. Esto significaría que la crítica kantiana del conocimiento, como análisis de la conciencia, debería transformarse en una crítica del sentido como análisis de los signos; su 'punto supremo' no radicaría en la unidad objetiva de las representaciones, que es accesible ahora mismo a una 'conciencia en general' supuestamente intersubjetiva, sino en la unidad del acuerdo intersubjetivo que alguna vez debe alcanzarse mediante la interpretación consistente de los signos en un consenso intersubjetivo ilimitado»¹⁵.

¹² Apel, K.O. *TF*, II, p. 297.

¹³ *Cfr. Ibid.* I. Segunda Parte: Hermeneútica y crítica del sentido.

¹⁴ Habermas, J. *Conocimiento e Interés*, (CI), Taurus, Madrid 1982, p. 104, nota.

¹⁵ Apel, K.O. *TF*, II, p. 155.

Pero la vertiente pragmática del giro lingüístico en la filosofía analítica llegó a su punto culminante con la obra del último Wittgenstein: los *Cuadernos azul y marrón* y, fundamentalmente, sus *Investigaciones filosóficas*. De acuerdo con los puntos de vista filosófico-lingüísticos desarrollados en estas obras el sentido de una proposición ya no se hace depender de una supuesta esencia-estructura lógica del lenguaje, isomorfa con la estructura del mundo (*Tractatus*), sino que guarda relación con el juego lingüístico al que pertenece y el complejo retículo de usos reglados a él correspondiente. El juego lingüístico es así el marco de referencia en el que cobra sentido una proposición, y dado que Wittgenstein lo asocia en todo momento a una forma de vida, toda configuración del sentido nos remitirá, en última instancia, y consecuentemente con este enfoque pragmático, a la praxis humana: social e histórica.

Por otra parte, como decíamos, el lenguaje ha sido también el tema que tradicionalmente ha centrado el interés del otro gran tronco de la filosofía contemporánea: la filosofía hermenéutica. Esto fue así ya desde que la hermenéutica se concebía como el arte de interpretación de los textos «canónicos». Con todo, y como es bien sabido, sólo alcanzó el grado supremo de centralidad y relevancia filosófica cuando tras su viraje ontológico superó su carácter instrumental definiendo la propia experiencia hermenéutica como esencialmente lingüística¹⁶.

Gadamer desarrolló su teoría de la universalidad de la hermeneútica como una respuesta frente a la desviación objetivista de las *Geisteswissenschaften*, y en general frente a todo intento de reducir la hermenéutica a metodología interpretativa, mediante una reconstrucción ontológica (simbiosis de lenguaje y comprensión) del transcendentalismo kantiano. Por esta razón rechaza la interpretación que hace Löwith de Heidegger, que cierra los ojos ante el sentido transcendental de las proposiciones heideggerianas sobre la comprensión¹⁷. En la proposición «eso es un ente» Heidegger percibe una confusión entre lo que se muestra en el «es» y lo que se muestra en el «eso». En este último se revelan siempre aspectos empíricamente determinables, mientras que en el «es» de una proposición se revela, por el contrario, la comprensión misma del ser que subyace en todas las proposiciones sobre los entes. Esta ontología que debe ser asumida como una crítica de la metafísica tradicional de la presencia fáctica, implica un encauzamiento de la pregunta moderna por el ser, en tanto pregunta por las condiciones de posibilidad del ente mediante la autocomprensión lingüísticamente articulada a que tiene acceso el ente como «ser en el mundo».

Gadamer, partiendo de este giro lingüístico heideggeriano en la comprensión del ser, al igual que del reconocimiento, más lejano en el tiempo, de la obra de J.G. Herder y W. von Humboldt, afirma que al igual que «el

¹⁶ Gádamer, H.-G. *VM*, p. 485.

¹⁷ *Ibid.*, p. 594.

juego no se agota en la conciencia del jugador, y en esta medida es algo más que un comportamiento subjetivo. El lenguaje tampoco se agota en la conciencia del hablante y es en esto también más que un comportamiento subjetivo»¹⁸. Idea muy al hilo de la tesis heideggeriana de que en realidad, no soy yo el que habla, sino que es el lenguaje el que habla a través de mí. El lenguaje, por ello, es algo más que un mero sistema de signos que nos sirve para comunicarnos. «El lenguaje es el lenguaje de la razón misma»¹⁹.

Sin embargo, el propósito de la fenomenología hermenéutica de superar las determinaciones ópticas del lenguaje mediante un análisis ontológico de las estructuras originarias del ser-ahí como esencialmente lingüísticas, ha sido a costa de hacer el diálogo con los lenguajes particulares de las ciencias empíricas, tachadas de superficialidad y, a sus ojos, inmersas en un normativismo refractario a una verdadera desvelación del ser de los entes.

Para Apel, sin embargo, la posibilidad de defender un concepto filosófico del lenguaje en la era de la ciencia tiene que pasar inevitablemente por el reconocimiento de que «el lenguaje es una magnitud transcendental en el sentido kantiano»²⁰, en tanto opera como presupuesto último normativo de todo discurso teórico-práctico con sentido. Tanto el nuevo descriptivismo gadameriano, como el reduccionismo del concepto cotidiano de lenguaje que Apel describe con las siguientes palabras: «primero *conocemos* —cada uno por sí mismo y con independencia de los demás— los elementos del mundo dado a los sentidos; después captamos la estructura ontológica del mundo mediante *abstracción*, con ayuda de la lógica universal humana como *organon*; más tarde *designamos* —a través de un convenio— los elementos del orden del mundo así logrado y *representamos* los estados de cosas mediante *conexiones de signos*; finalmente, *comunicamos* a otros *hombres, con ayuda de conexiones de signos, los estados de cosas que hemos conocido*»²¹.

Ante este reto, y para comprender la naturaleza normativa del lenguaje nada mejor que acudir al ya paradigmático análisis wittgensteiniano sobre qué significa seguir una regla, dado que un juego lingüístico es, ante todo, un marco de referencia reglado o normativo.

Apel reconstruye este análisis a partir de la célebre tesis de Wittgenstein de que «uno sólo, y una sola vez, no puede seguir una regla»²². En ella se encuentran los dos requisitos básicos que hay que suponer para comprender la función normativa del lenguaje. Comenzando por la última parte de la frase Wittgenstein afirma: «no puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. —Seguir una re-

¹⁸ *Ibid.*, p. 19.

¹⁹ *Ibid.*, p. 482.

²⁰ Apel, K.O. *TF*. II, p. 318.

²¹ *Ibid.*, II, p. 323.

²² Véase Wittgenstein, L. *Investigaciones filosóficas*, Crítica, Barcelona 1988, p. 201.

gla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son costumbres (usos, instituciones)»²³. Para que pueda decirse que alguien sigue una regla, necesitamos constatar que ante una misma situación, en varias ocasiones, se elige el mismo camino. Un signo aislado no sería tal, sino tan sólo un garabato o un ruido. Así pues, el usuario de un lenguaje debe poder referir sus realizaciones sígnicas a un marco de referencia reglado, que Wittgenstein, como es sabido, denomina «juego lingüístico».

Sin embargo, a juicio de Apel y Habermas, el concepto wittgensteiniano de juego lingüístico adolece de una insuficiencia fundamental: el seguimiento de las reglas de un juego lingüístico quizá explique cómo se actúa de hecho, pero deja sin respuesta la pregunta de ¿por qué actuamos del modo como lo hacemos?, o también ¿por qué seguimos las reglas que seguimos y no otras? Recuérdese que para Wittgenstein existe una pluralidad irreductible de juegos lingüísticos en tanto no existe entre ellos más que un simple «parecido de familia», lo cual conduce a su planteamiento a un relativismo insalvable²⁴. Hay que introducir, afirma Apel, el concepto de «juego lingüístico trascendental»²⁵, o dicho de otro modo, «el juego lingüístico ideal, en sentido normativo, de una comunidad ideal de comunicación. Cuantos cumplen una regla anticipan, sin duda, este juego ideal del lenguaje como posibilidad real del juego lingüístico al que se encuentran ligados; es decir, lo presuponen como condición de posibilidad y validez de su obrar, en tanto obrar con sentido»²⁶.

Reformulando en terminología kantiana el proyecto de su transformación pragmático-transcendental de la filosofía, Apel considera que el elemento decisivo consiste en «sustituir el punto supremo de la teoría kantiana del conocimiento, la ‘síntesis trascendental de la aperecepción’ como unidad de la conciencia en el objeto, por la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación»²⁷. Aunque hay, desde luego, que evitar caer en el engaño de creer que dicha mediación se logra con sólo insertar el lenguaje en la relación sujeto-objeto de la teoría trascendental del conocimiento, dejando a la vez intacta la identificación kantiana del sujeto trascendental con la «conciencia en general», tal y como en su momento hicieron Humboldt, Weisgerber o Cassirer²⁸. Pero con esta cuestión

²³ *Ibid.*, p. 201.

²⁴ Para Apel el pragmatismo wittgensteiniano puede ser calificado de «pluralista, relativista y finitista» *TF*, I, p. 257.

²⁵ Para el concepto de «juego lingüístico trascendental» véase especialmente: *La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales*, (apartado 3), en *TF*, II, pp. 233-249.

²⁶ *Cfr.*, *Ibid.*, II, pp. 331-332.

²⁷ Apel, K.O., *TF*, II, pp. 337-338.

²⁸ En efecto, ninguno de ellos ha superado el solipsismo que subyace a la teoría del conocimiento kantiana, porque no han cuestionado la idea de una conciencia trascendental que garantiza, ella sola, a solas, el sentido de nuestras representaciones.

conectamos con la primera parte de la tesis de Wittgenstein de que «uno sólo, una sola vez, no puede seguir una regla».

¿Por qué uno sólo no puede seguir una regla? Como ya sabemos, las realizaciones sígnicas con sentido son aquéllas que nos remiten a un marco de referencia reglado (tanto en sentido empírico como trascendental). Pero ¿de donde procede la norma?, ¿cuál es la génesis de esa normatividad implícita en toda acción comunicativa? A la luz de una pragmática trascendental del lenguaje la respuesta no puede ser otra que ésta: las reglas proceden de los intereses prácticos de la comunidad actual de comunicación. «No podemos comprobar la validez lógica de los argumentos sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso»²⁹. También aquí esta perspectiva coincide con el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* en la tesis de la imposibilidad de un lenguaje privado, frente al solipsismo metódico, del que, en palabras de Apel, parte la teoría del conocimiento de «casi todos los clásicos de la filosofía desde Descartes (¿o desde Agustín?)».

A partir de la obra del segundo Wittgenstein, y a la luz de sus resultados, se imponen dos razones para rechazar el solipsismo metódico: en primer lugar, porque todo juego lingüístico viene entretelado con una forma social de vida, y en segundo lugar, porque argumentar con sentido implica el acuerdo intersubjetivo de los que argumentan. Para Apel, hay algo más. Quien argumenta, no solamente lo hace en el seno de una comunidad real de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización, sino que presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental, o lo que es lo mismo, una comunidad ideal de comunicación. Dicho de otro modo, tenemos que presuponer un doble *a priori*: el *a priori* de la comunidad real de comunicación, a la que se pertenece y en cuyo seno se argumenta, y el *a priori* de la comunidad ideal de comunicación que implícitamente se anticipa en toda argumentación con sentido.

Habermas, ha clarificado esta idea acudiendo a la distinción entre el elemento performativo y el proposicional del discurso humano, procedente de la teoría de los actos de habla de John Searle³⁰. La idea central es que en todo diálogo humano no sólo se ponen en juego argumentos axiológicamente neutrales que describen estados de cosas (uso constatativo del habla); sino que tales enunciados vienen, a la vez, ligados, cuando menos implícitamente, a acciones comunicativas que plantean exigencias morales a la comunidad de comunicación, exigencias presupuestas en la estructura pragmática profunda de toda argumentación (uso performativo del habla).

Estos presupuestos pragmáticos inscritos en toda argumentación humana han de entenderse desde una perspectiva netamente trascendental, al menos en un sentido mitigado, a saber: en tanto suponen y representan

²⁹ Apel, K.O. *o.c.*, II, p. 379.

³⁰ Searle, J. *Actos de habla*, Cátedra, Madrid 1980.

una radicalización de la problemática kantiana sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento, en virtud de la traducción, en términos lingüísticos, de la relación sujeto-objeto como una relación entre intérprete e *interpretandum* en el seno de una comunidad lingüística. De este modo, cabe decir, el lenguaje se ha convertido en el auténtico tema y el verdadero medio del modelo moderno de reflexión trascendental en sustitución de la conciencia.

REFLEXION TRANSCENDENTAL Y CRITICA DE LAS IDEOLOGIAS

La obra de Habermas y Apel plantea la necesidad de una mediación de la reflexión epistemológica por la crítica de las ideologías en el sentido de una explicación de los presupuestos materialistas de las condiciones subjetivas del conocimiento que capte la dialéctica de la praxis social en sus manifestaciones con el fin de reconstruir los procesos de formación y transformación de las visiones del mundo y de las formas de vida que se producen en los sistemas de interacción y trabajo. Ambos parten de las tesis fundamentales que sobre la ideología formulase la primera generación de la Escuela de Frankfurt y que pueden resumirse, con Raymond Geuss, como sigue³¹:

1. La crítica de la sociedad y la crítica de la ideología dominante son inseparables.

2. La crítica de ideologías no es de ningún modo una forma de «crítica moralizante», es decir, las formas de conciencia susceptibles de una crítica ideológica no son criticables por ofensivas o inmorales, sino por falsas, por ilusorias. En concordancia con ello, la crítica ideológica es una forma de conocimiento.

3. La crítica de ideologías difiere en su estructura cognoscitiva de la de las ciencias naturales, y supone un cambio de punto de vista epistemológico.

De este modo, la clásica reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento, se ve ahora apelada por los presupuestos de la crítica de ideologías.

Partiendo de la ya expuesta reconstrucción lingüística del trascendentalismo clásico, Habermas y Apel se enfrentan a la necesidad de superación de un nuevo reduccionismo. En opinión de Habermas «el plexo objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales está constituido, a la vez, de lenguaje, trabajo y dominio»³², razón por la que una

³¹ Geuss, R. *The Idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School*. Cambridge University Press, 1981 p. 26.

³² Habermas, J. *LCS*, p. 259.

concepción, como la de Gadamer, que mistifique el lenguaje convirtiéndolo en sujeto de la forma de vida y de la tradición, se vincula al supuesto idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente determina el ser material en la práctica de la vida»³³. Y es que Gadamer no acepta que el lenguaje, ahora a la inversa, tenga también sus mediaciones, no acepta que sea, como dice Habermas «también un medio en el que se reproduce el dominio y el poder social»³⁴. «Sirve a la legitimación de relaciones de poder organizado. Y en la medida en que las legitimaciones no declaran la relación de poder que ellas posibilitan, (...) el lenguaje es también ideológico»³⁵.

En síntesis, Apel reclama para la tarea hermenéutica un doble reconocimiento: por un lado requiere un «*distanciamiento reflexivo*» que nos permita adoptar una perspectiva crítica frente al «espíritu objetivado» en la tradición, y por otro lado, requiere un «*compromiso prerreflexivo*» que reconozca esas objetivaciones como presupuestos cuasi-trascendentales de la comprensión y la validez del sentido³⁶.

En el marco que delimita esta exigencia de complementación, Habermas y Apel se han enfrentado a la pretensión de universalidad de la hermenéutica fenomenológica gadameriana, cuyos planteamientos niegan cualquier posibilidad de una corrección crítica de los presupuestos que configuran nuestra constitución del sentido heredada de la tradición.

En definitiva, lo que está en juego es el modo de entender la reflexión y el poder que se le otorga. Un problema que nos remite a su vez a una muy distinta sensibilidad en la asimilación de la dialéctica hegeliana. Gadamer parte de su convicción de que la *Fenomenología del Espíritu* debe ser leída hacia atrás³⁷, que es como, a su juicio, fue pensada, es decir, como un proyecto de reconciliación del pensamiento con su génesis mediante la restauración autoconsciente de su historia, entendida como la historia de sus objetivaciones. En este sentido la Fenomenología hegeliana podría ser considerada la gran novela pedagógica del espíritu. Para Habermas o Apel, sin embargo, sería más bien una novela épica que narra las gestas de la emancipación del espíritu hacia la autoconciencia. Un espíritu, pues, dotado de la fuerza autorreflexiva necesaria para trascender las determinaciones históricas en que se objetiva.

Gadamer ha insistido en que lo que él denomina «principio de la historia efectual», es decir, el que el intérprete esté en todo momento mediado por los efectos históricos del interpretandum, es algo intrínseco a

³³ *Ibid.*, p. 258-259.

³⁴ *Ibid.*, p. 257.

³⁵ *Ibid.*, p. 257.

³⁶ Véase Apel *TF*. II. p. 111.

³⁷ «*Das war es, was mich zu der Formulierung veranlasste, es komme darauf an, die 'Phänomenologie des Geistes' rückwärts zu lesen, so rückwärts, wie sie in Wahrheit gedacht ist: vom Subjekt auf die in ihm ausgebreitete und sein Bewusstsein übertreffende Substanz hin*». H.G. Gadamer, *Replik zu «Hermeneutik und Ideologiekritik»*, en K. Sch. IV, p. 137.

nuestra estructura comprensiva, algo, que no podemos rebasar porque formamos parte de ella. Tradición no es, para él, simplemente pasado, es, ante todo, la condición de posibilidad de toda reflexión. Por su parte Habermas respondía en *La lógica de las ciencias sociales* que «de la pertenencia estructural del *Verstehen* a tradiciones que ese *Verstehen* también prosigue al apropiárselas, no se sigue que el medio de la tradición no se vea profundamente transformado por la reflexión científica»³⁸.

No es posible desarrollar aquí el debate mantenido entre los representantes de la crítica de las ideologías y Gadamer³⁹, pero es importante, en lo que hace a nuestro propósito, entender, como señala Wellmer⁴⁰, que en la medida en que la tradición es tanto el lugar de la verdad como de la no-verdad, del acuerdo tanto como de la distorsión y la manipulación, es necesario un control crítico de nuestras objetivaciones racionales, de nuestra ideología, en definitiva.

Para este propósito, Habermas como Apel o A. Lorenzer⁴¹, ven en el psicoanálisis un modelo teórico y crítico de primera magnitud. Apel, concretamente, lleva hasta sus últimas consecuencias la estrecha interrelación entre psicoanálisis y crítica de las ideologías al concebir ésta como «psicoanálisis de la historia humana social y como ‘psicoterapia’ de las actuales crisis de la acción humana»⁴². «Se trataría —afirma— de aplicar a la sociedad en su totalidad el modelo (...) de la pedagogía y la psicoterapia de la provocación de procesos de reflexión que transforman la conducta inconscientemente motivada —y en esa medida explicable y manipulable— en acción conscientemente responsable»⁴³.

VIEJOS PROBLEMAS DESDE NUEVAS PERSPECTIVAS

El problema de una fundamentación trascendental:

Tal vez de entre los problemas que tiene que afrontar la reconstrucción del trascendentalismo clásico en la actualidad sea este, el de la fundamentación, el que más dificultades comporte y, también, el que más susceptibilidades provoque. Problema característico de la epistemología moderna, desde sus orígenes, e intrínsecamente implicado en el concepto

³⁸ Habermas, J. *JCS*, p. 253.

³⁹ Ver *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Habermas, J/Henrich, D/Luhmann, N. (HG). Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1971.

⁴⁰ Wellmer, A. *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Ariel, Barcelona 1979, p. 52.

⁴¹ Sobre la concepción de A. Lorenzer del psicoanálisis como una teoría materialista de la interacción, véase J. Bleicher, *Contemporary Hermeneutics*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London, 1980. pp. 166-170.

⁴² Apel, K.O. *TF*, II, pp. 119-120.

⁴³ *Ibid.*, p. 135.

kantiano de transcendentalismo, se asocia en la actualidad, como ya mencionamos, a estrategias metafísicas de salvaguardia de la verdad. No en vano los gigantes de la filosofía de nuestro siglo han crecido precisamente bajo el signo del antifundamentalismo. La dialéctica, desde la Escuela de Frankfurt, la analítica desde el segundo Wittgenstein, y la hermenéutica desde Heidegger, convirtieron la ausencia de fundamentos en condición de posibilidad de la crítica y de la transformación del agotado modelo de racionalidad. Desde el punto de vista de Habermas, Apel, Wellmer, Kuhlmann, etc., fue esta crisis de fundamentos lo que llevó a los frankfurtianos a la absolutización del momento crítico de la razón, a la hermenéutica heideggeriana y gadameriana a una concepción ontofenomenológica de la racionalidad, o también a esa purga con fines terapéuticos, en que consiste el pragmatismo descriptivista de la analítica tardowittgensteiniana.

Si bien la postura de Habermas ha sido siempre clara y firme en defensa de la necesidad de una fundamentación reflexiva del conocimiento, no podemos decir lo mismo sobre la naturaleza de esa fundamentación.

En 1968, en *Conocimiento e interés*, Habermas planteaba la necesidad de una renovación de la filosofía transcendental en general, y de su modelo de fundamentación en particular al hilo de un análisis sobre la crisis de la teoría del conocimiento después de Kant. Sin embargo, a partir de la constatación de que no podemos suponer ningún sujeto caracterizado por esas competencias allende los sujetos 'empíricos' surgidos naturalmente y formados socialmente⁴⁴, Habermas inicia una clara, aunque no exenta de ambigüedades, autocrítica en su apoyo al concepto de transcendental. Comienza a entender la exigencia de una fundamentación reflexiva del conocimiento desde la perspectiva de las ciencias reconstructivas, aunque todavía entendidas en el marco de la filosofía transcendental⁴⁵.

Todavía en 1972 en *Wahrheitstheorien*, Habermas utiliza expresiones que delatan su neta perspectiva trascendentalista. Conceptos como el de «ultimidad» que posteriormente será duramente rechazado, aparecen aquí como expresión de la existencia de un soporte incuestionable⁴⁶.

En 1976 escribe Habermas un artículo fundamental para su concepción de la investigación sobre los presupuestos universales de la comprensión comunicativa. Se trata de *Was heisst Universalpragmatik?*, donde se decanta por una reconstrucción racional de las bases universales de validez del habla, en las que prescinde para dicha tarea del modelo transcendental, principalmente por dos razones: primero, porque una pragmática transcendental

⁴⁴ Habermas, J. *CI*, p. 308.

⁴⁵ «Las ciencias 'reconstructivas', como la lógica y la lingüística general, tienen un estatus similar a la teoría del lenguaje (desarrollada como una pragmática universal) y de la ciencia, que son en la actualidad las herederas de una filosofía transcendental (transformada)» J. Habermas, *Ibid.*, p. 335.

⁴⁶ *Id.*, *Teorías de la verdad*, en J. Habermas, *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos (TACce)*, Cátedra, Madrid 1989, p. 156.

supondría dificultades insalvables en el intento de comparar la experiencia comunicativa con la experiencia posible; pero en segundo lugar y, a mi juicio, esto es lo fundamental, no haría justicia a las diferencias que separan al apriorismo característico de éste con un reconstructivismo que, aunque se define universalista, no reniega de la investigación a posteriori⁴⁷.

Nuevamente, en 1981, en *La filosofía como guarda e intérprete* arremete contra los presupuestos fundamentalistas de la filosofía trascendental kantiana en la misma línea: en tanto parecen mostrarse incompatibles con el nuevo programa reconstructivista. En este mismo sentido se pronuncia en su gran obra de este último período, *La teoría de la acción comunicativa*⁴⁸. Sin embargo, sigue hablando en ella de incondicionalidad⁴⁹ de las pretensiones de validez en una pirueta difícilmente acreditable si aceptáramos una renuncia absoluta a todo tipo de trascendentalismo.

Sin embargo, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, en 1983, parece apostar de nuevo por una renovación del trascendentalismo kantiano en un sentido mitigado, como fundamento de las ciencias reconstructivas. Habermas afirma rotundamente que «la ética discursiva se sirve de argumentos trascendentales que demuestran que ciertas condiciones no son prescindibles»⁵⁰.

Desde la perspectiva de estos apuntes sobre la evolución de la obra habermasiana parece cuando menos prudente afirmar que hay una cierta ambigüedad en su comprensión del modelo trascendental de fundamentación. Si es necesaria o no una renovación mitigada del trascendentalismo kantiano, (unas veces defendida, junto a Apel, con firmeza, y otras veces, las más últimamente, rehuida) es, en cualquier caso, una cuestión imprecisa, (aunque más defendida en el terreno moral que en las discusiones metodológicas generales), fruto, a mi juicio, de una yuxtaposición subrepticia de planos de trascendentalidad. Una cosa es plantearse la reconstrucción del carácter irrebalsable de las condiciones de posibilidad y validez del habla, y otra muy distinta preguntarse si dicha reconstrucción misma tiene un carácter irrebalsable.

Más claro, a pesar de todo, es su concepto de reconstrucción racional que define su idea de fundamentación. Se trata, para Habermas, de un tipo de teoría que tiene como objetivo la explicitación de las reglas generativas de nuestros esquemas cognitivos. Sus características generales pue-

⁴⁷ Véase Habermas, J. *¿Qué significa pragmática universal?*, en *TACcc*, pp. 322-324.

⁴⁸ «Esta obra —afirma Habermas— rompe con el primado de la teoría del conocimiento, trata las presuposiciones de la acción orientada al entendimiento con independencia de los presupuestos trascendentales del conocimiento». Id., *LCS*, pp. 15-16.

⁴⁹ Id., *TAC*, II, p. 566.

⁵⁰ Id., *Conciencia moral y acción comunicativa (CMAC)*, p. 153. Sobre el valor de la fundamentación trascendental en el campo de la ética, terreno donde paradigmáticamente se muestra dicho modelo, puede verse *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación* (1973).

den resumirse como sigue: 1) su ámbito objetual es el de la realidad simbólicamente estructurada del mundo social; 2) las reconstrucciones pretendidas operan en el marco de las «estructuras profundas», subyacentes, de los plexos de sentido; 3) el conocimiento preteórico por reconstruir expresa una competencia universal de la especie; 4) las hipótesis reconstructivas *no refutan el conocimiento preteórico, cotidiano, ya que se nutren en primera instancia de los datos introspectivos de los sujetos competentes*; 5) las ciencias reconstructivas tienen que llevar a cabo un análisis evolutivo de las competencias de que se trate; 6) su componente a un tiempo universal y empírico hace de las reconstrucciones racionales una síntesis entre la empresa trascendental y la ciencia empírica.

En un intento de clarificación, recientemente, en *Conciencia moral y acción comunicativa*, Habermas ha sintetizado en tres las principales funciones de las ciencias reconstructivas. En primer lugar, las reconstrucciones racionales tienen una *función crítica* en tanto que «al explicitar las condiciones de validez de las manifestaciones, (...) pueden explicar los casos desviados»⁵¹. La segunda función de las reconstrucciones racionales consiste en su *capacidad constructiva*, ya que en tanto las reconstrucciones racionales llevan a cabo diferenciaciones entre las pretensiones de validez que van más allá de las fronteras tradicionales, marcan nuevas pautas analíticas. Por último, y esto nos importa aquí especialmente, Habermas afirma que poseen una *función trascendental*: «Y si conseguimos analizar condiciones de validez muy generales, pueden darse reconstrucciones racionales que pretendan describir universales y, por lo tanto, representar un conocimiento teórico competitivo. En esta esfera, aparecen argumentos trascendentales débiles que tratan de probar la inexcusabilidad, esto es, la irrenunciabilidad de los presupuestos de las prácticas relevantes»⁵². Sin embargo, Habermas se apresura a puntualizar que estos tres rasgos (contenido crítico, función constructiva y fundamentación trascendental del conocimiento teórico) no exigen a las reconstrucciones racionales una fundamentación última de sus pretensiones de validez. «Resulta importante ver —afirma— que *todas* las reconstrucciones racionales, al igual que los otros tipos de conocimiento, sólo pueden tener *status* de hipótesis»⁵³.

Habermas está convencido de que ninguna construcción racional tiene asegurada su verdad *a priori*, sino que debe ser sometida a prueba y confrontada empíricamente.

De este modo, Habermas mantiene un trascendentalismo minimalista, postulando una versión falibilista y meliorista del proceso de fundamentación porque «todos los intentos de fundamentación última —en clara referencia a Apel— en que perviven las intenciones de la Filosofía

⁵¹ Ibid., *CMAC*, p. 45.

⁵² Cfr. *Ibid.*, pp. 45-46.

⁵³ *Ibid.*, p. 46.

Primera han fracasado»⁵⁴. Y es que Apel es presa, a su juicio, de un dogmatismo metafísico residual que no supera, en realidad, el paradigma de la filosofía de la conciencia⁵⁵.

Habermas plantea dos objeciones al modelo de fundamentación trascendental del saber. La primera objeción se refiere a la ya mencionada necesidad de que las pretensiones universalistas de las reconstrucciones racionales gocen de un carácter hipotético. Una segunda objeción se refiere a nuestro modo de aprehensión de las estructuras del mundo de la vida, según el cual este saber de fondo que constituye el horizonte que sustenta tácitamente la práctica comunicativa cotidiana, «sólo se deja transformar en saber explícito palmo a palmo»⁵⁶ «*in the long run*», para decirlo con Peirce.

Apel, por su parte, se defiende mediante una doble estrategia: por un lado, y principalmente, reafirma la necesidad y la evidencia de una fundamentación última trascendental, mediante una clarificación de lo que ello significa verdaderamente, rechazando cuantos prejuicios y malentendidos han degradado este modelo. Pero, por otro lado, paralelamente, Apel acusa a Habermas de una prevención injustificada contra el concepto de fundamentación última trascendental, cuando en realidad, inconfesadamente, lo está adoptando. Para Apel la fundamentación última consiste tan sólo en reconocer la existencia de elementos dotados de irrebasabilidad (*Nicht-hintergebarkeit*). Apel rechaza una concepción deductiva de la fundamentación que implique el aporético intento de una fundamentación de lo que es propiamente condición de posibilidad de toda fundamentación. Se trata, antes bien, de una autofundamentación del discurso argumentativo, expresión de un «*factum rationis*», que al ser absolutamente irrebasable goza de ultimidad argumentativa. «Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin *petitio principii*, deben ser tematizados en una última autofundamentación filosófica —es decir, pragmático-transcendental— de la filosofía»⁵⁷. Tampoco el carácter hipotético que Habermas les otorga clarifica las cosas porque el propio Apel no niega el valor de las mismas para su proyecto de fundamentación última trascendental. «Así pues, podemos considerarles como hipótesis explicativas revisables sólo en cuanto que tal vez precisen una auto-corrección»⁵⁸. Pero esta falibilidad tiene tan sólo im-

⁵⁴ Id., *TAC*, I, p. 17.

⁵⁵ Id., *CMAC*, 120.

⁵⁶ Id., *TAC*, II, p. 569.

⁵⁷ Apel, K.O. *Estudios éticos*. Ed. Alfa, Barcelona 1986, p. 154. Sobre la diferenciación entre inconsistencia pragmática y lógica, véase *Transzendental—pragmatik und kritische Moral*, Böhler, D., en *Kommunikation und Reflexion*, Kuhlmann/Böhler (Hrsg.), Frankfurt 1982, p. 90 ss.

⁵⁸ Apel, K.O. *¿Límites de la ética discursiva?*, en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Ed. Sigüeme, Salamanca 1985, p. 243.

portancia psicológica y nada tiene que ver con el falibilismo de las ciencias empíricas de carácter metodológico.

Llegado este punto, podrá apreciarse que lo que establece la línea divisoria entre ambas perspectivas no es la afirmación de la existencia o no de presupuestos universales implícitos en la argumentación humana, sino la asignación a los mismos o no de un carácter hipotético, metodológicamente relevante. Este es el auténtico eje de la oposición entre fundamentación última transcendental y fundamentación reconstructiva.

TRANSCENDENTALISMO Y NORMATIVIDAD

La reconstrucción pragmático-transcendental de la racionalidad por parte de Habermas y Apel siempre se ha hecho eco muy especialmente de la problemática de la filosofía práctica. Las razones de este eco tienen que ver, en primer lugar, con la propia asimilación de la herencia kantiana, e ilustrada en general, cuya concepción de la racionalidad afirmaba su carácter intrínsecamente práctico. Pero, en segundo lugar, existe en dicha propuesta, fruto de su recepción del pensamiento crítico desde Marx a Adorno y Horkheimer, una exigencia de rehabilitación de la dimensión ética, asfixiada por la hegemonía de la racionalidad instrumental. La fundamentación pragmático-transcendental de la racionalidad, sin embargo, no consiste únicamente en la aplicación del punto de vista transcendental al ámbito normativo. Es también, a la inversa, un enraizamiento ético (normativo) de la propia racionalidad. De tal modo que existe una absoluta complicación entre transcendentalismo y normatividad. Coimplicación que servirá, precisamente, de estrategia para desmontar el presupuesto cientificista de una objetividad axiológicamente neutral.

Comencemos por preguntarnos por la primera parte de dicha complicación: ¿cómo es posible una fundamentación racional de la ética? La respuesta nos remite una vez más a Kant, a una fundamentación de carácter formal, que asegure la validez universal de la normatividad ética sin descender a prescripciones situacionales. Sin embargo, es importante marcar las diferencias de la ética dialógica de Apel y Habermas respecto de la formulación kantiana.

Las diferencias fundamentales entre ambas perspectivas pueden sintetizarse en dos aspectos: el primero, en el rechazo por parte de la ética dialógica de la teoría kantiana de los dos mundos, y el segundo, en la crítica al monologismo de la ética kantiana. Como veremos seguidamente estas dos discrepancias han llevado a Habermas y Apel a sustituir el punto supremo de la ética de Kant, a saber, la conciencia de una voluntad pura del deber, por la comunidad ideal de comunicación. La distinción kantiana entre un mundo sensible, al que pertenecen, en el terreno de la praxis humana, todo tipo de impulsos, condicionamientos y motivaciones subjetivas,

fruto de nuestra naturaleza empírica; y, por otra parte, un mundo inteligible en el que se inscriben el puro deber y la voluntad libre, había provocado entre ambos una dicotomía irreconciliable. Como consecuencia de ello caminarían en lo sucesivo por rutas separadas la exigencia universalizadora del principio moral y la exigencia individualizadora del principio de la vida buena: la búsqueda de la virtud y de la felicidad, por separado.

Pero, en segundo lugar, la crítica al solipsismo metodológico kantiano ha posibilitado la reformulación pragmática de los presupuestos transcendentales clásicos. La estructura ética intersubjetiva que permite la universalización de las normas no se descubre ya mediante un acto de autorreflexión sobre nuestra conciencia del deber, sino que se nos revela en la interacción comunicativa cotidiana. El estatus del concepto de «comunidad ideal de comunicación» (Apel), o de «situación ideal de habla» (Habermas), tiene un carácter aporético, aunque precisamente este rasgo cumple una importante función crítica respecto al modelo de fundamentación moral kantiano, porque en él se manifiesta fructíferamente la tensión entre lo sensible e inteligible o si se prefiere entre lo empírico y lo transcendental. Si por un lado, nuestros procesos comunicativos están deformados, sometidos como están a la influencia de las relaciones de poder y dominio de una comunidad real de comunicación, por otra parte, en cada acto de habla anticipamos implícitamente la realización de una situación ideal de habla o de una comunidad ideal de comunicación. Sobre el significado de tal idealidad anticipada en todo acto de comunicación Habermas es taxativo: «Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos externos contingentes sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación»⁵⁹.

Las distorsiones comunicativas, por tanto, se producen cuando los interlocutores desatienden las siguientes exigencias de las pretensiones de validez implícitas en sus respectivos actos comunicativos, en el sentido en que:

«a) hacen *comprensible*, tanto el sentido de la relación interpersonal, como el sentido del contenido proposicional de su emisión;

b) prestan reconocimiento a la *verdad* del enunciado hecho con el acto de habla;

c) reconocen la *rectitud* de la norma, como cumplimiento de la cual puede considerarse en cada caso el acto de habla ejecutado;

d) no ponen en cuestión la *veracidad* de los sujetos implicados»⁶⁰.

La comunidad ideal de comunicación es, por otra parte, una instancia a medio camino entre un principio regulativo y un principio constitutivo; que median, por tanto, entre Kant y Hegel. Dos principios que para Die-

⁵⁹ Apel, K.O. *TF, II*, p. 153.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 122.

trich Böhler⁶¹ no son sino expresión de la doble y complicada función de la razón práctica. En primer lugar, en tanto existe una insuperable distancia entre la comunidad real e ideal de comunicación, esta última opera como una instancia crítica que anticipa dicho ideal contrafácticamente. Y, en segundo lugar, la anticipación de un ideal comunicativo va más allá de la pura función regulativa dado que la suponemos ya en todo acto comunicativo. Por ello ha de hablarse de la función constitutiva de la situación ideal comunicativa, tanto respecto al procedimiento como al propio concepto de la argumentación práctica. Apel se expresa con claridad sobre este fundamento normativo de la racionalidad: «podemos afirmar que la lógica —y, a la vez, con ella todas las ciencias y tecnologías— presupone una ética como condición de posibilidad»⁶². Y ello porque «no podemos comprobar la validez de la lógica de los argumentos sin presuponer, en principio, una comunidad de pensadores capaces de acuerdo intersubjetivo y de llegar a un consenso»⁶³. Pero, también porque, partiendo ahora de Peirce, «la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental»⁶⁴, en el sentido de que la mentira, por ejemplo, haría imposible el diálogo, o también en la línea de reconocer a todos los miembros de la comunidad de comunicación como interlocutores con los mismos derechos⁶⁵.

Este principio al que Apel, junto a Lorenzer y Schwemmer⁶⁶, denomina «principio de la transubjetividad» por su exigencia de trascender los intereses subjetivos en aras de una defensa argumentativa de los intereses intersubjetivos, se separa del imperativo categórico kantiano principalmente en dos puntos: en primer lugar, en el tipo de fundamentación en que éste se sustentaba: metafísica, prelingüística y solipsista, y en segundo lugar, en el modelo de universalización normativa.

A juicio de Habermas el programa fundacional de la ética discursiva, consta de dos pasos. «En primer lugar se introduce un postulado de universalidad como regla de argumentación para el discurso práctico»⁶⁷, es decir, que sólo aquellas normas de acción que incorporan intereses suscepti-

⁶¹ Böhler, D. *Transzendentalpragmatik und kritische Moral. Über die Möglichkeit und die moralische Bedeutung einer Selbstaufklärung der Vernunft*, en W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg) *Kommunikation und Reflexion*, pp. 83-123.

⁶² Apel, K.O. *TF*, II, p. 379.

⁶³ *Ibid.*, p. 379.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 380.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 380.

⁶⁶ A ojos de Apel, el constructivismo de la Escuela de Erlangen (Hugo Dingler y Paul Lorenzen) tuvo el mérito de apreciar, frente al positivismo, la posibilidad de justificar nuestras decisiones sobre cómo obrar, así como también el haber reconocido que el principio de la racionalidad práctica (principio de la transubjetividad) implica una reconstrucción intersubjetiva del imperativo categórico kantiano (Ver Paul Lorenzen, *Cientificismo versus dialéctica*, en Friedrich Kmbartel, *Filosofía práctica y teoría constructiva de la ciencia*, pp. 35-55).

⁶⁷ Habermas, J. *CMAC* p. 137.

bles de universalización alcanzan el estatus de normas morales. Y en segundo lugar, se ha de proceder a sustentar la validez del postulado de universalidad en la prueba pragmático-transcendental de los presupuestos necesarios de toda argumentación. Apel ha resumido con claridad el sentido y alcance de esta prueba del siguiente modo: «Todos los presupuestos de la argumentación que cumplen la condición de que no pueden ser discutidos por ningún oponente sin una real autocontradicción y no pueden ser demostrados lógicamente sin *petitio principii*, deben ser tematizados en una última autofundamentación filosófica —es decir, pragmático-transcendental— de la filosofía»⁶⁸.

Sin embargo, como ya hemos mencionado y viene siendo habitual cuando se trata de fundamentación, la valoración de Apel y Habermas sobre su naturaleza y alcance difiere notablemente⁶⁹. Para Habermas, el carácter ineliminable de las normas de acción implícitas en nuestra argumentación proviene de su carencia de alternativa tras ponerlas a prueba en los distintos contextos comunicativos. Para Apel, sin embargo, su ineliminabilidad procede de su condición de potencialmente irrebasables. Pero existe una segunda discrepancia que opone la fundamentación apeliana sustentada en la irrebasabilidad de la argumentación, a la habermasiana sustentada en la irrebasabilidad de la interacción. Con esta distinción, de filiación hegeliana, entre argumentación e interacción⁷⁰, sale también al paso de una doble problemática. Por un lado, asegura sus posiciones frente al racionalismo crítico al eliminar todo residuo decisionista: el escéptico «puede negar la moralidad, pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que, por así decirlo, participa todos los días»⁷¹. Pero, por otro lado, también supone una respuesta al dualismo constitutivo-volitivo que recorre las éticas comunicativas causando no pocas dificultades de armonización. Partiendo de la distinción entre moralidad y eticidad, Habermas puede mantener a la vez la libertad en el seguimiento de los principios morales, que de otro modo no serían verdaderamente morales, y la necesaria constitución cuasi-transcendental de la acción comunicativa (en tanto no es posible salirse de ella sin incurrir en una contradicción pragmática). La ética dialógica busca, a pesar de su carácter formal, superar su alineación con lo que Weber calificó como éticas de la intención, sino más bien con las éticas de la responsabilidad. Es por ello que Apel habla de la necesidad de «complementar el principio de fundamentación de normas (U) de la ética discursiva mediante un principio de acción (C), que funcione como

⁶⁸ Apel, K.O. *Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia*, en *Estudios éticos*, pp. 154-155.

⁶⁹ En opinión de Adela Cortina, sin embargo, la diferencia entre ambos es sutil y más nominal que otra cosa. (Ver *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, p. 132).

⁷⁰ Ver J. Habermas, *Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación*, en *CMAAC*, pp. 123-134.

⁷¹ *Ibid.*, p. 124.

idea regulativa para la realización aproximativa de las condiciones de aplicación de (U)»⁷².

LA DOBLE ESTRUCTURA DE LA PRAGMATICA TRANSCENDENTAL

Afirma Kant en la *Crítica de la razón pura*: «las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético *a priori*»⁷³. Este texto muestra con claridad cómo Kant fue consciente de la existencia de dos planos coimplicados en la estructura de la subjetividad trascendental: el plano de la constitución de la experiencia y el de la validez objetiva de la misma. Sin embargo, no desarrolló una teoría diferenciada de los procesos constitutivo y validativo, sino que los fundió en un mismo proceso. Para él las condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia en general contenían ya *en sí mismas* el patrón de las condiciones de validez de los enunciados teóricos sobre los objetos de la experiencia, razón que, como el texto afirma, avala la objetividad de los juicios sintéticos *a priori*.

Esta identidad constitutivo-validativa, sin embargo, no sería extraña al paradigma científico imperante, al contrario, cabe entenderla como su desarrollo epistemológico más fructífero, herencia de la concepción del saber científico consagrada por la física de Newton que vinculó en todo momento la unidad de la experiencia a la unidad de la interpretación.

Con la progresiva irrupción en la teoría de la ciencia de una concepción falibilista del saber científico resultó cada vez más difícil mantener la identidad, *ipso facto*, entre las condiciones de la experiencia y las de la validez, porque ya «la objetividad de una experiencia —como señala Habermas— no garantiza la verdad de la afirmación correspondiente, sino sólo la unidad de esa experiencia en la diversidad de las afirmaciones por las que es interpretada»⁷⁴.

En este sentido Habermas distinguió en *Conocimiento e interés* entre lo que es el sentido categorial de un enunciado empírico «que queda determinado por la estructura del dominio objetivo a la que remite», y «el sentido resoluble discursivamente de la pretensión de validez que vinculamos implícitamente a cada enunciado afirmado»⁷⁵. Ya Ch. S. Peirce distinguía entre «organización de la experiencia, referida a la acción, (su teoría

⁷² Apel, K.O. *¿Límites de la ética discursiva?*, en A. Cortina, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, pp. 259-260.

⁷³ Kant, I. *Crítica de la razón pura*, A-158.

⁷⁴ Habermas, J. *CI*, Epílogo, p. 331.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 310.

pragmática del significado) y el proceso argumentativo en que se decide sobre pretensiones de validez (su teoría consensual de la verdad)⁷⁶. También Wittgenstein distinguía ambos aspectos: «Entender una proposición quiere decir, si es verdadera, saber lo que acaece. (Se puede también entenderla sin saber si es verdadera). Se la entiende cuando se entienden sus partes constitutivas»⁷⁷.

Si, por un lado, la diferenciación de ambas dimensiones implica rebasar el transcendentalismo kantiano, por otro lado, su reconstrucción integradora exige superar dos reduccionismos: el reduccionismo «constitutivo» de la hermenéutica ontológica, y el reduccionismo «validativo» del cientificismo neopositivista.

Desde esta perspectiva, hermenéutica y cientificismo aparecen como dos sensibilidades distintas, opuestas incluso, en la simulación del legado epistemológico kantiano. Gadamer, por una parte, siguiendo la recepción fenomenológica de Kant inaugurada por Husserl y continuada por Heidegger, defiende la neutralidad axiológica de la hermenéutica apelando a la constatación de que Kant no quiso prescribir nada a la ciencia natural de su tiempo. Por otra parte, la recepción analítica de Kant interesada en discernir entre proposiciones con sentido y sin sentido ha valorado como punto de partida esencial de toda epistemología la distinción kantiana entre el uso crítico-limitativo de la razón y el dogmático, entre el conocimiento objetivo y la pura metafísica.

En lo referente al primer plano transcendental, y aunque necesitadas de ulteriores desarrollos, existen una serie de interesantes aportaciones en Habermas y Apel al problema de la constitución de los objetos de la experiencia posible, que pueden sintetizarse como sigue:

La primera de ellas está asociada a la recepción analítica de Kant. Habermas concibe, de acuerdo con Strawson, que la noción de «transcendental» sólo puede mantenerse en un sentido reducido, es decir, sin aceptar las pretensiones anexas a la deducción transcendental. Aunque Habermas rechaza que esto implique, como propone Strawson, la renuncia al concepto de «constitución» para limitarnos a un puro análisis lógico-semántico. Se trata, antes bien, de desarrollar una teoría de la constitución de la experiencia en el marco de un análisis pragmático-universal de los signos.

En segundo lugar, Habermas encuentra en la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, uno de los soportes fundamentales para su proyecto de una pragmática universal. La idea central de su pragmática universal reside en su convicción de que no sólo los rasgos sintácticos y semánticos sino también los rasgos pragmáticos de las emisiones son reconstruibles racionalmente, es decir, es posible reconstruir no sólo la competencia lin-

⁷⁶ McCarthy, T. *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos Madrid 1987, p. 340.

⁷⁷ Wittgenstein, L. *Tractatus Lógico-Philosophicus* (Prop. 4.024).

güística⁷⁸ sino también la competencia comunicativa. Mientras la gramática generativa se ocupa exclusivamente del análisis de la competencia lingüística o de las reglas universales de generación de oraciones, la pragmática universal trataría sobre la competencia comunicativa, o lo que es lo mismo: sobre las reglas que utilizamos para situar oraciones en cualquier acto de habla.

En tercer lugar, aunque la estructura «transcendental» que constituye el ámbito de la experiencia posible opera en todo momento, caben, sin embargo, diferencias funcionales. «Finalmente el habla normal se caracteriza porque el sentido de las categorías de sustancia y causalidad, de espacio y tiempo es distinto según que esas categorías se apliquen a los objetos en el mundo o al mundo lingüísticamente constituido de los sujetos hablantes. (...) Análogamente, también el espacio y el tiempo, cuando se refieren a las propiedades de los objetos y sucesos medibles en Física quedan esquematizados de forma distinta que cuando se refieren a la experiencia intersubjetiva de plexos de interacciones simbólicamente mediadas. Las categorías sirven allí como sistema de coordenadas para un tipo de observación que viene controlado por el éxito de la acción instrumental, aquí, como marco de referencia de la experiencia subjetiva del espacio social y del tiempo histórico.»⁷⁹.

La cuarta aportación se refiere a la convicción habermasiana y apeliiana de que las estructuras *a priori* de la experiencia son fruto de un desarrollo filogenético y ontogenético. Por esta razón para Habermas no es suficiente un análisis de dichas estructuras en términos categoriales que explique nuestra capacidad de referir y predicar con éxito, sino que resulta asimismo necesaria una reconstrucción evolutiva que explique la adquisición de tal competencia. Cabe decir que tienen, a la vez, un carácter empírico (histórico) y transcendental⁸⁰, en el sentido expuesto al comienzo.

De nuevo la concreción del modelo que explica la existencia de «reglas universales y presupuestos necesarios» en las acciones orientadas al entendimiento, separa a Habermas y Apel. Habermas ha expresado respecto a la cualificación transcendental de la pragmática apeliiana profundas reservas que él mismo ha sintetizado en dos aspectos. En primer lugar, Habermas manifiesta que le «parece plausible algo así como una investigación transcendental de los procesos de entendimiento mientras consideremos

⁷⁸ La pragmática universal que defienden Apel y Habermas si bien valora la relevancia de la «competencia lingüística» como la capacidad para construir oraciones con sentido en una lengua, lamentan que Chomsky y cuantos han abordado esta competencia no se hayan percatado de la necesidad de diferenciarla de la «competencia comunicativa» resultado del dominio de universales constitutivos del diálogo intersubjetivo. Ver, por ejemplo: K.O. Apel, *La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea*, en *TF II*, pp. 290-291).

⁷⁹ Habermas, J. *Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik*, en K.O. Apel, et al *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt 1971, p. 142.

⁸⁰ *Id.*, *JCS*, pp. 201-202 o también *CI* 308.

éstos bajo el aspecto de procesos de experiencia. En este sentido es en el que suelo hablar de experiencia comunicativa»⁸¹. Aquí la experiencia mediante la cual objetivamos la realidad es nuestra participación en un proceso comunicativo; pero resulta que en este caso «la obtención de las experiencias que hacemos en los procesos de comunicación es secundaria frente a la meta de entenderse, a la que sirven esos procesos» (...). Ahora bien, en cuanto admitimos esto, pasan a segundo plano los paralelismos con una filosofía trascendental (sea cual fuere la forma que se le dé)⁸². Y esto porque la experiencia es siempre experiencia constituida, mientras que el entendimiento es algo por generar. Frente a la expresión «objeto de la experiencia posible» correspondería desde esta perspectiva la de «situación de entendimiento posible».

La segunda objeción habermasiana se refiere a las implicaciones apriorísticas de la pragmática apeliana. Si bien es cierto que «la conciencia de regla de los hablantes competentes es para estos mismos un saber *a priori*; por otro lado, la reconstrucción de ese saber exige averiguaciones que se hacen recurriendo a sujetos empíricos —el lingüista se procura un saber *a posteriori*»⁸³. Por esta razón la pragmática formal no puede sustraerse, por mucho que investigue competencias universales, a los «procedimientos que se emplean para la reconstrucción y comprobación de hipótesis, para la valoración de propuestas de reconstrucción rivales»⁸⁴.

5. Otra importante aportación se refiere al hecho de que la estructura del *a priori* de la experiencia no esté únicamente asociada a esquemas cognitivos, sino que también se halla íntimamente relacionada con sistemas de acción. Dicho sintéticamente, existe una conexión trascendental entre experiencia y acción. Habermas haciéndose eco aquí de los postulados de la psicología evolutiva de Piaget afirma que las reglas universales de objetivación de la realidad son el resultado del desarrollo de operaciones cognitivas directamente relacionadas con la manipulación de los objetos físicos, ya sean cosas o sucesos⁸⁵.

6. Hay que constatar también la existencia de diferencias categoriales en la constitución de los objetos de la experiencia posible referida a la acción en los diferentes ámbitos objetuales, que se traduce en diferencias en las respectivas lógicas de investigación, a la vez que la unidad de la razón queda preservada por la unidad de la lógica del discurso. Ámbitos diferenciados serían los siguientes: experiencia sensorial (observación) y experiencia comunicativa (comprensión), experiencia y acción, práctica diaria y práctica de la investigación, etc.

⁸¹ Id., *¿Qué es pragmática universal?*, en *TACce* pp. 322-323.

⁸² *Ibid.*, p. 323.

⁸³ *Ibid.*, p. 324.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 324.

⁸⁵ Id., *Ver Some distinctions in Universal Pragmatics*, en *Theory and Society*, 3 (1976) p. 161.

7. Para finalizar esta síntesis de las principales aportaciones de pragmática habermasiana y apeliana en el plano de la constitución trascendental del sentido, hay que referirnos a un aspecto que, en cierto sentido, subyace en todos los demás planteados: la superación del modelo kantiano del sujeto de experiencia entendido como un yo trascendental cuya estructura categorial es capaz de llevar a cabo el proceso de constitución del sentido en la privacidad de la conciencia en favor de una subjetividad constituida en el seno de una comunidad de comunicación.

El sujeto del conocimiento aparece ahora como un sujeto empírico cuya dotación universal para la constitución de sentido se ha desarrollado a través de su acción concreta en el mundo y de su relación con los otros sujetos. «En consecuencia, la constitución de un mundo de objetos de la experiencia posible tiene que ser considerada como resultado de una ‘interacción sistemática entre receptividad sensible, acción y representación lingüística’»⁸⁶. Esta transformación pragmática del sujeto trascendental kantiano, nos recuerda Apel, es deudora de la progresiva ampliación de las bases pragmáticas del sujeto de conocimiento efectuada por la gran triada del pragmatismo americano: por la «*Indefinite Community of Investigators*» postulada inicialmente por Ch.S. Peirce, generalizada posteriormente por J. Royce como «*Community of Interpretation*» y finalmente comprendida por G.H. Mead como «*Community of Universal Discourse*». Por otra parte, la integración de la dimensión intersubjetiva en el proceso comprensivo requería asimismo el reconocimiento de que no es posible obtenerla *ad hoc*, es decir, derivando la intersubjetividad de la privacidad de la conciencia, como evidenciaban los fracasos de Husserl o Schutz (o con anterioridad del mismo Descartes). Por ello Habermas y Apel proponen invertir el proceso: partir de la intersubjetividad para reconstruir la subjetividad desde ella.

El segundo plano de la pragmática trascendental ha sido especialmente desarrollado en la obra de Habermas, sobre todo. No es, de todos modos, extraño, que una reflexión sobre las condiciones de validez del discurso (no ya de su constitución) tenga especial valor para un proyecto de filosofía crítica urgida de un concepto de verdad normativo y metodológicamente relevante.

La tesis de Habermas y Apel en que puede reconocerse el núcleo de su pragmática trascendental consiste, en esencia, en comprender que en todo acto comunicativo anticipamos implícitamente pretensiones de validez, o dicho de otro modo, que a toda acción comunicativa asociamos no sólo condiciones formales sobre la constitución intersubjetiva de sentido, sino también condiciones sobre su validez. Cuando alguien dice algo a otra persona, en el contenido proposicional de su emisión está presuponiendo implícitamente: 1) que lo que dice es inteligible, es decir, que encierra un significado comprensible; 2) que el contenido proposicional de lo que dice es

⁸⁶ McCarthy, T. *o.c.* p. 342.

verdadero; 3) que tiene razón al decir lo que dice, o sea, que está convencido de ello, y; 4) que es sincero en lo que dice, que no tiene intención de engañar⁸⁷.

De acuerdo con este planteamiento, la verdad puede ser claramente definida como «la pretensión de validez que vinculamos con los actos de habla constatativos. Un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que, haciendo uso de oraciones, afirmamos ese enunciado»⁸⁸. Se trata, por tanto, de una «lógica del discurso que se distingue así de la lógica de enunciados que suministra las reglas para la construcción y transformación de enunciados (...), como de la lógica trascendental que investiga los conceptos básicos (categorías) relevantes para la constitución de objetos de la experiencia posible. La lógica del discurso es una lógica pragmática. Investiga las propiedades formales de los plexos de argumentación»⁸⁹.

Habermas define el consenso como la propiedad formal de todo discurso en el que solamente intervienen argumentos racionales. Desde esta exigencia el acuerdo debe concebirse como un elemento cuasi-transcendental respecto de las pretensiones de validez, en tanto se parte de que «el entendimiento es inmanente como telos al lenguaje humano»⁹⁰. «A lo que la teoría de la acción comunicativa apunta —afirma Habermas claramente— es a ese momento de incondicionalidad que, con las pretensiones de validez susceptibles de crítica, viene inscrito en las condiciones mismas de los procesos de formación de un consenso»⁹¹. Apel ve en esta concepción del consenso el eje de una auténtica reconstrucción crítica de la filosofía trascendental clásica al sustituir el «punto supremo» de la teoría kantiana del conocimiento: la «síntesis trascendental de la apercepción» por «la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación»⁹².

En opinión de Habermas, pese a todas sus dificultades⁹³ la teoría consensual de la verdad tiene una serie de ventajas sobre las tradicionales que pueden resumirse en cuatro puntos: 1) «La teoría consensual de la verdad tiene la ventaja de identificar la verdad y la rectitud como pretensiones de validez susceptibles de desempeño discursivo, sin borrar a la vez las diferencias lógicas que se dan entre los discursos teóricos y los discursos prácticos»⁹⁴; 2) permite distinguir entre los sistemas donde realizamos expe-

⁸⁷ Ver J. Habermas, *Teorías de la verdad*, (cuadro p. 124) en *TACce*, pp. 113-158.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 120.

⁸⁹ *Ibid.*, p. 140.

⁹⁰ Habermas, J. *TAC I*, p. 369.

⁹¹ *Ibid.*, II, p. 566.

⁹² Apel, K.O. *El concepto hermenéutico-transcendental del lenguaje*, en *TF II*, p. 338.

⁹³ Sobre las objeciones más relevantes a la teoría consensual de la verdad véase J. Habermas, *TACce* pp. 138 ss.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 131.

riencias y ejecutamos acciones del ámbito discursivo, donde se problematizan y aclaran mediante argumentación las pretensiones de validez supuestas en los contextos de acción. En este sentido, como venimos diciendo, la teoría consensual se separa de la teoría transcendental clásica de la verdad porque confunde las condiciones de objetividad de la experiencia posible con las condiciones del desempeño discursivo de las pretensiones de verdad, para las que aquéllas no son más que una base. 3) La teoría consensual de la verdad nos permite también diferenciar entre validez intersubjetiva y validez subjetiva, o lo que es lo mismo entre la problemática específica de la verdad y las vivencias de certeza⁷⁵; y 4) hace posible discernir entre pretensiones de validez discursivas y no-discursivas, frente a teorías que interpretan demasiado extensamente o demasiado restrictivamente el concepto de verdad en términos de inteligibilidad, rectitud o veracidad⁷⁶.

JAVIER RECAS BAYÓN

⁷⁵ «El problema mismo del valor de verdad no se identifica ya con el problema de la evidencia o de la certeza (certitudo) para una conciencia solitaria, en sentido cartesiano, ni tampoco con el de la validez objetiva para una 'conciencia en general', en sentido kantiano, sino —primariamente— con el problema de una formación intersubjetiva del consenso, en virtud del acuerdo lingüístico (argumentativo)». (K.O. Apel, *El lenguaje como tema y medio de la reflexión transcendental*, en *TF*, II, p. 298).

⁷⁶ En efecto, por ejemplo, la teoría analítica de la verdad identifica ésta con la inteligibilidad, o la teoría de la verdad como manifestación la identifica con la veracidad. Véase al respecto el cuadro titulado «Modelos no aptos de la verdad» de la página 132 de *TACce*.