

Historia Universal del Pensamiento Filosófico

Volumen V

Armando Segura Naya (dir.)

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA	
GRANADA	
Nº Documento	517039241
Nº Copia	12496702

FACULTAD DE
PSICOLOGIA
GRANADA
BIBLIOTECA

Reservados todos los derechos.
Está prohibido, bajo las sanciones penales
y el resarcimiento civil previstos en las leyes,
reproducir, registrar o transmitir esta publicación,
íntegra o parcialmente, por cualquier sistema de recuperación
y por cualquier medio, sea mecánico, electrónico,
magnético, electroóptico, por fotocopia o por cualquier otro,
sin la autorización previa por escrito de Liber Distribuciones Educativas

© Armando Segura Naya (director)

© Liber Distribuciones Educativas

Aiega, 20
48530 Ortuella (Vizcaya)
Teléfono 94 632 10 32
<http://www.libersl.com>

ISBN Obra completa: 978-84-936043-0-1

ISBN Vol. V: 978-84-936043-5-6

Depósito Legal: M. 41.042-2007

Impreso en España-Printed in Spain

Índice

Introducción (<i>Armando Segura Naya</i>)	21
<ul style="list-style-type: none"> ▷ I.1. La feliz fecundación recíproca entre ciencia y filosofía 21 <ul style="list-style-type: none"> ✱ I.1.1. El impacto del nuevo modelo físico del mundo 22 I.1.2. La época de los imperios y de las colonizaciones 24 ↗ I.1.3. Incidencia de las nuevas concepciones de la lógica formal 25 ✱ I.1.4. La génesis histórica del positivismo a partir del idealismo 26 △ I.1.5. El tránsito del positivismo al neopositivismo 30 ⋈ I.1.6. La fenomenología 30 ≈ I.1.7. La revolución cultural: los sesenta 41 I.1.8. Recuperación formal de la moralidad: el consenso 46 I.2. La filosofía de hoy para mañana 50 <ul style="list-style-type: none"> I.2.1. Radicales de la sociedad del bienestar 50 ≈ I.2.2. Los problemas antropológicos y culturales del siglo XXI 57 I.3. Penetrando en el tercer milenio 66 <ul style="list-style-type: none"> I.3.1. Despejar el horizonte 66 I.3.2. Aportaciones del cristianismo a la filosofía 70 I.3.3. La innovación cristiana en filosofía 72 Bibliografía recomendada 77 	
1. Fenomenología (<i>Urbano Ferrer</i>)	79
<ul style="list-style-type: none"> 1.1. El itinerario fenomenológico de Husserl 79 <ul style="list-style-type: none"> 1.1.1. Los inicios fenomenológicos 79 1.1.2. Sucesivas ampliaciones 83 1.1.3. Problemas particulares 86 1.2. La fenomenología en Gotinga 91 <ul style="list-style-type: none"> 1.2.1. Los primeros representantes y sus continuadores 91 	

1.2.2. La fenomenología en Reinach	95
1.2.3. Otros representantes	98
1.2.4. La obra de Hildebrand	101
1.3. El lugar de Scheler en la fenomenología	104
1.3.1. Valor moral y persona	105
* 1.3.2. Fenómenos afectivos y persona	107
1.3.3. Fenomenología de la libertad	109
1.4. La fenomenología en Friburgo y otras prolongaciones	111
1.4.1. Líneas fenomenológicas en Hans Reiner	112
1.4.2. Otras ramificaciones de la fenomenología	114
1.5. Fenomenología de la acción	115
1.5.1. Los planteamientos de Alfred Schutz y Adolf Reinach	116
1.5.2. Los actos jurídico-sociales	119
* 1.5.3. De la filosofía analítica de la acción a la fenomenología	120
Antología de textos	122
Bibliografía recomendada	124
 2. Edith Stein: de la fenomenología a una teoría de la persona (Urbano Ferrer)	 127
2.1. La trayectoria de Edith Stein	127
2.1.1. De la conciencia de objeto al ser efectivo	130
2.1.2. El yo fenomenológico y la persona	132
2.2. Motivación temporal y motivación histórica	134
* 2.3. Ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu	137
2.4. Los caminos para el conocimiento de Dios	138
Antología de textos	140
Bibliografía recomendada	140
 3. Emmanuel Levinas (1906-1995) (Juan A. García)	 143
* 3.1. La ampliación de la fenomenología hacia la intersubjetividad: el descubrimiento de la alteridad, el tiempo y el rostro	145
* 3.2. El tiempo y el otro: la constitución del sujeto según la alteridad	146
3.3. La antropología levinasiana: <i>Totalidad e infinito</i>	148
3.4. La ética de Levinas: <i>De otro modo que ser o más allá de la esencia</i>	149
Antología de textos	150
Bibliografía recomendada	152
 4. Hermenéutica: Heidegger, Gadamer, Lyotard (Modesto Berciano)	 155
4.1. Heidegger y la hermenéutica anterior	155
4.2. Mundo de la vida y fenomenología hermenéutica	160

4.3. Ciencia originaria del mundo de la vida	166
4.4. Fenomenología hermenéutica: método y contenido	170
4.5. Existencia fáctica y hermenéutica	173
4.6. Situación hermenéutica, explicación y círculo hermenéutico	183
4.7. Hermenéutica y ontología	192
4.8. Hermenéutica e historia	200
4.9. Evento (<i>Ereignis</i>) y hermenéutica	202
4.10. Conclusión	212
4.11. Gadamer: hermenéutica universal	213
4.11.1. Filosofía y hermenéutica	213
4.11.2. Historicidad de la hermenéutica	214
4.11.3. Primacía hermenéutica de la pregunta	217
4.11.4. Lenguaje y hermenéutica	218
4.11.5. Hermenéutica y ontología	220
4.11.6. Conclusión	221
4.12. Hermenéutica y posmodernidad: Lyotard	221
Antología de textos	227
Bibliografía recomendada	232

5. Hannah Arendt (*Juan José Padial*) 235

5.1. Visión histórico-filosófica global contextualizada	235
5.2. Resumen de la idea filosófica clave de la autora	236
5.3. Exposición nuclear	237
Antología de textos	240
Bibliografía recomendada	240

6. Sartre en el contexto del existencialismo 243

(*Armando Segura Naya y Felip Vidal i Auladell*)

6.1. Caracterización general del pensamiento existencialista	243
6.1.1. Entorno histórico-filosófico y antecedentes	244
6.1.2. Temas y corrientes	247
6.2. Algunos pensadores existencialistas: Jaspers y Marcel	249
6.2.1. Jaspers: existencia y trascendencia	249
6.2.2. El neosocratismo de Marcel	252
6.3. El pensamiento de Jean-Paul Sartre	255
6.3.1. Itinerario biográfico e intelectual	255
6.3.2. Filosofía, literatura y compromiso	256
6.3.2. Ontología de la conciencia	259
6.3.3. Libertad, responsabilidad y existencia del otro	264
6.3.4. Humanismo y ética existencialista	267
6.3.5. Marxismo y existencialismo: <i>Crítica de la Razón dialéctica</i>	269
Antología de textos	272
Bibliografía recomendada	274

7. El personalismo comunitario (<i>Carlos Díaz</i>)	277
7.1. El personalismo surge del existencialismo	277
7.2. Raíz bíblica del personalismo comunitario	277
7.3. <i>Substantia</i> , persona, hypóstasis	278
7.4. Ramas actuales del personalismo comunitario	281
7.4.1. Rama Péguy	281
7.4.2. Rama hermenéutica	282
7.6. El personalismo como filosofía teórico-práctica	285
7.7. El compromiso de la acción	286
7.8. El personalismo, sistema abierto	287
Antología de textos	288
Bibliografía recomendada	289
 8. La posmodernidad latina (<i>J. Jesús Nebreda</i>)	 291
* 8.1. Las raíces de la posmodernidad	291
* 8.2. La herencia del postestructuralismo	291
8.3. Jean-François Lyotard y la condición posmoderna	293
8.4. La condición posmoderna	293
8.5. Jean Baudrillard y la posmodernidad marxista	303
8.6. Gianni Vattimo: las sombras de Nietzsche y de Heidegger	306
8.7. El pensamiento débil	307
8.7.1. El concepto de dialéctica	309
8.7.2. La diferencia	310
8.7.3. El pensamiento débil	311
8.7.4. La <i>Verwindung</i>	312
* 8.8. La posmodernidad da qué pensar	313
8.8.1. Adiós al fundamento	313
8.8.2. El final de la metafísica	315
8.8.3. La cuestión del ser	317
8.8.4. La cuestión de la verdad	318
8.8.5. La cuestión del sujeto	321
8.8.6. La cuestión del saber	324
8.8.7. La cuestión del lenguaje	325
Antología de textos	326
Bibliografía recomendada	328
 9. Filosofía posmoderna alemana (<i>José Luis del Barco</i>)	 331
Introducción	331
* 9.1. El laberinto de la modernidad	332
9.1.1. Modernidad en coma	332
9.1.2. La modernidad cartesiana	333
9.2. Rebelión contra la modernidad	335

9.2.1. Las diatribas estéticas	335
9.2.2. La censura filosófica	336
9.2.3. La crítica de la teoría crítica	337
✱ 9.2.4. El ataque de la ciencia	337
9.3. Historia del término "posmoderno"	338
9.3.1. Primeras apariciones	338
9.3.2. Posmodernidad como expresión de nuevos valores	339
9.3.3. Posmodernismo arquitectónico	340
9.3.4. La contribución de la sociología	341
9.4. La posmodernidad filosófica	342
9.4.1. Apogeo del plural	343
9.4.2. Variantes de la posmodernidad	344
9.5. La posmodernidad alemana	345
9.5.1. Precursores	346
9.5.2. Posmodernidad y poshistoria: Gehlen y Tenbruck	350
Antología de textos	351
Bibliografía recomendada	352
 10. La escuela de Frankfurt (José A. Pérez Tapias)	 353
10.1. Visión histórico-filosófica global contextualizada: la filosofía frente a la barbarie	353
10.2. Resumen de la idea filosófica clave: Teoría Crítica al servicio de una praxis emancipadora	356
10.3. Exposición nuclear	360
10.3.1. Horkheimer y Adorno: <i>Dialéctica de la Ilustración</i>	360
10.3.2. Erich Fromm: <i>El miedo a la libertad</i>	368
10.3.3. Herbert Marcuse: <i>El hombre unidimensional</i>	374
10.3.4. Walter Benjamin: <i>Tesis de filosofía de la historia</i>	377
Antología de textos	380
Bibliografía recomendada	382
 11. La nueva Ilustración de Habermas y Apel (Luis Sáez Rueda)	 385
11.1. Sistemática del proyecto y fundamentos teóricos	385
11.1.1. Motivos y propósitos globales del pensamiento de J. Habermas y K.-O. Apel	386
11.1.2. La racionalidad de la acción comunicativa: J. Habermas	392
11.1.3. La transformación de la filosofía trascendental clásica: K.-O. Apel	404
✱ 11.2. Implicaciones y diálogos inconclusos de la filosofía dialógica	414
11.2.1. Teoría consensual de la verdad: más allá de Heidegger y de Peirce	415
11.2.2. Transformación de la Teoría Crítica: más allá del positivismo y de la hermenéutica radical	419

11.2.3. Retos de la ética dialógica	423
11.3. Fronteras del pensamiento posmetafísico.	
Teología, religión, posmodernidad	429
Antología de textos	431
Bibliografía recomendada	435
 12. Estructuralismo y postestructuralismo: de la semiología al pensamiento de la diferencia (<i>Gustavo Galván Rodríguez</i>)	437
12.1. La controversia del estructuralismo: dificultades de una definición	437
* 12.2. La lingüística como modelo: el proyecto semiológico	440
12.3. Inicios y expansión del movimiento estructuralista	443
12.3.1. Los iniciadores: Lévi-Strauss y Lacan	444
12.3.2. El díscolo despliegue de los epígonos: Althusser y Foucault	449
12.4. Postestructuralismo y filosofía de la diferencia	454
Antología de textos	458
Bibliografía recomendada	460
 * 13. E. Morin: a la búsqueda de la complejidad perdida (<i>José Cercós Soto</i>)	463
* Introducción	463
* 13.1. Vida y obra	464
* 13.2. La idea de bucle: hacia un nuevo paradigma	464
13.2.1. El paradigma	466
* 13.3. Hacia una ontología compleja	466
13.3.1. El sistema	467
* 13.4. Hacia una epistemología compleja	468
13.5. Conocimiento como interpretación	470
13.6. Hacia una ética en la complejidad	471
13.6.1. La ecología de la acción	471
13.6.2. Una ética de la comprensión y la solidaridad para una ética del género humano	472
13.7. Hacia una nueva educación	473
Antología de textos	473
Bibliografía recomendada	474
 14. Ludwig Wittgenstein (<i>Juan José Acero</i>)	477
14.1. Wittgenstein y el sentido de nuestro tiempo	477
14.2. La filosofía como una actividad	480
14.2.1. La interpretación antimetafísica	481
14.2.2. Wittgenstein como un filósofo del Lenguaje Común	481
14.2.3. La interpretación escéptica	481
14.3. El proyecto del <i>Tractatus</i>	484

14.4. "Una filosofía del lenguaje primitiva"	491
✧ 14.4.1. La crisis del "lenguaje fenomenológico"	492
14.4.2. La autonomía de la gramática	492
14.4.3. Renuncia a las proposiciones elementales	493
14.4.4. Las experiencias del significado	494
14.5. La Primera Parte de las <i>Investigaciones filosóficas</i>	495
14.5.1. La revisión del <i>Tractatus</i> en las <i>Investigaciones</i>	496
14.5.2. Reglas: su comprensión y seguimiento	499
14.5.3. El argumento del lenguaje privado	503
14.5.4. Pensamiento, lenguaje e intencionalidad	507
14.6. Dos temas tardíos: ver-así y la certeza cartesiana	510
14.6.1. El ver-así	510
14.6.2. Los juegos de lenguaje de la certeza y la duda	513
Antología de textos	518
Bibliografía recomendada	522
 15. Bertrand Russell (<i>M.^a José Frápolli Sanz</i>)	 525
15.1. Vida y obra y concepción de la Filosofía	525
15.2. La influencia de Kant y Hegel: la concepción idealista (1893-1899)	527
15.3. El abandono del idealismo: el período lógico (1900-1910)	530
15.3.1. <i>Los Principios de la Matemática</i> : el platonismo en lógica	530
✧ 15.3.2. La estratificación de la realidad y del lenguaje: Teoría de los Tipos	535
✧ 15.3.3. Crítica a la concepción ingenua del significado: Teoría de las Descripciones	536
✧ 15.3.4. La culminación del proyecto logicista: <i>Principia Mathematica</i>	539
✧ 15.3. Teoría del Conocimiento	540
15.3.1. Conocimiento no empírico	543
✧ 15.4. Lógica y ontología	544
15.4.1. Atomismo lógico y sus relaciones con Wittgenstein	544
15.4.2. Universales y particulares	546
✧ 15.5. Filosofía de la mente y monismo neutral	547
✧ 15.6. Lenguaje y significado	550
✧ 15.7. El análisis de las creencias y teorías de la verdad	551
Antología de textos	553
Bibliografía recomendada	562
 16. La filosofía analítica (<i>M.^a José Frápolli Sanz</i>)	 563
16.1. Origen del movimiento	563
19.1.1. La nueva lógica	564
16.2. El Círculo de Viena	566
✧ 19.2.1. ¿Qué se puede decir con sentido?	567
✧ 19.2.2. El Principio Verificacionista del significado cognoscitivo	570
✧ 19.2.3. Inducción y confirmación	575

16.3. El significado emotivo: metafísica y ética	577
✱16.4. El papel de la filosofía	580
Antología de textos	582
Bibliografía recomendada	585
 17. El pragmatismo (<i>Lourdes Gordillo</i>)	 587
17.1. Antecedentes y formación de los primeros pragmatistas	587
17.1.1. Charles Sanders Peirce (1839-1914), fundador del pragmatismo	588
17.1.2. William James (1842-1910)	590
17.1.3. John Dewey (1859-1952)	592
17.1.4. F. C. S. Schiller (1864-1937)	593
17.2. El movimiento pragmatista	594
17.2.1. Antecedentes	595
17.2.2. El método pragmático	596
17.2.3. Principios generales del pragmatismo	598
✱17.3. La concepción pragmática del significado	601
17.3.1. Función creativa del pensamiento	601
17.3.2. Los hábitos	602
17.3.3. Las creencias	604
17.3.4. El significado de los problemas	605
17.3.5. El significado de un objeto	606
17.3.6. Diferencias en la teoría del significado	607
✱17.4. La teoría pragmatista de la verdad	609
17.4.1. Verdad y experiencia	609
17.4.2. Verdad y verificación	610
17.4.3. Eficacia de la verdad	612
Antología de textos	613
Bibliografía recomendada	614
 ✱18. Ciencia y tecnología en el siglo XX (<i>Juan Arana</i>)	 615
18.1. Albert Einstein y la culminación del ideal clásico de conocimiento	615
18.1.1. La crisis de la física en 1900	616
18.1.2. Formulación de la teoría de la relatividad	618
18.2. Crisis y renovación del saber científico: la mecánica cuántica	619
18.2.1. La crisis del realismo fisicista	620
18.2.2. La discontinuidad cuántica y el "principio de correspondencia"	622
18.2.3. La nueva mecánica y el problema de su interpretación	623
18.2.4. La superación de la visión clásica del universo	626
18.3. Derivaciones y prolongaciones de las revoluciones de la física	628
18.3.1. Evolución de las ciencias físico-químicas	629
18.3.2. Astronomía y cosmología	630
18.3.3. Teoría de la evolución y biología molecular	632
18.3.4. Las ciencias de la complejidad	633

18.3.5. El lugar del científico en la nueva cultura del conocimiento y el lugar del hombre	634 634
Bibliografía recomendada	
19. El tomismo en el siglo XX (<i>Eudald Forment</i>)	637
19.1. El tomismo en la primera mitad del siglo XX	637
19.2. Las XXIV tesis tomistas	637
19.3. La escuela dominicana	639
19.3.1. Garrigou-Lagrange	640
19.3.2. Sertillanges	640
19.3.3. Norberto del Prado	641
19.3.4. Gallus Manser	641
19.3.5. Welty y Utz	642
19.3.6. Luis Alonso Getino	642
19.3.7. Santiago Ramírez	642
19.3.8. Francisco Marín-Sola	642
19.4. El tomismo en la Compañía de Jesús	643
19.4.1. Rousselot y Géný	644
19.4.2. Tonquédec y Marechal	644
19.4.3. André Marc	645
19.4.4. La escuela de Lovaina	645
19.4.5. El tomismo en la cultura laica	646
19.5. El tomismo en la segunda mitad del siglo XX	650
19.5.1. La actitud de apertura y diálogo	650
19.5.2. El tomismo europeo	651
19.5.3. El tomismo en el mundo hispánico	654
19.5.4. La escuela tomista de Barcelona	660
19.5.5. La internacionalización del tomismo	663
19.5.6. El tomismo en el siglo XXI	666
Antología de textos	667
Bibliografía recomendada	673
20. El tomismo analítico (<i>Julio Moreno-Dávila</i>)	675
20.1. Perspectiva histórica de la filosofía en la segunda mitad del siglo XX	675
20.1.1. Historia de la filosofía y <i>neos</i>	675
20.1.2. Analíticos y continentales	675
20.1.3. Introducción a la filosofía analítica	676
20.2. Wittgenstein	681
20.2.1. El primer Wittgenstein	681
20.2.2. El segundo Wittgenstein	683
20.3. George Edward Moore	684
20.4. Breve perspectiva histórica del tomismo en los aspectos que afectan al tomismo analítico	685

20.4.1. El pretomismo	685
20.4.2. El tomismo después de santo Tomás	685
20.4.3. Desde Descartes a Husserl	685
20.4.4. Después de Wittgenstein	686
20.4.5. El tomismo analítico	686
Antología de textos	689
Bibliografía recomendada	689
 21. Miguel de Unamuno (<i>Armando Segura Naya</i>)	 691
21.1. Una personalidad peculiar	691
21.2. La biografía de un pensador conflictivo	692
21.3. Filósofo de la contradicción	693
21.4. Significado de sus fuentes	693
21.5. Etapas y desarrollo de su pensamiento	694
21.5.1. Una adolescencia religiosa y ferviente	694
21.5.2. La primera crisis (1882 y ss.)	695
21.5.3. Superación racionalista de la primera crisis (1888-1896), en el marco idealista del kantismo moralizador	695
21.5.4. La más tremenda crisis (1897)	696
21.5.5. De la racionalización a la ensoñación: <i>Vida de Don Quijote y Sancho</i> (1905)	697
21.5.6. La tragedia del querer ser lo que no se es (1912-1925)	698
21.6. La voluntad de no ser o "noluntad"	708
21.7. La regresión a Kant	708
21.8. Significado de la filosofía de Unamuno	709
Antología de textos	711
Bibliografía recomendada	714
 22. José Ortega y Gasset (<i>Armando Segura Naya</i>)	 717
22.1. Vida	717
22.2. Obras más importantes	718
22.2.1. Primera navegación	718
22.2.2. Segunda navegación	722
22.3. Estilo de Ortega	726
22.4. Fuentes e influencias	727
22.5. La "perspectiva"	728
22.6. La verdad: el tema de nuestro tiempo	729
22.7. El lugar de Ortega dentro del movimiento fenomenológico	730
22.8. La razón vital	732
22.9. Razón histórica	733
22.10. Ortega frente a Nietzsche, Unamuno y Heidegger	733
22.11. Naturaleza e Historia	735
22.11.1. El secreto de la antropología es la Historia	735

22.11.2. Razón histórica y razón vital	735
22.12. Reflexión sobre Ortega	736
22.13. Los discípulos de Ortega	737
Antología de textos	738
Bibliografía recomendada	741
23. El sistema filosófico de Xavier Zubiri (<i>Óscar Barroso Fernández</i>)	745
23.1. Xavier Zubiri en su época	743
23.1.1. Vida y obra	743
23.1.2. Influencias	744
23.1.3. Repercusiones	745
23.2. La noción de "actualidad"	745
23.3. Exposición de los elementos del sistema	747
23.3.1. Noología	747
23.3.2. Metafísica	754
23.3.3. Antropología	757
23.3.4. Filosofía de la religión y teología natural	759
23.3.5. Filosofía moral	760
23.3.6. Estética	761
23.3.7. Filosofía de la naturaleza	762
Antología de textos	764
Bibliografía recomendada	765
24. Leonardo Polo (<i>Jesús I. Falgueras</i>)	769
24.1. Panorama histórico-filosófico	769
24.2. La problemática central de su pensamiento	770
24.3. Exposición nuclear de su pensamiento	771
Antología de textos	777
Bibliografía recomendada	778
25. La Inteligencia Artificial (<i>Julio Moreno-Dávila</i>)	781
25.1. Historia	781
25.1.1. El mito protohistórico de la IA	781
25.1.2. Las primeras máquinas	783
25.2. Teoría: ¿es posible la IA?	784
25.2.1. ¿Qué es la inteligencia?	784
25.2.2. El test de Turing. ¿Cuándo se puede decir que una máquina es inteligente?	784
25.3. Algunos de los paradigmas más frecuentes	786
25.3.1. El lenguaje natural	786
25.3.2. Los juegos de estrategia	788

25.3.3. Deducción: los sistemas expertos	790
25.3.4. Inducción: generación automática de reglas y <i>data mining</i>	792
25.3.5. Los algoritmos genéticos y las redes de neuronas	793
25.3.6. El razonamiento por casos (CBR, <i>case based reasoning</i>)	793
25.4. Conclusión	794
25.4.1. La IA hoy: dificultades, realizaciones	794
25.4.2. Perspectivas y promesas	795
Antología de textos	795
Bibliografía recomendada	797
 *26. Del problema mente-cuerpo al problema mente-cerebro (Pascual F. Martínez-Freire)	 799
Introducción	799
26.1. El impacto de la neurociencia en el problema mente-cuerpo	800
26.2. La evolución del problema mente-cuerpo	801
Antología de textos	810
Bibliografía recomendada	811
 27. Max Weber: la sociología comprensiva (Urbano Ferrer)	 813
27.1. Coordinadas histórico-filosóficas	813
27.2. El significado en la acción social y en la cultura	815
27.3. Dos ejemplos de tipos sociológicos	817
27.4. Política y poder	820
27.5. La sociología comprensiva	822
27.6. Conclusiones	824
Bibliografía recomendada	826
 28. Historia del psicoanálisis (Aquilino Polaino-Lorente)	 827
28.1. La emergencia del psicoanálisis en el contexto científico-filosófico de su época	827
28.2. Exposición sistemática de la teoría psicoanalítica	830
28.2.1. Los instintos y la represión	831
28.2.2. La transformación de los instintos	834
28.2.3. La represión como destino de los instintos	836
28.2.4. ¿Cómo se lleva a cabo la represión?	838
28.2.5. La terapia psicoanalítica de la represión	839
28.2.6. Obsolescencia y ausencia de vigencia de los diagnósticos freudianos	841
28.2.7. Algunas conclusiones	841
28.3. Lo inconsciente	842
28.4. El principio del placer y el principio de realidad	850

28.4.1. El principio del placer	850
28.4.2. El principio de realidad	853
28.4.3. El placer y el principio de realidad	855
28.4.4. Realidad y principio de la realidad	856
28.4.5. Apertura cognoscitiva y principio de la realidad	856
28.4.6. La realidad y la observación de lo real	857
28.5. El análisis de los sueños	858
28.5.1. Concepto y características del sueño	859
28.5.2. Los posibles destinos del deseo durante el sueño	860
28.5.3. Genética y formación de los sueños	862
28.5.4. Las fases del sueño	864
28.5.5. ¿Cuáles son las funciones del sueño?	865
28.5.6. El examen de la realidad: entre las percepciones y las ideas	867
28.6.6. A modo de conclusión	869
28.6. La estructura de la personalidad	870
28.6.1. El desarrollo evolutivo de la personalidad	874
28.6.2. Tres alumnos disidentes y luminosos	877
28.7. Alfred Adler	878
28.7.1. Los sentimientos de inferioridad	878
28.7.2. Los sentimientos de superioridad	879
28.7.3. El instinto de comunidad	880
28.7.4. Principales aportaciones de las teorías adlerianas	882
✱ 28.8. Carl Gustav Jung	883
28.8.1. La estructura de lo psíquico y el inconsciente colectivo	883
28.8.2. Los arquetipos	885
28.8.3. La teoría y terapia de la neurosis	887
28.8.4. Síntesis de las aportaciones jungianas	888
✱ 28.9. Viktor Frankl	888
28.9.1. Del <i>homo faber</i> al <i>homo patiens</i>	889
28.9.2. Neurosis, libertad y verdad: un triángulo imprescindible en la psicoterapia de Frankl	891
28.9.3. Más allá de la sexualidad humana	891
28.9.4. El modelo del <i>homo necessitudinis</i>	892
28.9.5. Psicologías enmascaradoras y psicoterapeutas sumergidos	892
28.9.6. La logoterapia de Frankl	893
28.9.7. Las aportaciones del antropólogo	894
Antología de textos	895
Bibliografía recomendada	900

La nueva Ilustración de Habermas y Apel

Luis Sáez Rueda

11.1. Sistemática del proyecto y fundamentos teóricos

Uno de los movimientos filosóficos más relevantes del siglo XX es el que hoy acaudillan J. Habermas y K.-O. Apel. El pensamiento de estos autores representa una nueva forma de concebir el proyecto ilustrado, es decir, de fundamentar la inexorable realidad de una razón universal inherente al género humano. Una razón, además, autónoma, en la medida en que expresa la interna naturaleza reflexiva del hombre y su vocación de regirse, como decía Kant, por su propio entendimiento y sin la guía de otro. Este proyecto, sin embargo, se concibe a sí mismo como una transformación del kantismo, en el sentido de que el *Logos*, que el filósofo de Königsberg situaba en la conciencia, es redescubierto bajo la forma de una racionalidad intersubjetiva, perteneciente a las relaciones interpersonales. Es un *Logos* dialógico.

Es preciso advertir que, aunque Habermas y Apel sostienen puntos de vista no enteramente conmensurables o idénticos, la filosofía dialógica ha sido configurada por la participación y colaboración de ambos autores, de tal forma que resultaría abstractivo y artificioso el intento de separar sus propuestas en dos estudios diferentes. Es por ello por lo que nuestro análisis se propone rastrear los temas fundamentales de esta corriente haciendo intervenir al unísono los aportes de uno y otro. Por otro lado, dado que mantienen posiciones divergentes a propósito de ciertas cuestiones y que cada uno de ellos imprime a la nueva ilustración rasgos específicos, la necesidad de tomarlos en cuenta conjuntamente debe hacerse compatible con un análisis de las diferencias y contrastes entre sus respectivas versiones. La estructura del estudio subsiguiente pretende hacer justicia a estas dos exigencias.

El estudio de la filosofía dialógica está distribuido en dos capítulos. Ello obedece a la razón siguiente. La nueva ilustración habermasiano-apeliana está atravesada internamente por la pretensión de articular la diversidad de concepciones que se ofrecen hoy en el escenario del pensamiento. En tal sentido, se ha desplegado, ella misma, bajo la forma de un diálogo explícito con sus fuentes, sus oponentes y los puntos de vista actual-

mente alternativos. Penetrar en el tejido de esa estructura conversacional del pensamiento habermasiano-apeliano es condición ineludible para la comprensión de su propia oferta. Pero, dado que esta exigencia pondría en peligro la claridad en la exposición de sus rasgos esenciales, han sido distinguidos dos propósitos. El primero, que se desarrolla en el presente capítulo, es el de diagnosticar los fundamentos de la concepción dialógica, haciendo abstracción de sus implicaciones en el campo de la discusión con otras corrientes. El otro propósito, que concierne al segundo capítulo, es el de reinstalar la comprensión de dichos fundamentos en el seno de las controversias en las que han sido formulados.

El presente capítulo comenzará introduciéndonos en el proyecto de la filosofía dialógica, iluminando los motivos comunes que impulsan el pensamiento de Habermas y Apel y sus compartidos horizontes. A continuación se analizan los contenidos filosóficos que concretan dichos horizontes y propósitos. Para hacer justicia a la peculiaridad de cada una de las perspectivas, se ha dedicado un espacio específico para cada uno de los autores. La bibliografía de referencia aparece al final del segundo capítulo.

11.1.1. Motivos y propósitos globales del pensamiento de J. Habermas y K.-O. Apel

La necesidad de comenzar refiriéndonos a los motivos y propósitos globales del pensamiento dialógico obedece a dos razones fundamentales. En primer lugar, porque la filosofía de estos autores no puede ser comprendida cabalmente si no se tienen en cuenta los retos a los que pretende hacer frente. La conformación entera de la nueva ilustración habermasiano-apeliana está atravesada vocacionalmente por la intención de poner un sólido dique a los cauces de la filosofía contemporánea que han fortalecido el fenómeno general de una crisis de la razón. A esa crisis ofrecen resistencia Habermas y Apel porque están 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. Es necesario comenzar de este modo, en segundo lugar, porque el común denominador más genérico entre el pensamiento de Habermas y el de Apel se encuentra precisamente en los trazos de ese proyecto filosófico por medio del cual el pensamiento dialógico tematiza su respuesta a la crisis y las tareas futuras que de ello se derivan. Sin la comprensión de este fondo común a los dos autores no serían comprendidos tampoco los temas y posicionamientos que los diferencian. En coherencia con este comienzo, aludiremos, a continuación, a la necesidad con la que se impone la reconstrucción del *Logos* dialógico como desafío a la aludida crisis y al sesgo pragmático y procedimental que éste debe adoptar como punto de partida.

A) Pretensiones de validez y Logos universal: ante la "crítica total a la razón"

Los problemas que aquejan a la humanidad en el mundo contemporáneo son, según Habermas y Apel, alarmantes. El siglo XX no sólo ha asistido a la ecatombe de las guerras mundiales, sino a diversos procesos de disgregación y tecnificación que se han exten-

dido a una amplia variedad de aspectos culturales y filosóficos: las crecientes exigencias de la 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 fuertes la lucha por el éxito subjetivo y los imperativos deshumanizados que provienen de ciegos 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 o a la imposición del más fuerte.

En semejante situación, sólo el respeto a una racionalidad universal, válida para todos y fundada en principios no estratégicos, sino autónomos, valiosos por sí mismos, podría frenar la deshumanización acechante y la ruptura de la cohesión interpersonal. Ahora bien, situándonos ya en el plano mismo de la reflexión filosófica, nuestros autores constatan que los dos proyectos fundamentales de la filosofía continental del siglo XX, el hermenéutico y el de la Teoría Crítica originaria, constituyen más un obstáculo que una solución. Pues ambos, siendo críticos con la situación actual, han negado, sin embargo, la posibilidad de este proyecto ilustrado y universalista al desembocar en una crítica total a la razón. Pospondremos las observaciones referentes a la Teoría Crítica al siguiente apartado, pues para nuestros fines basta con referirnos a las insuficiencias del primero de los movimientos mencionados.

La amenaza hermenéutica ha sido caracterizada por los autores como propia, en realidad, de un complejo dispositivo de tendencias en el que participan, no sólo Heidegger y su discípulo Gadamer, sino también Wittgenstein y las nuevas formas de pensamiento "posmoderno". La tematización de las relaciones entre estos rostros del pensamiento actual y el intento de desmoronar su común crítica total a la razón ha sido tema de múltiples trabajos de los nuevos ilustrados (emblemáticos son: Habermas, 1986 y Apel, 1987). He aquí, en síntesis, el diagnóstico y la respuesta.

En su crítica a la metafísica de la presencia, Heidegger denuncia el olvido del ser característico de toda la tradición occidental. Ese fundamental propósito heideggeriano no está ausente de virtudes. En particular, porque pone en tela de juicio el objetivismo que también amenaza a la era presente. En efecto, *Ser y tiempo* pone en claro que el ente es accesible y significativo para nosotros en la medida en que es aprehendido desde el horizonte de una comprensión previa, una comprensión en virtud de la cual es abierto el sentido de los objetos, es decir, una determinada interpretación de su ser. Con ello, pone un límite, entre otras cosas, a la pretensión cientificista y tecnológica del conocimiento, situando en el mundo de la vida el origen y el suelo nutricional de nuestras imágenes del mundo. Sin embargo, Heidegger entendió que esta dimensión prerreflexiva de la comprensión del sentido coincide con un acontecer temporal en el que emergen mundos de sentido heterogéneos entre sí, un acontecer, además, indisponible, pues rebasa toda intervención de la conciencia y de la intencionalidad humana. De modo que, finalmente, negó la posibilidad de una razón universal, al mismo tiempo que convertía en fábula la aspiración ilustrada a la autonomía racional, lo cual no puede conducir más que a un abandono de la responsabilidad del hombre, que ha de hacerse a sí mismo, en favor de una entrega al destino del ser. Pero el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas* no hizo más que reforzar semejante crítica a la razón al suponer que no existe un marco genérico y universal del lenguaje, sino una inconmensurable multitud de juegos

de lenguaje, cada uno de ellos entretreído con interpretaciones específicas del significado y con prácticas y formas de vida. La hermenéutica gadameriana, por su parte, se alimenta de la perspectiva de Heidegger, derivando en una concepción de la historia en virtud de la cual sólo se puede hablar de comprensiones diferentes del mundo y nunca de un progreso. El pensamiento de la diferencia, finalmente, recoge las aportaciones de Heidegger y de Wittgenstein y las radicaliza, de tal modo que la promoción de la heterogeneidad se convierte en meta deseable para una época en la que —siguiendo a Nietzsche— “Dios ha muerto”, desenmascarando a todo universalismo como expresión de una voluntad de poder y de un igualitarismo coactivo.

La respuesta habermasiano-apeliana a este primer tipo de crítica total posee una radicalidad y contundencia equivalente a las del desafío. Una crítica total a la razón —dictaminan los autores— es sencillamente imposible. Y ello porque, para hacerse valer a sí misma, dicha crítica se ve obligada a presentar razones convincentes universalmente, presuponiendo así un *Logos* universal incuestionable, a saber: el *Logos* discursivo. Esta simple descripción de la respuesta nos coloca sobre la pista del concepto de universalidad racional al que Habermas y Apel se están refiriendo. Es claro, antes de nada, que se trata de aquélla a la que la vocación ilustrada ha rendido siempre homenaje: la universalidad de una razón autónoma, porque es fuente de convicciones fundadas. Pero en la nueva ilustración habermasiano-apeliana el rostro práctico de esa vocación queda peraltado. La razón autónoma y universal está vinculada al ejercicio de la inteligencia, a esa praxis en la que consiste el ser-racional. Toda concepción del mundo, toda comprensión de la verdad o de la moral, comportan, no sólo un cuerpo doctrinal determinado, sino, al mismo tiempo, una pretensión de validez universal. Esta última es un presupuesto pragmático y tácito de cualquier toma de posición explícita que se proponga como una propuesta seria. Pues al pensar con seriedad, el hombre en cuestión está ofertando una comprensión (ontológica, epistemológica, moral...) para la cual reclama una adhesión incondicional y universal por parte de cualquier otro ser racional. Las concepciones explícitas de los hombres pueden cambiar o mostrarse inadecuadas, pero en cualquier caso han ido e irán unidas inexcusablemente a una aspiración a ser válidas incondicionalmente. He aquí, pues, el comienzo sistemático más genérico y más intuitivo del nuevo pensamiento ilustrado: 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 lo que acabamos de discernir se desprenden, al menos, dos conclusiones. En primer lugar, que el *Logos* universal que buscamos es dialógico. En efecto, el pretender validez es un acto pragmático que posee un carácter comunicativo: está orientado al otro y reclama de él su asentimiento. Si hay una racionalidad universal, ésta ha de coincidir, pues, con la del intercambio y coordinación interpersonal de pretensiones de validez. En segundo lugar, se deduce que la crítica total a la razón es autocontradictoria, pues predica la imposibilidad de una razón universal al mismo tiempo que pretende validez universal para sí, presuponiendo, en consecuencia, al *Logos* dialógico. Estas dos consecuencias permiten precisar el sentido global del proyecto habermasiano-apeliano: se trata de recuperar la ilustración amenazada, reconstruyendo los rasgos de una racionalidad inextinguible. Tales rasgos son las reglas de juego del diálogo, en el que se encuentran y se articulan las pretensiones de validez.

B) *El horizonte: una razón del mundo de la vida, normativa y procedimental*

El lector que nos haya seguido hasta el punto presente en la aclaración del nuevo proyecto ilustrado debe hacerse cargo ahora de otra tesis fundamental habermasiano-apeliana: la razón dialógica es una instancia inscrita en el mundo de la vida. La voluntad ilustrada ha propendido siempre a una enemistad con la dimensión empírica de la existencia humana, con las pasiones, los deseos y la corporalidad. Pero en su confrontación con la hermenéutica, la pragmática y la posmodernidad, Habermas y Apel no están dispuestos, por otra parte, a renunciar a esa inspiración vitalista que acompaña a sus oponentes. Promueven más bien una ilustración que ha escuchado a sus críticos y que debe hacerles justicia. Así, la dialógica no es una razón descarnada y abstractamente supraindividual. Por el contrario, es inmanente al mundo de la vida en la que los individuos de carne y hueso despliegan su existencia. Pues el acto de pretender validez y los compromisos que de ello se derivan son fenómenos que poseen una realidad originariamente preteórica. Existen en el tejido de la praxis viva de la sociedad: tanto un sencillo campesino como un experto de la política sostienen o asumen (lo sepan o no) convicciones determinadas sobre el mundo, la verdad y lo valioso, y si es así, son igualmente actores de una praxis en la que todos y cada uno presentan ante los demás pretensiones de validez sobre determinadas convicciones. Las reglas de juego del pretender validez no pertenecen, en consecuencia, a una conciencia enfrentada al mundo o a un sujeto que sobrevuela la existencia fáctica. Pertenecen a la dinámica interna de la acción comunicativa, que tiene lugar ya, de modo inmediato, en la vida cotidiana; y no le advienen desde fuera a los individuos, sino que forman parte, en cada uno de ellos, de sus actos reales y, así, de todos los propósitos en los que están involucradas sus creencias, sus pasiones y la fuerza motivacional de sus esperanzas. De este modo, la reilustración dialógica no rechaza sin más las advertencias de Heidegger, Wittgenstein o Lyotard, orientadas a mostrar que la conciencia está precedida por la pertenencia a modos de comprensión históricos o a formas de vida culturales. Corrigen, por el contrario, ese punto de partida, intentando mostrar que dicha existencia histórica y cultural no se genera al margen o a espaldas de la razón, sino que se configura racionalmente en virtud de su propia dinámica interna. En este sentido, Habermas y Apel atribuyen a la racionalidad dialógica el carácter de un *Logos* intramundano que opera ya en el corazón de la existencia fáctica (Habermas, 1988: 50-54). Apel, incluso, ha llegado a tematizar esta tesis afirmando, "con Heidegger y más allá de Heidegger", que los presupuestos de la racionalidad dialógica deben ser entendidos como "existenciaríos", es decir, como elementos que pertenecen a la facticidad existencial, a ese "ser-en-el-mundo" del *Dasein* que investiga *Ser y tiempo* (Apel, 1988: 40-50).

Al mismo tiempo, esta razón interna a la vida debe ser reconocida como procedimental. Lo que pertenece de modo universal a los hombres no es, precisamente, nada que posea contenido: formas de vida, concepciones, creencias o apuestas valorativas. Éstas son, como se esfuerza por mostrar el crítico de la Ilustración, particulares, dependientes de un contexto histórico y cultural y hasta de adhesiones individuales. La universalidad de lo humano reside, más bien, en las condiciones formales que permiten articular tales contenidos y, así, coordinar diferentes pretensiones de validez en la acción interpersonal. Asistimos aquí a una razón que no prescribe contenidos concretos de formas de vida o

de convicciones en general, sino que se agota en los procedimientos mediante los cuales tales ingredientes materiales son requeridos como válidos y, llegado el caso, expuestos ante los otros y defendidos.

Es fácil concluir que esta concepción de lo racional fuerza a una comprensión del papel que ocupa la filosofía notoriamente contrastante con el que clásicamente se le ha asignado. La hora de la racionalidad procedimental es la hora, también, de un pensamiento posmetafísico que, según Habermas y Apel, debe aceptar con valentía grandes renunciaciones (Habermas, 1988: 38-63; Apel, 1991). El pensamiento filosófico ha de tematizar lo racional y ponerlo en juego. Ahora bien, siendo lo racional una instancia formal y procedimental, ya no hay lugar a una filosofía que tiene por meta pronunciarse sobre asuntos con contenido sustancial. El pensamiento debe abdicar de su vocación metafísica. Y por ella entienden los autores la propensión a ofrecer una imagen del mundo global y unitaria cargada de contenido. Ya no puede ofrecer una concepción del Todo-Uno sustancial, fundamento del mundo y esencia respecto a las apariencias. Pero por lo mismo, debe deponer también su inclinación a prescribir el modo de vida correcto o feliz. Finalmente, ya no puede sucumbir a la tentación de convertirse en templo para la praxis salvífica, pues carece de legitimidad para interpretar el sentido de la existencia y para ofrecer orientaciones en la vida de los hombres. Todo este espectro de cuestiones queda sustraído al campo de la filosofía, recayendo sola y exclusivamente sobre las espaldas de los actores concretos: de los individuos, de los pueblos y las culturas.

Cabe interrogar ahora por las tareas de la filosofía en la era del pensamiento posmetafísico. ¿Acaso debe el filósofo dejarlo todo como está, en beneficio de una pura descripción formal?, ¿no puede, al menos, ejercer su noble proyecto crítico, que a tantas edades ha sobrevivido? Pues bien, el pensamiento dialógico desea, precisamente, elevar la tarea crítica y normativa a un nivel más digno y fundado del que hasta ahora ha gozado. En este punto los nuevos ilustrados se confrontan con la herencia de la Teoría Crítica francfortiana, a la que pretenden conservar y superar.

Si el diagnóstico y los fines de la primera escuela de Francfort merecen ser conservados es porque están en sintonía con esa respuesta que se hacía necesaria frente a la crítica total a la razón. Los francfortianos, en efecto, apelaron a la razón ilustrada como sustrato indeclinable de la dignidad humana. Y en pro de esa razón universal y autónoma denunciaron el imperio de la racionalidad estratégico-instrumental que se había hecho patente en la historia de Occidente, una razón engañosa por heterónoma, dado que emana de los imperativos de mecanismos ciegos del poder y de la cosificación de las relaciones sociales. Ahora bien, si esa tradición noble ha de ser superada, según Habermas y Apel, es porque, al unísono, acabó identificando el *Logos* con dicha inteligencia estratégica, culminando, así, en una crítica muy semejante al desafío total heideggeriano. En la *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer y Adorno relatan las formas en que la Ilustración, embrujada por la racionalización, ha reinstaurado al mito, camuflado ahora en nuevos dioses: la ciencia, el liberalismo económico, el funcionalismo o el crudo pragmatismo. En semejante tesitura, los francfortianos se vieron impelidos a una enigmática aporía. En defensa de la razón ilustrada, condenaron a ésta al silencio. Para criticar a la razón (patológica) entera de Occidente apelaban a la razón (genuina). Pero esta apelación adoptaba la forma de una invocación de lo innombrable: la racionalidad genuina no podía, según los miembros de la escuela,

ser descrita o reconstruida, dado que para hacerlo, el filósofo proyectaría necesariamente los patrones y medidas del todo social enfermo al cual él mismo pertenece. Como Dios en la cábala judía, el *Logos* venerable debía ser protegido de la palabra humana. Se convertía en un indecible anhelado.

Aunque los francfortianos buscaron formas juiciosas de resolver la paradoja (Sáez Rueda: 2001, 349-367), Habermas y Apel pretenden superar sus presupuestos. Ya en *Ciencia y Técnica como ideología* (1968) distinguía Habermas entre trabajo e interacción, como dos esferas distintas de la praxis humana. Ciertamente, la racionalidad estratégica ha sido desplegada en virtud de la primera de ellas. Pero no debe ser confundida con la segunda. En la interacción comunicativa se plasma una racionalidad inherente al mundo de la vida que, como hemos visto, concierne a las reglas de juego del pretender validez. En consecuencia, los miembros de la escuela de Francfort absolutizaron una forma concreta de racionalidad, desconociendo otra: precisamente aquella que resulta inexorable.

De este diagnóstico se pueden hacer arrancar las nuevas tareas de la filosofía por las que preguntábamos más arriba. Una primera consiste en el proyecto de reconstrucción de la racionalidad dialógica. No hay motivos —nos dicen ahora los nuevos ilustrados— para considerar dicha razón, que es patrón universal, como un indecible otro no susceptible de tematización. En la medida en que pertenece a la praxis efectiva de los hombres, contiene presupuestos y exigencias que éstos pueden reconocer mediante una autorreflexión filosófica. En términos apelianos: si estamos arrojados a la razón dialógica, hemos reconocido ya siempre sus demandas y prescripciones. En consecuencia, podemos hacernos cargo de ellas dando espacio a una especie de anamnesis reflexiva. Como tendremos ocasión de comprobar, esta tarea adopta una forma simultáneamente reconstructiva y trascendental. Reconstructiva, porque consiste en dar expresión filosófica a los universales de un *Logos* que nos constituye. Trascendental, porque dicho *Logos* está configurado por las condiciones universales y necesarias que hacen posible el seguimiento, defensa y articulación de las pretensiones de validez inscritas en la acción. Pero si se puede decir de esta primera tarea que posee un trazado ciertamente descriptivo, de la segunda cabe decir que es crítica. En efecto, Habermas y Apel están convencidos de que los presupuestos de la racionalidad dialógica incorporan exigencias que trascienden lo que contextualmente, aquí y ahora, los individuos y las sociedades aceptan como válido. Actuar de acuerdo con la dinámica de las pretensiones de validez presupone, por su propio sentido, proyectar idealmente criterios de validez irrestrictos, incondicionales. Es el caso, por otro lado, que la acción comunicativa real estará siempre lejos de cumplir los requisitos que tales idealizaciones imponen. La tarea crítica y normativa consiste ahora, pues, en denunciar las distorsiones del diálogo real, comparando la praxis presente con el tipo de praxis ideal que la racionalidad presupone.

Desplazamos el análisis de la tarea crítico-normativa al capítulo siguiente y abordaremos ahora la empresa reconstructivo-trascendental. Antes de emprender ese estudio, sin embargo, nos gustaría mostrarle al lector que la razón que buscamos posee una textura tensional que pretende hacer justicia a dos enérgicos enemigos: al vitalista o hermeneuta, por un lado, y al ilustrado utópico, por otro. Pues quiere congeniar facticidad e idealidad, vida y razón, pertenencia existencial a la historia y progreso. En palabras de Habermas:

La racionalidad comunicativa no es como la forma clásica de la razón práctica una fuente de normas de acción. Sólo tiene un contenido normativo en la medida en que quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que asumir presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico [...] Con ello la tensión entre la idea y la realidad irrumpe en la propia facticidad de las formas de vida lingüísticamente estructuradas. La práctica comunicativa cotidiana se exige demasiado a sí misma con sus propias presuposiciones idealizadoras; pero sólo a la luz de esa transcendencia intramundana pueden producirse procesos de aprendizaje (Habermas, 1992: 66).

11.1.2. La racionalidad de la acción comunicativa: J. Habermas

El análisis realizado hasta aquí se ha limitado a esbozar el proyecto global de la nueva ilustración habermasiano-apeliana. Hemos comprobado que el propósito ilustrado viene ya motivado por la necesidad de hacer frente a una situación real y que gran parte de su génesis lógica radica en el imperativo de superar la crítica total a la razón. El carácter autocontradictorio de dicha crítica iluminaba ya la inexorabilidad de una razón dialógica inherente al mundo de la vida, y que ésta es procedimental y normativa. La inmanencia misma del proyecto obliga, como hemos visto, a una reflexión filosófica orientada a reconstruir los presupuestos pragmático-universales de la interacción comunicativa. Debemos ahora aproximarnos a los resultados de este proyecto, es decir, a la tematización de los presupuestos aludidos y de las consecuencias normativas concretas que de ello se derivan. Con ese propósito examinaremos aspectos fundamentales de la habermasiana teoría de la acción comunicativa, a la que corresponde el mérito de haberse convertido en nervadura profunda de la filosofía dialógica. Comenzaremos explicitando la estructura sincrónica y sistemática de la racionalidad dialógica, una estructura cuasi-transcendental de la que se ocupa la pragmática universal. Para ello será necesario mostrar cómo dicho análisis es el logro de una trayectoria que parte de la teoría de los intereses del conocimiento y conduce, trascendiéndose a sí misma, a una teoría de la acción (§ 1.2.1.). Ahora bien, este análisis lógico posee el reverso de un análisis dinámico, mediante el cual los presupuestos sincrónicos del *Logos* son descritos como resortes subyacentes a los procesos reales de la acción comunicativa. Intentaremos mostrar que semejante estudio posee como centro neurálgico una teoría de la evolución social (§ 1.2.2.).

A) *De la teoría de los intereses del conocimiento a la pragmática universal*

La teoría de la acción comunicativa, como hemos señalado, constituye el cuerpo doctrinal central que explicita y da forma al anunciado *Logos* dialógico. Pero la lúcida y compleja articulación que esta teoría proporciona supone una génesis larga y paciente en el pensamiento de J. Habermas. Lo más característico de esa trayectoria concierne a la primera gran obra del maestro, *Conocimiento e interés* (1968), y a los avances que obligaron a trascender las tesis allí expuestas hacia una concepción más abarcante y fundada, cuya expresión cabal fue lograda en el marco de una pragmática universal.

Conocimiento e interés constituye la síntesis de un conglomerado de propósitos en los que el joven Habermas se vio embarcado en la década de los sesenta. Motivacionalmente, el horror de la experiencia nazi representó un profundo aguijón para que el autor tomase por meta la elaboración de una Teoría Crítica capaz de desenmascarar, no ya sólo aquella concreta barbarie, sino las patologías de la modernidad en su conjunto, patologías que interpretaba como una realización deformada, distorsionada, de la razón en la historia. Pero el proyecto de una reflexión crítica sobre la sociedad tropezaba con el retén del positivismo, que en aquella época parecía haber invadido la teoría del conocimiento. Pues para el positivismo la misión de la teoría se agota en la descripción "objetiva" de hechos y en la explicación nomológica, es decir, en la aclaración de las presuntas leyes que rigen cualquier tipo de acontecimiento. Frente a ese paradigma, la vocación crítica debía mostrar la capacidad normativa de la reflexión.

Semejante empeño se confrontaba, además, con el predominio de la racionalidad estratégica, ese tipo de acción racional cuyo auge había diagnosticado M. Weber. Se trata de una racionalidad interesada en el hallazgo de los medios eficaces tendentes a un fin, pero que abandonaba la forja de los fines mismos a la esfera irracional y subjetiva de la decisión privada. Así, pues, si la teoría crítica fuese posible, habría que encontrar una razón origen de valores válidos en sí. Y la filosofía hermenéutica, que Gadamer desplegaba, no parecía ofertar más que criterios relativizables en función de la historia y la cultura, si bien resultaba aprovechable, por otro lado, en la medida en que ponía un límite al positivismo: mostraba cómo la experiencia primordial se forja, no en la ciencia objetiva, sino en la praxis de la comprensión.

Finalmente, la tradición marxista, que la escuela de Francfort había transmitido, constituía un valioso instrumental teórico para la crítica social, pero sus fuertes presupuestos dialécticos implicaban una desvalorización de la conciencia, que era comprendida como reflejo de la praxis, una praxis, por lo demás, dirigida teleológicamente por el rigor de las leyes dialécticas. Es fácil contemplar ya la ambición del proyecto habermasiano. El autor no quiso ser ingenuo rechazando estas diversas aportaciones. Por el contrario, se comprometió a distinguir diversos tipos de saber, integrando así parcialmente las reivindicaciones del positivismo, de la hermenéutica y del marxismo, pero superando su unilateralidad.

El resultado de esta voluntad mediadora y superadora fue una teoría social con fundamentos epistemológicos. La tesis central se cifra en la distinción entre tres intereses cognitivos irreductibles, inherentes a tres tipos de conocimiento y arraigados, cada uno de ellos, en una dimensión de la existencia social humana. El primer interés es el técnico, que corresponde a las ciencias empírico-analíticas. Habermas pretendía con ello cuestionar la pretensión de la ciencia de ser una descripción objetiva del mundo e independiente de la praxis social. Hay en todo saber un interés básico y, en este caso, dicho interés surge de la dimensión social del trabajo. Haciéndose eco de la tradición marxista, Habermas invita a considerar que esta esfera de la existencia social constituye una praxis cuyo horizonte es el de la reproducción material del género humano. Y el trabajo, así concebido, lleva en sí la necesidad de una racionalidad estratégica capaz de organizar el ámbito de lo útil y, por ende, también un interés técnico que necesita de la ciencia para la investigación de regularidades nomológicas y la predicción de acontecimientos. Ahora bien, el interés técnico no es autosuficiente, sino que presupone la existencia de otro

segundo tipo de interés, el práctico, que corresponde a las ciencias hermenéutico-históricas. Al calificarlo de este modo no está pensando Habermas en el ámbito de una pura practicidad en sentido manipulador. Más bien, pretende con ello hacerse eco, como Gadamer, de la distinción aristotélica entre *Techne*, que es un tipo de acción fabricadora de objetos, y *praxis*, que es el tipo de acción ligada a la *lexis*, el habla. Esta dimensión la vincula el autor a la práctica comunicativa y lingüística dirigida al entendimiento. Toda acción manipuladora, técnica, se desarrolla en el contexto más profundo y amplio de una acción intersubjetiva, pues todo saber supuestamente objetivo sobre el mundo debe ser comunicable. La esfera de la existencia social aquí involucrada ya no es la de la reproducción material del género humano, sino la de su reproducción simbólica. Las ciencias hermenéuticas fomentan la comprensión y la interpretación del mundo en el ámbito de una existencia cultural del hombre. Ésta se despliega históricamente a través del entendimiento comunicativo, que constituye el acicate de una cooperación social arraigada en la tradición y en una forma de vida. Es en este punto donde se vislumbra la necesidad propia del tercero de los intereses, el emancipatorio, inherente a las ciencias sociales críticas. Y es que, si el conocimiento de los fenómenos y la manipulación suponen la comunicación intersubjetiva, esta última, a su vez, no podría esperar un cumplimiento de sus expectativas de entendimiento a menos que se liberase de las distorsiones siempre acechantes a las que ésta está expuesto. Pues la interacción comunicativa es susceptible de ser deformada mediante la intervención de fuerzas heterónomas que no favorecen el sano y libre entendimiento, sino que imponen interpretaciones determinadas. Esta constatación es lo que permite a Habermas afirmar que a la existencia humana pertenece también la dimensión del dominio. El interés emancipatorio, pues, no se añade simplemente a los dos anteriores, sino que viene requerido desde ellos. Se trata del interés por una comunicación no distorsionada, libre de dominio. Las ciencias encargadas de rendir homenaje a semejante interés incorporan, por tanto, una metodología orientada al desmascaramiento de patologías. Es ésta la razón por la cual Apel, que ha asistido a la génesis de esta teoría y colaborado desde el principio en su elaboración —aunque con matices propios que deberemos aclarar más adelante— clarifica el interés emancipatorio como un interés orientado a “superar los momentos irracionales de nuestra existencia histórica” a través de una “autoterapia de la humanidad” (Apel, 1973: II, 119-120; v. 91-145).

Tras lo dicho, podemos ratificar el propósito integrador que posee la teoría de los intereses del que hablábamos al principio. Como vemos, en ella quedan recogidos y “superados” tanto los requerimientos del positivismo y de la racionalidad estratégico-instrumental como los de la hermenéutica. Al mismo tiempo, la herencia marxista es canalizada a través de las ciencias sociales críticas, entre las que Habermas y Apel incluyen, junto al psicoanálisis, a la “crítica de las ideologías”, de inspiración materialista. Ahora bien, Habermas se percató más tarde de las insuficiencias y limitaciones que esta teoría arrastraba y de que el proyecto allí contenido exigía ser trascendido hacia el espacio de una teoría de la acción comunicativa que, recogiendo las nuevas aportaciones de la filosofía del lenguaje, debía incorporar una pragmática universal y, al mismo tiempo, un análisis de la dinámica de las sociedades capaz de integrar los aportes más importantes de la sociología. Entre los diversos aspectos problemáticos que ofrecía la teoría de los intereses (Guiddens/otros, 1991: 29-50; Habermas, 1968a: epílogo de 1973), señalaremos uno fundamental.

El problema esencial que se encontraba esta concepción concierne a su orientación epistemológica y a sus compromisos excesivamente fuertes con el trascendentalismo kantiano. Los intereses de los que hablamos están inscritos en la praxis empírica, pero, por otro lado, están concebidos como ingredientes no contingentes de esa praxis, sino como aprioris constitutivos e inevitables de la capacidad cognitiva del hombre, lo cual aproxima mucho esta teoría a la kantiana crítica de la razón pura. Ciertamente, el estatuto cuasi-trascendental que Habermas otorgaba a los intereses estaba propiciado por un objetivo que no ha abandonado en toda su obra: el de superar la estricta distinción kantiana entre lo apriórico y lo empírico, lo ideal y lo sensible y alcanzar un equilibrio entre ambos extremos (1968a: 193-215). Conocimiento e interés lo consigue en cierta medida. Los intereses tienen una función trascendental no reductible a las necesidades pragmáticas y volitivas de los individuos; pero, al mismo tiempo, están enraizadas en estructuras fácticas de la existencia humana, en sus procesos de autorreproducción y socialización. Ahora bien, el enfoque allí adoptado estaba escorado hacia el ámbito epistemológico. Y ello implicaba que la propensión determinante se vinculaba excesivamente a lo que después llamaría Habermas "filosofía de la conciencia" o "filosofía del sujeto", es decir, a una perspectiva filosófica que se alimenta del giro cartesiano hacia la subjetividad y de la presuposición de una racionalidad perteneciente a la conciencia de cada sujeto. Desde tal punto de vista se pervierte la idea de intersubjetividad, en la medida en que sugiere que el problema principal es el de comprender cómo pueden interrelacionarse los sujetos auto-suficientes.

La dificultad a la que acabamos de referirnos obligaba a un giro que Teoría de la acción comunicativa culmina. Se trata ahora de priorizar, no la dimensión cognitiva, sino la dimensión práctica, la acción comunicativa misma de la que todo interés cognitivo depende. Una acción comunicativa que es anterior a la constitución de los sujetos concretos, pues concierne primariamente a la interacción en cuanto tal. Con ello, el horizonte de la razón dialógica, que esbozamos al inicio, aparece de un modo cabal: el tejido interno de esta razón no está dinamizado por intereses gnoseológicos, sino por pretensiones de validez. Esto explica, al mismo tiempo, que la teoría de la acción se conciba ahora como una teoría del lenguaje. Pues Habermas descubre que las pretensiones de validez son elementos de la acción comunicativa justamente en la medida en que dicha acción está articulada como un intercambio de actos de habla. Mediante el habla, los miembros de la praxis social comunican contenidos y, al mismo tiempo, se presentan unos a otros como agentes portadores de un punto de vista que reclama la adhesión de los demás. La teoría de la acción comunicativa adopta, así, la forma interna de una teoría del lenguaje, que ha conducido a Habermas a una discusión con la mayoría de las corrientes que conforman nuestro actual giro lingüístico.

Ya en la introducción de su Teoría de la acción comunicativa menciona el autor dos tareas básicas insertas en su propósito y entretreídas. La teoría, en primer lugar, ha de reconstruir los universales de la racionalidad característica de la interacción, los presupuestos de la competencia comunicativa. En tal sentido, la investigación toma el rumbo de una lógica de la praxis dialógico-lingüística, es decir, de un análisis sistemático y sincrónico de aquello que hemos reconocido ya siempre en virtud de nuestra pertenencia al *Logos* comunicativo. Pero esta perspectiva sistemática, pretende mostrar Habermas, está inextricablemente unida a un análisis de la dinámica de dicha racionalidad. Se tra-

ta, en este segundo enfoque, de mostrar cómo los presupuestos universales aludidos constituyen auténticos resortes movilizados de la acción real en la sociedad, cómo la vida social resulta encauzada por ellos en la dirección de un proceso de racionalización y de progreso. Esta óptica ofrece una teoría de la evolución social. Afrontaremos ahora el análisis concerniente a la primera de las tareas señaladas.

B) La lógica de la acción y los universales del Logos: pragmática universal

El proyecto de reconstrucción de la lógica immanente a la acción comunicativa está desarrollado y presente a todo lo largo de Teoría de la acción comunicativa (especialmente en los capítulos I.1 y III). Pero fue sintéticamente elaborado con antelación en el trabajo “¿Qué significa pragmática universal?”, un estudio emblemático en el conjunto de la obra habermasiana, publicado en 1976 e incluido en un volumen dedicado a complementos y estudios previos (Habermas, 1984: 299-369). He aquí las tesis fundamentales.

Antes de nada, es necesario aclarar el estatuto y el proceder propio de la empresa que aquí nos concierne. En consonancia con la adhesión habermasiana al giro lingüístico, a la que ya hemos aludido, la teoría de la acción incorpora la forma de una pragmática universal. Pragmática, porque se trata de un análisis de aquellos presupuestos que todo agente social ha reconocido como hablante. La acción comunicativa puede ser entendida, efectivamente, como una racionalidad inherente al intercambio de actos de habla y lo característico de este fenómeno lingüístico reside, precisamente, en que se funda en la dimensión pragmática del lenguaje, en el ejercicio de la lengua. Universal, porque los presupuestos a los que nos referimos pertenecen a la racionalidad común al género humano. Pues bien, con el objetivo de detectar y comprender dichos presupuestos, la pragmática universal procede de modo reconstructivo. Ello es así porque los universales del habla no son productos de una teoría, sino presupuestos de la acción con sentido, compromisos que los hablantes han adquirido de modo necesario por el hecho mismo de ser humanos. La teoría, pues, no propone ciertos patrones de racionalidad, sino que se limita a dar cuenta de ellos. Pero como pertenecen a un fondo trascendental del que los actores no son conscientes explícitamente, la investigación debe embarcarse en una tematización o explicitación de la racionalidad implícita, es decir, en una reconstrucción filosófica y reflexiva de aquello que es ya suelo irrefragable de la praxis racional.

Claro está que semejante reconstrucción no sería posible si los hablantes no estuviesen en disposición de un saber implícito o de trasfondo acerca de los universales del habla. Los sujetos poseen un saber preteórico sobre aquello que ya siempre han aceptado y, por eso, la filosofía reconstructiva tiene por misión traducir dicho saber intuitivo a un saber explícito y temático. Si añadimos a esto que el saber tácito del que disponen los agentes sociales opera, de hecho, en la praxis cotidiana orientándola desde semejante profundidad, comprenderemos que la reconstrucción traduce un *know how* (“saber-como”) a un *know that* (“saber-que”). Y esta consecuencia nos invita a considerar dos rasgos centrales de la pragmática universal que aquí sólo mencionaremos, pues constituyen motivos arquimédicos de las distancias entre la perspectiva habermasiana y la apeliiana, que analizaremos con mayor detalle más adelante. El primero de los rasgos con-

cierna a la filiación de la pragmática universal con el tipo de investigación que desarrolla Chomsky. Se trata de la reconstrucción de reglas generativas, es decir, de reglas pertenecientes a la estructura profunda de una competencia (en este caso la comunicativa) y generadoras de una estructura superficial, concreta, en la que quedan plasmadas de modo efectivo (en este caso, las formas de integración social, los procesos de aprendizaje o las formas diversificadas de la acción). Este análisis generativo está a caballo entre la investigación pura y la empírica, pues supone tanto una aproximación a condiciones a priori de la acción, como la elaboración de hipótesis reconstructivas que deben ser contrastadas con el criterio de explicación que el propio hablante proporciona. El segundo de los rasgos se cifra en el carácter falible de la reconstrucción filosófica, dado que el paso del saber de fondo al saber temático y explícito implica, según Habermas, una componente interpretativa que pone un límite a la pretensión de una teoría irrefutable. Dicho esto, se comprenderá, finalmente, que Habermas le atribuya a su análisis el estatuto de un "trascendentalismo débil".

Pues bien, ¿cuáles son los presupuestos de la acción comunicativa, los universales del habla o, en definitiva, los rasgos del *Logos* dialógico? La pragmática universal discierne tres fundamentales: el presupuesto del acuerdo, la orientación al entendimiento de la praxis comunicativa y la anticipación de una situación ideal de habla que posee una naturaleza contrafáctica y una función normativa y regulativa.

El primero puede ser llamado también principio de la base de validez del habla y su aclaración filosófica dictamina que, por el hecho de ser racionales, somos partícipes de un acuerdo en el mundo de la vida cuya estructura interna consiste en la aceptación recíproca de pretensiones de validez. Para justificar esta especificación del acuerdo es preciso partir de la tesis de la doble estructura del habla. Por medio de una transformación de la concepción lingüística de Austin y Searle, Habermas invita a considerar que todo acto de habla está conformado por dos dimensiones simultáneas y cooriginarias: una dimensión proposicional y explícita, que es aquella representada por el contenido de una afirmación ("p"), y una dimensión performativa e implícita, que vehicula una pretensión de validez universal. Como hemos señalado ya, cualquier sujeto es portador, lo sepa o no, de ciertas convicciones. Éstas pueden ser expresadas en forma de proposiciones; al mismo tiempo se puede decir, que el sujeto está "convencido" respecto al contenido así expresable y que, por tanto, pretende que es válido universalmente y debería recibir la adhesión de los demás. Pues bien, no parece cuestionable, por otra parte, que la existencia de una comunidad humana implica, al menos, un entendimiento mínimo entre sus miembros (en la medida en que comparten ciertas creencias y normas). Sin presuponerlo, la idea misma de sociedad se convierte en un absurdo. Ahora bien, un acuerdo tal supone un entendimiento simultáneo de los agentes en los dos planos del acto de habla a los que nos hemos referido. Deben compartir cierta comprensión del mundo y de la sociedad y, precisamente por ello, deben haber aceptado, tácitamente y de modo recíproco, las pretensiones de validez de las que cada uno de ellos es portador. Así, la aceptación recíproca de pretensiones tiene que ser supuesta si hemos de dar sentido al hecho de que los hombres poseen una existencia social.

Completa esta tesis la apuesta habermasiana según la cual son precisamente cuatro las pretensiones de validez que en un acuerdo mínimo han debido ser recíprocamente aceptadas. En efecto, una comunicación exitosa exige, en primer lugar, que los hablan-

tes hagan comprensibles sus tomas de posición, es decir, que hayan concedido mutuamente asentimiento a la pretensión de comprensibilidad de cada uno de ellos. Siguiendo este razonamiento se verá que es necesario, en segundo lugar, que hayan aceptado entre sí la pretensión de verdad que acompaña a aquello que afirman o creen. Asimismo, en tercer lugar, han aceptado recíprocamente la pretensión de corrección, que es una demanda de tipo normativo: habitan en un mundo social regulado mediante normas y, si el acto de habla no implicase una pretensión de adecuarse a tales criterios, no habría entendimiento alguno. Por último, es obvio que aceptan la pretensión de veracidad de cada uno, pues cualquier asomo de conducta mentirosa destruye el entendimiento.

No quiere decir Habermas que el acuerdo constituya una base social invariable. Es trivial constatar que la vida en sociedad está atravesada por un disenso siempre acechante y revitalizado de modo constante. Lo que el autor sostiene es que esta realidad incuestionable del desacuerdo presupone el punto de partida de un entendimiento, tal y como Wittgenstein, en su *Sobre la certeza*, hace valer la sencilla idea de que sin los goznes de ciertas certezas compartidas no sería posible la germinación de la duda. La aclaración del segundo de los presupuestos de la acción comunicativa arranca de esta simple constatación de que el acuerdo, siendo siempre un presupuesto, está expuesto sin tregua al riesgo de su ruptura. Una investigación de la lógica inherente a la interacción debe proseguir entonces preguntando: ¿qué rumbo emprende la acción racional en este tráforo del perpetuo cuestionamiento? ¿A qué se ve obligada la interacción en tal caso y en virtud de su propia inmanencia racional? La reconstrucción habermasiana prosigue del modo siguiente.

Cuando se rompe el acuerdo, alguna de las pretensiones de validez ha sido, necesariamente, puesta en tela de juicio. Se ha quebrado el nexo interpersonal en lo tocante a la aceptación recíproca de pretensiones. Pero la estructura de la acción interpersonal impele a una restauración de la ruptura. En efecto, al sentido del acto de pretender validez pertenece el compromiso del hablante de resolver su cuestionabilidad. Una aspiración a la validez implica la deuda de su defensa en caso de ser puesta en tela de juicio. Pues bien, cuando son cuestionadas la pretensión de comprensibilidad y o la pretensión de veracidad, tal resolución sólo puede llevarse a cabo en la praxis inmediata del mundo de la vida. El hablante debe buscar una expresión más inteligible, para el primer caso; en lo que concierne al segundo, que sea realmente veraz es cosa que él debe mostrar también de modo expresivo. Sin embargo, cuando es la pretensión de verdad o la de corrección la que es cuestionada, la resolución ha de seguir un camino distinto. Una afrenta que afecte a cualquiera de estas dos pretensiones exige una respuesta que sólo puede adoptar la forma de una justificación argumentativa. Desde luego, los agentes de la interacción pueden, en este punto, bien abandonar la comunicación, bien resolver el conflicto mediante el uso de la fuerza. Pero en tales casos, no es la razón la inspiradora, sino el dogmatismo, la cobardía o la arrogancia. La fuerza motivacional de la razón impele, pues, a continuar la interacción a través del discurso.

De este modo, la investigación habermasiana descubre dos rostros del *Logos* dialógico y un vínculo necesario entre ellos: la racionalidad comunicativa inscrita en el mundo de la vida de la praxis inmediata se ve conducida, por su propia lógica interna, al espacio de la racionalidad discursiva. Esta última es la que caracteriza a una interacción expresamente reflexiva, mediante la cual se confrontan entre sí diversas pretensiones de validez y se ponen en juego, consecuentemente, una pluralidad de justificaciones argu-

mentativas, tendentes a la defensa de pretensiones previamente cuestionadas. Su estructura implica, al mismo tiempo, una diversificación en los cauces de un discurso teórico (para el caso de la verdad) y de un discurso práctico (en el que se discuten cuestiones relativas a la normatividad).

En cualquier caso, una vez que el discurso argumentativo ha sido requerido por la racionalidad de la acción, la misma lógica del entendimiento que regía en el mundo de la vida reaparece investida de otro modo: como un entendimiento al que se tiende mediante la búsqueda de un acuerdo fundado capaz de hacer valer el mejor de los argumentos. No hay otra alternativa racional. En primer lugar, porque para dirimir la disputa no existe otro espacio que el del discurso. Cualquier más allá empírico puede constar como crédito justificativo si y sólo si se presenta en la forma de un argumento. No hay, pues, posibilidad de un exilio cósmico, de una perspectiva externa al discurso desde la cual el hombre pudiese comparar las ofertas discursivas con una presunta realidad en sí. La verdad y la moral, así, están consagradas a la lógica interna de la racionalidad discursiva. Y si, en segundo lugar, el discurso ha de hacer honor a la razón, entonces debe atenerse al principio fundamental del respeto a aquél o a aquellos argumentos que con mayor fuerza han merecido la adhesión de los interlocutores. En consecuencia, el entendimiento reaparece bajo otra faz: la victoria argumentativa se funda en la capacidad para suscitar la adhesión colectiva y se traduce, obviamente, en el restablecimiento del acuerdo, del entendimiento que había sido desahuciado.

Nos encontramos ahora en un punto crucial de la reconstrucción, que afecta al tercero de los universales del *Logos*, el de la anticipación de una situación ideal de habla. La orientación al entendimiento de la racionalidad discursiva contiene en sí una aspiración que resulta, al mismo tiempo, inevitable y desbordante. Cuando un argumentante pretende validez no reclama simplemente la adhesión de un grupo humano particular, ni defiende una convicción limitada a un contexto histórico o cultural concreto. Si su apuesta es seria, presupone una vocación de incondicionalidad. Aspira a una validez que, hipotéticamente, tendría que ganarse la adhesión de todo ser racional. Se coloca, así, virtualmente ante una comunidad ideal de comunicación que rebasa todo contexto. Pero, además, presupone que semejante comunidad aceptaría sus ofertas en virtud de su propia fuerza vinculante y no por desidia, por el efecto de una persuasión retórica, por el temor a un poder coactivo o al amparo de determinados autoengaños capaces de limitar la conciencia lúcida. Dado que, por otro lado, la historia fáctica de los hombres incorpora inexcusablemente tales limitaciones, se coloca virtualmente en una situación ideal de habla que es contrafáctica (nunca realizable en la realidad fáctica) y cuyas propiedades formales permiten la superación absoluta de todos los obstáculos al triunfo y aceptación universal del mejor argumento. Tales condiciones excluirían cualquier distorsión del discurso y se articulan sintéticamente como propiedades formales de una completa simetría en las posibilidades de argumentación: iguales posibilidades para *a)* utilizar actos de habla (con el fin de perpetuar el juego "preguntas-respuestas"); *b)* para problematizar pretensiones de validez (lo que permitiría tematizar todas las precomprensiones y enjuiciarlas críticamente); *c)* para expresar tomas de posición, sentimientos e intenciones (para garantizar que los participantes se hagan transparentes a sí mismos y puedan saber qué sostienen y qué quieren realmente); y, obviamente, *d)* para emplear actos de habla normativos.

Le convenza o no este razonamiento al lector, debería evitar malentendidos si desea hacer justicia a la propuesta habermasiana. En particular, es necesario subrayar que la situación ideal de habla no es una instancia trascendente, sino que posee un estatuto trascendental: es condición de posibilidad de la acción comunicativa e inmanente a ella. Hay que añadir, también, que el modo en que opera dicha situación en el seno del *Logos* dialógico no se comprendería si no se pone el acento en la circunstancia de que constituye un ideal regulativo anticipado. Anticipar es un acto y no la afirmación de un hecho. Es el acto mediante el cual el agente de la acción racional se sitúa virtualmente en la situación ideal —lo sepa o no conscientemente—, vinculándose así a un patrón de racionalidad con el que ya siempre se ha comprometido y que, por tanto, asume como norma para orientar el progreso en todas sus dimensiones. Por otro lado, no está de más insistir en que la textura interna del ideal anticipado es formal: no prescribe una forma de vida determinada o un conjunto de valores preciso, sino las condiciones procedimentales a las cuales ha de atenerse el juego recíproco de las perspectivas histórico-culturales y las demandas particulares. Finalmente, es importante percatarse de que el ideal, ni constituye un estadio fáctico posible en la historia (en sentido hegeliano), ni es exclusivamente apriorístico (como las ideas regulativas en Kant):

La situación ideal de habla no es ni un fenómeno empírico ni una simple construcción, sino una suposición inevitable que recíprocamente nos hacemos en los discursos. [...] aun cuando se haga contrafácticamente, es una ficción operante en el proceso de comunicación. [...] Sólo esta anticipación garantiza que con el consenso fácticamente alcanzado podamos asociar la pretensión de un consenso racional; a la vez se convierte en canon crítico con que se puede poner en cuestión todo consenso fácticamente alcanzado (Habermas, 1984: 155).

C) *Dinámica de la acción comunicativa: racionalización del mundo de la vida y evolución*

Como hemos anunciado, la lógica de la acción comunicativa es solidaria de una perspectiva dinámica, sin cuyo análisis el propósito entero de la teoría habermasiana quedaría reducido y convertido en una mera abstracción. De lo que se trata ahora es de mostrar cómo la inmanencia de la praxis comunicativa, que la pragmática universal reconstruye, no es sólo operativa sincrónicamente, sino que constituye también la clave para explicar diacrónicamente la historia de la humanidad como un proceso de evolución penetrado y dirigido por el *Logos* dialógico. Habermas venía esforzándose por perfilar dicha teoría de la evolución desde los años setenta, sobre todo en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1973) y en *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976). Pero aquellos intentos eran insatisfactorios, porque, en primer lugar, se hacían depender excesivamente de categorías próximas al marxismo y, en segundo lugar, porque sugerían, de un modo demasiado idealista, comprender el progreso evolutivo como desenvolvimiento de un macrosujeto de la historia. En *Teoría de la acción comunicativa* se aleja el francfortiano de aquellas implicaciones y, por eso, entre otras cosas, ya no habla de una historia de la especie, sino de procesos intersubjetivos de aprendizaje a los que impele la racionalidad de la acción.

Antes de pasar a describir el contenido concreto de esta teoría, invitamos al lector a interrogar por su sentido mismo. ¿Por qué es necesario suponer una evolución histórica? Y lo que resulta más importante: si hay que suponerla, ¿qué tipo de necesidad posee? ¿Hay acaso leyes de la historia? En *Facticidad y validez* (1992: 78-83), Habermas aclara retrospectivamente por qué *Teoría de la acción comunicativa* trabaja con la hipótesis de que es necesario suponer una evolución social. Y su reflexión arranca, precisamente, de la conclusión con la que hemos terminado nuestro análisis anterior de la lógica de la acción. La anticipación de una situación ideal contrafáctica no es sólo una construcción, sino una suposición inevitable que es operativa en el interior mismo de la praxis. En tal sentido, la historia de los hombres está atravesada por la tensión entre su facticidad existencial y la idealidad anticipada, lo que quiere decir que está dinamizada por una motivación racional que la impulsa, y hasta coacciona, en la dirección de una realización cada vez más profunda de las exigencias contenidas en el ideal racional anticipado. La comunidad humana se encuentra con la necesidad de coordinar sus acciones y mantener a salvo la integración social. Pero ese imperativo impuesto por la misma necesidad de supervivencia sólo puede ser satisfecho en la medida en que la praxis se ajusta a las directrices del *Logos* dialógico, cuyo motor es la orientación al entendimiento. Claro está que no afirma Habermas con ello la existencia de una necesidad inexorable en la evolución, bien dialéctica, bien mecánica. La voluntad humana puede siempre negar los compromisos de la razón comunicativa. Comparada con una necesidad metafísica, nomológica o dialéctica, la que rige la evolución es, entonces, una forma de necesidad débil, consistente en una motivación racional (67). Ahora bien, esta motivación posee, por otro lado, una implacable fuerza coactiva. En efecto, para imponerse, la razón dialógica necesita del apoyo de la voluntad, pero una negativa voluntaria supondría el riesgo de romper el lazo social y sumir a la comunidad en una guerra de todos contra todos. La lógica de la acción comunicativa se convierte así en principio dinámico de la coordinación de las acciones y en condición de la integración social. Pues los órdenes sociales "sólo pueden cobrar consistencia y perdurar en el modo del reconocimiento de pretensiones de validez normativas" (79).

No cabe duda de que esta concepción de la necesidad evolutiva, como no-inexorable pero coactiva, es un tanto ambigua y problemática. Máxime por cuanto Habermas y Apel han llegado a afirmar que, aun no siendo férrea la adhesión que demanda, una sustracción del individuo (en el plano ahora de la ontogénesis) a las exigencias internas del *Logos* dialógico tendría como resultado la enfermedad mental o el suicidio (Habermas, 1983: 124-125; Apel, 1973: II, 393-394). Quede apuntado este problema, que ha suscitado la sospecha, manifestada por muchos críticos, de que los nuevos ilustrados, a su pesar, suponen tal vez una teleología histórica. En relación con nuestro objetivo presente, la reflexión realizada es suficiente para justificar el vínculo necesario entre lógica y dinámica de la acción social. Hemos de describir ahora los rasgos de la evolución social, tal y como Habermas la hace derivar, en su *Teoría de la acción comunicativa*, de esta especie de coacción racional inmanente a la interacción.

La primera tesis pertinente al respecto concierne a la distinción entre dos planos evolutivos simultáneos: el del sistema y el del mundo de la vida (centrales pasajes son 1981: vol. I, cap. IV y vol. II, cap. VI). A través de una compleja discusión con aportaciones sociológicas de autores como Weber, Durkheim, Mead o Parsons, Habermas pretende

ofrecer una síntesis entre dos orientaciones hasta ahora insuficientemente mediadas: las que contemplan la organización social como producto de sistemas regidos por imperativos estratégicos y funcionales, por un lado, y las que la interpretan como arraigada en la praxis viva y creativa, por otro. El desarrollo de las sociedades necesita, por una parte, de sistemas vinculados a la esfera del trabajo y destinados a la reproducción material de la existencia. Pero, por otra, tales sistemas surgen a partir de las actividades de los agentes sociales y presuponen, así, la racionalidad comunicativa del mundo de la vida. No puede ser de otra manera, pues las operaciones del sistema tienen que anclarse en el seno de instituciones y organizaciones sociales para alcanzar la legitimidad que necesitan. La vida social, sostiene Habermas, ha implicado en el tiempo una evolución en ambos ámbitos. En el ámbito del sistema, el desarrollo viene exigido por el aumento de la complejidad. Las necesidades internas a la reproducción material exigen una organización más compleja y fuerzan a un proceso de diferenciación sistemática que en las etapas más recientes ha determinado una distribución en dos subsistemas: el económico, cuyo movimiento se asegura a través del medio de control representado por el dinero, y el administrativo, que se sostiene a través del medio de control propiciado por el poder. En cualquier caso, la evolución ha desplegado en este ámbito una racionalidad estratégica, orientada al éxito.

Por su parte, la racionalidad comunicativa del mundo de la vida ha sido la responsable de la reproducción simbólica de la colectividad, es decir, de la creación progresiva de una comprensión del mundo y de la propia sociedad, sin la cual no sería posible la integración social. Es en este campo donde se cifran las tesis más vigorosas de Habermas y, por supuesto, las que mayores sospechas han suscitado. De acuerdo con la perspectiva del autor, el desarrollo de la interacción humana sigue la dirección de una racionalización del mundo de la vida. Para perfilar su sentido nos referiremos a dos aspectos implicados: la desustancialización de la interacción racional y un proceso de diferenciación en ámbitos de validez.

Un crecimiento en racionalidad en el ámbito del mundo de la vida significa, básicamente, una promoción progresiva del entendimiento discursivo. La integración social, articulada en épocas tempranas de la humanidad por la fuerza de concepciones sustanciales y por creencias aceptadas irreflexivamente, va sometándose a un proceso reflexivo en el que cobra vigor la autoridad que emana de la discusión explícita de pretensiones de validez. Este proceso implica un descentramiento de las imágenes del mundo, es decir, un desarraigo vital de la comprensión de lo real, centrada antes en puntos de vista concretos vinculados a tradiciones específicas, en favor de una perspectiva descentrada y cada vez más universalista (1981: I, 99-110). Habermas quiere hacer patente que estas afirmaciones no son gratuitas. En particular, intenta mostrar cómo en el proceso de racionalización se impone un desencantamiento de las imágenes del mundo, fundadas en creencias religiosas o metafísicas (ibíd.: I, 249-285 y II, 169-214). Su razonamiento dilucida de qué manera el presupuesto del acuerdo mínimo (analizado en la lógica de la acción), cobra, desde el punto de vista de la evolución, una concreción cultural e histórica. Debido, en efecto, a las contingencias que siempre amenazan a cualquier comunidad humana y a los cambios a los que se ve obligada en virtud de nuevas experiencias, el cuerpo social corre un alto riesgo de disgregación. Esa amenaza de disentiimiento sólo puede ser mermada con el respaldo del consenso de fondo que la tradición

o la costumbre proporcionan. Al principio, el consenso está articulado por una fe no controlada, por una certeza inmediata respecto a convicciones tácitas, e incorpora un conjunto de habilidades, normas, lealtades o valores no problematizados. Ahora bien, ello supone que la distancia entre facticidad y validez ideal es mínima, que la tensión entre lo que vale aquí y ahora y lo que debe valer ha sido sofocada. El acuerdo posee una validez autoritaria que debe protegerse de toda crítica. Esa circunstancia explica el doble rostro, protector y coercitivo, que posee el consenso de fondo en las sociedades más antiguas. Y explica también la necesidad de una integración no dogmática. En el curso de la evolución social el elemento coercitivo del entendimiento se convierte en un obstáculo, no sólo por la represión que involucra, sino porque limita la diversidad. En la medida en que la sociedad crece y rebasa la mera existencia gregaria en grupos reducidos, todo se va haciendo más heterogéneo. Se produce una pluralización de las formas de vida que reduce la convergencia de convicciones, y se origina también una diferenciación de tareas y roles sociales impuesta por las propias demandas de la reproducción material. De ese modo, diversas exigencias y tendencias se confrontan en el espacio social y el riesgo de disenso y desintegración reaparece con nuevos bríos. Las convicciones asumidas por veneración irrefleja ya no pueden asistir al nuevo mundo de conflictos, pues, para decirlo con Weber, cada uno opta ya por intereses y valores que son como dioses diferentes. La coordinación de las acciones se ve forzada entonces a fundarse en un tipo de acuerdo deliberado, reflexivo, más consciente y voluntario. Un mundo de la vida dirigido por la tradición se convierte en un mundo de la vida orientado por la racionalidad discursiva.

En esta misma medida, el proceso de desencantamiento lleva en sí aparejado un proceso de desacralización (ibíd.: II, 64-91 y 111-125). El consenso de fondo de las sociedades más antiguas está penetrado también por la fuerza de convicciones religiosas. Es un consenso fundado auráticamente que, en consonancia con lo que hemos dicho, implica cohesión y coerción, una mezcla de reverencia entusiasta y de terror, de veneración a la vez que de espanto ante el poder de lo sagrado. A lo largo del proceso descrito, los lazos sociales, arraigados en el halo de misterio y fascinación, se ven conducidos a fundarse en la fuerza de adhesión que poseen las razones, las justificaciones discursivas.

Este proceso de racionalización, como hemos dicho, se ve acompañado por un proceso de diferenciación peculiar en esferas de acción (ibíd.: I, 76 y ss. y cap. I.3; II, 91 y ss. y 200 y ss.). Para que los mundos de la vida admitan la racionalización descrita deben satisfacer ciertas condiciones formales que se les imponen en el curso de la evolución. El crecimiento en la actitud reflexiva implica que los aspectos problematizados del mundo de la vida se distribuyan en cauces de discusión diferentes. Los aspectos problemáticos se van agrupando en tres ámbitos o "mundos formales": por un lado, el mundo objetivo, en el que queda concernida la comprensión del mundo como compuesto por hechos; por otro lado, el mundo social, que engloba los aspectos referidos a las componentes normativas de las relaciones interpersonales; finalmente, el mundo subjetivo, que atañe al espacio de las experiencias privadas y emocionales. Como se ve, estos aspectos están vinculados, respectivamente, a tres pretensiones de validez: verdad, rectitud, veracidad. Tales pretensiones están entretreídas entre sí en las sociedades más antiguas. Pero la racionalización tiende a diferenciarlas y con, ello, a estructurar el mundo de la vida en tres componentes correspondientes: el de la cultura, el de la sociedad y el de la personalidad. De

este modo, nos apremia Habermas, se facilita que tres cauces sigan leyes propias: el de la articulación de imágenes del mundo, el de las instituciones sociales y el de la forja de las identidades particulares. Con ello, para finalizar, el proceso de reproducción simbólica del mundo de la vida sedimenta en la aparición de tres esferas, asociadas con los tres mundos formales y los tres componentes de la existencia comunitaria ya mencionados: se trata de las esferas de la ciencia, la moral (vinculada, por su parte, al derecho) y el arte.

Con este remate quedan perfilados los rasgos centrales de la teoría de la acción comunicativa, una teoría, como hemos visto, que armoniza el análisis lógico del Logos dialógico y la perspectiva dinámica que rastrea su fuerza efectiva en el desarrollo interior del mundo de la vida. Hay que señalar, no obstante, que la teoría de la evolución que acabamos de describir sintéticamente quedaría incompleta si no hacemos referencia a la caracterización general que Habermas hace del desarrollo histórico como el progresivo alcance de una sociedad postradicional. Pero, aunque esta perspectiva está presente en Teoría de la acción comunicativa, su aclaración nos remite a otros textos de carácter más directamente práctico, pues se plantea como un proyecto de reconstrucción del desarrollo de la sociedad humana como un proceso de evolución moral. Es por eso por lo que abordaremos este problema más adelante, a propósito de la ética dialógica. Por otra parte, tendremos ocasión de comprobar, en el capítulo siguiente, cómo esta sólida base teórica servirá al objetivo práctico de una nueva Teoría Crítica de la sociedad cuyo concepto de patología es, coherentemente, el de distorsión de este Logos universal y viviente. Debemos ahora dirigir la mirada a las particulares aportaciones del otro protagonista de la filosofía dialógica: K.-O. Apel.

11.1.3. La transformación de la filosofía trascendental clásica: K.-O. Apel

Con la finalidad de aproximarnos a las aportaciones más relevantes del pensamiento apeliano en el espacio de la filosofía dialógica, comenzaremos aclarando la peculiaridad de su perspectiva global. Ésta se cifra en los rasgos de su pragmática trascendental y en el proyecto, nunca abandonado, de una fundamentación última filosófica. Es en este escenario en el que emergerán las claves para entender el vínculo y la distancia que mantienen entre sí los dos protagonistas de esta corriente. Como se verá, este trazado global del pensamiento apeliano presupone el proyecto de una transformación de la filosofía trascendental kantiana, lo que nos conducirá, en un segundo momento de nuestro estudio, al esclarecimiento de cómo dicha transformación se plasma en una concepción del lenguaje y en una semiótica trascendental que reúne y trasciende orientaciones procedentes de Ch. S. Peirce y de Heidegger.

A) Pragmática trascendental y fundamentación última. Acuerdos y desacuerdos entre Habermas y Apel

Desde un principio, Apel ha intentado elaborar una concepción de la racionalidad coincidente con la de Habermas, en la medida en que adopta la forma de una pragmática no empírica destinada a indagar los universales del diálogo como presupuestos de la

interacción mediante actos de habla. Sus propias aportaciones incluyen, en este sentido, una intensa discusión con la teoría austiniano-searleana (destacables son sus trabajos de 1986 y 1987 incluidos en Apel, 1994a). Asimismo, ha reconocido expresamente estar de acuerdo con los principios básicos del estudio que Habermas hace respecto a la dimensión dinámica de la acción comunicativa (1998: 651 y ss.). Ahora bien, Apel ha mostrado siempre su adhesión aportando, al mismo tiempo, una alternativa a la perspectiva de su colega, lo que se expresa en sus continuas tomas de posición “con Habermas contra Habermas”. Y es que, aunque las adscripciones de estos dos autores sean coincidentes básicamente en lo que concierne a los resultados del análisis, se distancian en lo que respecta a la comprensión del papel que ocupa la filosofía y del método que le es propio. Habermas ha intentado en todo momento desvincular su análisis respecto a los presupuestos fuertes del trascendentalismo. Es por eso por lo que la pragmática universal adoptaba, como hemos visto, un 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, atribuye a dicha reconstrucción un carácter hipotético y falible incompatible con lo que él considera una posición fundamentalista. Apel se opone vehementemente a estos dos supuestos. Y ello porque está convencido de que la reflexión filosófica puede tematizar los presupuestos del *Logos* 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. Al mismo tiempo, está convencido de que la reflexión filosófica puede alcanzar un grado de certeza tal que autoriza a hablar de una fundamentación última filosófica de los universales dialógicos.

La clave para entender esta apuesta apeliiana reside en su invitación a considerar que la racionalidad discursiva, a la que se ve conducida, como vimos, la racionalidad comunicativa en virtud de la lógica inmanente a la acción, es una instancia con caracteres muy especiales. El discurso no se puede entender sólo como una instancia inmanente a cualquier institución del obrar humano, sino que es, al mismo tiempo, trascendental respecto a ellas. Es institución de instituciones, una meta-institución (1973: I, 2-13). Pero, además, esta meta-institución es precisamente el campo de juego en el que se mueve la propia reflexión filosófica. Cualquier punto de vista filosófico la presupone. Por eso —con Wittgenstein contra Wittgenstein— constituye un juego trascendental del lenguaje, al que apela el pensador en su descripción de los juegos de lenguaje concretos (1973: II, 330-332). Por lo mismo —con Heidegger contra Heidegger— el discurso es el sustrato del *Logos* universal, presupuesto en la tematización de los existenciales, de los ingredientes de la facticidad existencial (1986: 24 y ss.). Pues bien, todo ello implica, con Habermas contra Habermas, que la pragmática universal debe ser superada en una pragmática trascendental. Esta última parte del *factum* del discurso y se interroga por sus condiciones de posibilidad. El presupuesto del acuerdo, la orientación al entendimiento de la acción comunicativa y la anticipación de una comunidad ideal de comunicación son entendidos ahora, no como meros cuasi-trascendentales del habla, sino como genuinos elementos trascendentales, como condiciones necesarias de posibilidad del acto de argumentar.

Ya se ve que la estructura de la pragmática trascendental supone una transformación de la filosofía trascendental kantiana. El método es, ciertamente, el mismo: el análisis de

las condiciones de posibilidad de un *factum*. Pero este último ya no se identifica con los juicios sintéticos *a priori*, sino con el acto de argumentar. Y, en coherencia con lo que hemos dicho, esta transformación del kantismo involucra una fundamentación última filosófica (trabajos fundamentales que articulan estas cuestiones son los incluidos en Apel, 1973: vol. II, parte II; además, 1976 y 1987). En lo que respecta a la controversia con Habermas, este planteamiento implica, por un lado, justificar que el discurso argumentativo es la nervadura central de la acción comunicativa. Por otro lado, implica probar que la reflexión sobre las condiciones de dicho *factum* puede sustraerse a las acechanzas del falibilismo. Referiremos brevemente ambos extremos. Los trabajos centrales a este respecto son los sucesivos escritos "con Habermas contra Habermas" de 1970, 1990 y 1994, el primero de los cuales se incluye en Apel, 1973: II, 121-145. Los dos últimos aparecen como capítulos 11 y 12 de Apel, 1998.

Ha sido suscitada con frecuencia la sospecha de que el discurso argumentativo es un juego de lenguaje entre otros y que, por tanto, la racionalidad dialógica es producto de una concepción occidental etnocéntrica. Apel ha intentado mostrar que la pragmática trascendental responde mejor que la universal habermasiana a esta cuestión. De la investigación que su colega alemán hace de la lógica de la acción comunicativa se desprende que el discurso argumentativo posee una universalidad que Apel califica de material: su necesidad está vinculada al hecho de que la comunicación cotidiana se ve conducida a la justificación argumentativa cuando son puestas en cuestión pretensiones de validez. Desde tal punto de vista, la racionalidad discursiva es una instancia derivada respecto a la más básica racionalidad comunicativa. Apel desvela, en cambio una aprioridad formal del discurso. La argumentación es el campo de juego de la reflexión filosófica misma que accede a los universales de la racionalidad comunicativa. En este sentido, no es derivada respecto a ella, sino trascendental. Esta perspectiva permite, entonces, mostrar con completa contundencia, según Apel, el carácter irrefragable que posee el *Logos* argumentativo. Toda forma de pensamiento humano, incluso el que pretende denostarlo como etnocéntrico, lo presupone. Más aún, en cuanto apriorístico, está ya supuesto en la praxis comunicativa inmediata, lo que implica que todas las acciones con sentido son ya argumentos virtuales (1973: II, 380).

Otra perspectiva se nos ofrece a propósito de la relación entre racionalidad dialógica y racionalidad estratégica. Ante la teoría habermasiana de la acción comunicativa cabe preguntar por qué es el entendimiento y no la fuerza, la racionalidad estratégica, la que está llamada a protagonizar la evolución. Habermas ha intentado justificar, a este respecto, que la acción egoísta, estratégica, es ciertamente, siempre posible, pero está destinada a hacerse parasitaria respecto a la acción orientada al entendimiento (Habermas, 1981: II, 298 y ss. y 395 y ss.). Y es que el que actúa estratégicamente tiene que hacer uso del lenguaje y de las instituciones compartidas, viéndose obligado a subsumir su intención táctica bajo la lógica de la racionalidad comunicativa. Apel pretende completar y rebasar este razonamiento habermasiano. Dicho razonamiento, observa, es válido respecto a los actos ocultamente estratégicos. Sin embargo, no puede mostrar que el que actúa de un modo abiertamente estratégico está, de hecho, comprometido con la racionalidad del entendimiento, pues este actor puede manifestar expresamente que no acepta el punto de vista del derecho o de la moral, sino sólo, quizás, la lucha social-darwinista. Para justificar que este último presupone el *Logos* dialógico no basta con remitirlo,

como hace Habermas, a la lógica inmanente a la acción comunicativa. Hay que indicarle que, al adoptar abiertamente una tesis estratégica ha adquirido el compromiso racional (aunque de hecho renuncie volitivamente a él) de justificar con argumentos su perspectiva y que, así, ha aceptado ya los presupuestos universales de la razón. Los ha aceptado a su pesar. Puede intentar vulnerarlos, pero debe saber que con ello, pone en tela de juicio su propia dignidad como ser humano. El discurso argumentativo, una vez más, se constata como un *factum* irrebasable, es decir, como un campo de juego absolutamente necesario del ser-racional.

Otro obstáculo que el pensamiento habermasiano colocaba a la posibilidad de una filosofía trascendental en el sentido fuerte al que propende Apel era, como vimos, la comprensión de la pragmática universal como una teoría que reconstruye reglas generativas, las cuales no son exclusivamente apriorísticas, pues pertenecen a la inmanencia de la praxis empírica. Para aprehender cabalmente la disolución de la nítida frontera entre lo apriorístico y lo empírico que ello implica hay que añadir aquí otra observación habermasiana. A saber, que no podemos excluir que las condiciones trascendentales tengan validez sólo bajo condiciones marginales que hasta el presente han sido satisfechas, que pertenezcan a un desarrollo preciso filogenético y ontogenético, o que sólo sirvan para modos determinados del trato con la realidad (Habermas, 1984: 320 y ss.). En tal sentido, Habermas parte de 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" (ibíd.: 321). A este reto responde Apel indicando que la teoría reconstructiva misma recurre a la racionalidad discursiva para justificar sus análisis y que, por tanto, presupone criterios pragmático-trascendentales al acercarse a la historia. Ello fuerza a distinguir con claridad entre trascendental y empírico. Ciertamente, los universales del *Logos* pueden ser rastreados en el uso del lenguaje y en el desarrollo histórico-empírico de las sociedades, pero ellos mismos están supuestos en semejante investigación y, consiguientemente, poseen una validez completamente a priori. Sin la pragmática trascendental, que no sólo aclara los presupuestos universales, sino que los ratifica como condiciones de su reconstrucción, la pragmática universal habermasiana renuncia a una fundamentación última a costa de perder de vista su propia autolegitimación, hundiéndose así en una metafísica especulativa de la historia.

El lector que hubiese sido convencido por la reflexión apeliana habría alcanzado hasta el momento claridad sobre la necesidad de la pragmática trascendental y de la fundamentación última que ella comporta. Ahora bien, ¿es posible semejante fundamentación? Los principales argumentos apelianos en pro de una respuesta positiva se han desplegado en el curso de una discusión con el falibilismo pancrítico defendido por el racionalismo crítico de Popper y H. Albert (Apel, 1973: II, 385-402; 1976; 1991: 128-145; Sáez Rueda, 1995: caps. 8 y 9). A continuación suministramos una sintética descripción.

El racionalismo crítico defiende la falibilidad de todo conocimiento, denunciando como imposible cualquier intento de fundamentación filosófica definitiva. Todo proyecto que posea estas miras incurre, en opinión de Albert, en el conocido Trilema de Münchhausen, es decir, bien en un círculo vicioso, bien en un regreso al infinito, bien en una interrupción arbitraria del procedimiento que dogmatiza un elemento presen-

tándolo como autoevidente. Apel ha diferenciado el método deductivo de fundamentación, que distingue entre premisas y conclusiones, y el método pragmático-trascendental de la no-contradicción performativa. El primero se efectúa en el plano lógico-formal y, por el carácter mismo de la lógica, no permite asegurar la verdad de ningún contenido sin hacer intervenir al mencionado trilema. El segundo, en cambio, sigue la dirección de una refutación del oponente, mostrando que el acto argumentativo de éste es autocontradictorio. Dicha autocontradicción es llamada por Apel "performativa", pues se establece entre lo afirmado (parte proposicional del acto de habla) y lo presupuesto en la dimensión performativa del acto. Los universales del *Logos* son fundatables, pues, porque su negación resulta imposible sin incurrir en una autocontradicción performativa. Para el caso de la comunidad ideal de comunicación, el método apeliano nos remite, aproximadamente, a la formulación siguiente de la contradicción performativa en la que incurriría el que pretendiese negar su evidencia: "pretendo para mi afirmación 'p' validez universal ante todo posible argumentante, de forma que dicha afirmación resistiría la crítica de una comunidad ideal de comunicación", donde "p" dictamina que no presuponemos, al argumentar, una comunidad ideal.

La reflexión filosófica que despeja el ámbito de lo que ya siempre hemos reconocido en cuanto seres racionales se muestra, así, muy diferente de aquella que caracteriza al pensamiento objetivante. Apel aclara esta especificidad haciendo referencia a la distinción entre reflexión estricta y reflexión teórica. Toda reflexión teórica implica una posición distanciada con respecto al objeto y una disposición a entender la fundamentación como una "derivación" de lo fundamentado a partir de otro elemento distinto. En la reflexión estricta el que fundamenta "descubre" autorreflexivamente el fundamento sin derivarlo de ningún otro elemento. Ello exige una inflexión del pensamiento, una nueva actitud autorreflexiva en la que lo tematizado y el sentido de la tematización misma aparecen al unísono, proporcionando así una comprensión *in actu* de su validez incondicionada. La percepción de que la presuposición de un cierto elemento trascendental es incuestionable exige esta autorreflexión *in actu* del que argumenta.

Apel niega que en la reflexión estricta intervengan elementos teóricos que prejuzguen mediante determinadas interpretaciones la identificación de los universales racionales y considera a los resultados de esta reflexión como prioritarios respecto a teorías específicas de su bagaje filosófico. Es cierto que, finalmente, ha reconocido nuestro autor la posibilidad de revisiones reflexivas del saber último (1991: 141-145). Pero esta flexibilización del proyecto fundamentador apeliano no debe causar la impresión de que concede menos fuerza a la distinción entre lo trascendental y lo empírico. Las revisiones son entendidas como "autocorrecciones" del saber puramente apriorístico, pues ellas mismas han de suponer, para tener sentido, los presupuestos que son objeto de revisión. Habla, así, de un "círculo hermenéutico" en el que tiene lugar un contra-juego, siempre renovado, de nuestro saber de acción performativo acerca de los actos argumentativos frente a las explicaciones proposicionales de este saber.

Cerramos aquí el trazado del propósito metodológico apeliano. Hemos comenzado su análisis afirmando que las diferencias con Habermas se refieren a la concepción del método de tematización del *Logos* dialógico. Este punto de partida debe ser ahora matizado. Pues veremos cómo los compromisos metodológicos revierten sobre los contenidos de la investigación, confiriéndoles una impronta peculiar.

B) *El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje y la transformación semiótica del kantismo*

La pragmática trascendental, como reflexión filosófica sobre las condiciones de posibilidad del acto de argumentar, es convergente con la perspectiva habermasiana en lo que respecta al esclarecimiento de los universales del *Logos* dialógico. En efecto, de esta reflexión 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. Presupone, en segundo lugar, el compromiso de justificar con razones sus pretensiones cuando sean cuestionadas y acepta, al mismo tiempo, que la resolubilidad de tales pretensiones cuestionadas sólo puede llevarse a cabo mediante un discurso fundado que propicia la victoria de los mejores argumentos y que está orientado, consiguientemente, al entendimiento. Finalmente, anticipa una comunidad ideal de comunicación. Esta última es el equivalente de la situación ideal de habla habermasiana. El reconocimiento de tales presupuestos puede ser aprehendido mediante una autorreflexión *in actu* del argumentante y su aprioridad se confirma, además, en que no pueden ser negados sin autocontradicción performativa.

Ahora bien, tal y como hemos anunciado, la aproximación metódica específica que asume la pragmática trascendental incorpora matices cuyo análisis es completamente necesario para una comprensión de la actual filosofía dialógica. Todos ellos conciernen a una transformación semiótica de la filosofía trascendental. Apel ha llegado a caracterizar esta transformación como paradigma definitivo en el que ha de culminar el esfuerzo histórico por elaborar una filosofía primera (1979). Tras el paradigma pre-moderno, que fundaba los principios del ser en una metafísica realista y precrítica, 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. Es el giro lingüístico de la filosofía del siglo XX el acontecimiento que permite rebasar tales limitaciones. Pues el lenguaje es una 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 a 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 están entrelazadas en el marco general de una semiótica trascendental, genuina destinataria de la transformación del trascendentalismo.

Estas dos perspectivas coimplicadas en la semiótica están contempladas en el central concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, una de las aportaciones apelianas más influyentes y determinantes en el escenario actual de la filosofía. Parte esta concepción (Apel, 1973: II, 315-341) de que el acuerdo, que es un presupuesto trascendental, es asi-

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. Dicha dimensión es, al mismo tiempo, pragmática y hermenéutica. Se trata 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. Como sabemos, la hermenéutica heideggeriano-gadameriana ha insistido en que el encuentro primordial del hombre con los objetos del mundo es interpretativo. Quiere decir esto que la idea de una aprehensión pura de hechos no es más que una falacia que el positivismo (y, tras él, lo que Heidegger llama metafísica de la representación o de la presencia) ha difundido injustificadamente. Los entes del mundo no son primero representados asépticamente en la conciencia y ulteriormente interpretados. Son accesibles sólo desde el horizonte que proporciona una determinada comprensión interpretativa de su ser. De un modo más conciso: lo real se hace presente al hombre siempre en cuanto algo interpretado. Este en cuanto o como de la presentación del ente es a lo que, de Husserl a Gadamer, es llamado sentido. Pues bien, la comprensión del sentido de lo real es precisamente lo que Apel, en honor a esta tradición, vincula con la dimensión hermenéutica del lenguaje. Con ello, el acuerdo que es presupuesto en la comunicación adquiere una dimensionalidad ontológica fundamental

porque ésta no puede reducirse a la comunicación lingüística de informaciones sobre estados de cosas pensados, sino que, en tanto que “acuerdo 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 (1973: II, 321).

Tal vez resida aquí la clave para entender la especificidad del aporte apeliano a la filosofía dialógica desde el punto de vista, no de los rasgos metódicos, sino de la caracterización de los contenidos. Pues en Habermas, esta incidencia hermenéutico-ontológica de la acción comunicativa, no estando del todo ausente, queda diluida en una orientación más sociológica. No en vano dedica Apel el primer volumen de *La transformación de la filosofía* a un encuentro crítico con la herencia heideggeriana, una herencia a la que no ha dejado de prestar escucha a lo largo de toda su trayectoria, como el propio autor manifiesta en una entrevista (1994b) y que, a nuestro juicio, debe ser tenida en cuenta por aquellos que hoy recogen el legado apeliano. Sin considerar esta clave cabe el riesgo de perder de vista el carácter determinante que en el proyecto de este pensador posee la voluntad de mediar dos tradiciones que parecen irreconciliables: la ilustrada y la existencial-hermenéutica, la crítico-emancipatoria y la fenomenológica.

Volviendo a la caracterización apeliana de la comunicación, podemos confirmar esta imbricación. De ella se desprende, en efecto, que el *Logos* dialógico está dinamizado por una tensión entre dos compromisos polares a él inherentes. Por un lado, el acuerdo es siempre un horizonte aspirado, cuya orientación regulativa recibe de la comunidad ideal de comunicación, anticipada en todo acto argumentativo. Por otro, dicho acuerdo es siempre un acontecimiento inscrito en la facticidad de la existencia. Y esto último quiere decir, no sólo que está contaminado por las circunstancias contingentes de la existencia finita humana. Más allá de ello, significa que la facticidad de la existencia es una condición de posibilidad positiva de la acción racional. Los elementos que articulan la

pertenencia del hombre a la vida finita e histórica, a los que Heidegger dio el nombre, en *Ser y tiempo*, de existenciales del *Dasein*, son, atestigua el autor, condiciones constituyentes de la comprensibilidad de los significados y, así, condiciones también con estatuto trascendental (1977). Semejante tensión entre idealidad y facticidad, que anida en el tejido interno del ser-racional, pone en juego, según Apel, ese doble y simultáneo rostro de la *conditio* humana que Plessner describió desde una perspectiva antropológica. Un rostro bifronte y aporético, en la medida en que supone, por un lado, una posicionalidad céntrica del hombre, que lo convierte en un miembro del mundo inmediato, y una posicionalidad excéntrica, por otro, que le impele a desafiar dicha pertenencia a través del distanciamiento reflexivo (cf. Apel, 1973: II, 93 y 374, así como nuestra participación en Blanco Fernández y otros, 1995: 228-250).

La imbricación descrita entre las tradiciones hermenéutica e ilustrada, así como las tensiones entre centricidad y excentricidad, facticidad e idealidad, encuentran expresión en la forma en que Apel considera necesario transformar semióticamente la filosofía trascendental clásica. La investigación kantiana se había dejado guiar exclusivamente por la *quaestio iuris*, por la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad de un conocimiento justificable como válido. De modo unilateral, había obviado la cuestión que, más tarde, erigirían como central las corrientes fenomenológico-hermenéuticas: la pregunta por las condiciones de posibilidad de la constitución del sentido, es decir, por las condiciones que hacen posible la comprensión humana de la realidad como sentido. Por ello, la filosofía trascendental debe ser transformada de modo que interroge, tanto por las condiciones de posibilidad de la justificación de la validez, como por las de la constitución del sentido. Apel pone esto en claro en la introducción comprehensiva que acompaña a *La transformación de la filosofía*, y por tanto, como producto de una mirada sintética dirigida retrospectivamente a los trabajos allí reunidos y escritos años atrás (1973: I, 33-49). Pero la formulación más acabada se encuentra en un artículo posterior (Apel, 1989).

Aclaremos esta arquitectónica profunda de la transformación apeliana del kantismo antes de concluir aludiendo a sus implicaciones fundamentales. En la *Crítica de la razón pura* Kant intenta descifrar el enigmático proceso del conocimiento humano. Primero muestra cómo la facultad de la sensibilidad permite la percepción de fenómenos, articulando la rapsodia de datos que recibimos por los sentidos con la ayuda del almacén formal que proporcionan las intuiciones puras espacio y tiempo. Nos hace reparar a continuación en el hecho de que los fenómenos así aprehendidos espacio-temporalmente son insertados en juicios. Para la formulación de juicios, continúa, la facultad del entendimiento hace uso de estructuras a priori (las categorías). Finalmente, para explicar el hecho de que podamos realizar síntesis de juicios cada vez más globales, orientándonos así hacia una totalidad de la experiencia, hace intervenir a las ideas regulativas, presupuestos formales de la facultad de la razón. Pues bien, ¿qué cambios debería experimentar esta aclaración cuando comprendemos el *Logos* como racionalidad discursiva y lingüística?

Uno de los aspectos fundamentales de la respuesta es el siguiente. Los juicios ya no pueden ser entendidos como operaciones de una conciencia trascendental, sino como funciones que se ejercen en el medio del discurso intersubjetivo. En tal sentido, enjuiciar no es otra cosa que argumentar, lo que significa más concisamente: justificar argumentativa-

mente pretensiones de validez. Pero la competencia discursiva es para Apel, como hemos visto, el suelo y el horizonte del *Logos* en general y no una facultad cognoscitiva concreta. Por tanto, en la transformación del trascendentalismo clásico, el análisis de los presupuestos del acto de argumentar, que ya hemos perfilado, sustituye no sólo al kantiano análisis de las condiciones del entendimiento, sino a la arquitectónica entera de la razón. Pues bien, llegados a este punto, se impone la consideración de otro aspecto esencial. Las justificaciones argumentativas de una comunidad determinada no operan desde un punto de vista aséptico y puro. Presuponen una comprensión previa que los argumentantes portan como miembros de un mundo de la vida. Tales precomprensiones están incorporadas en la justificación discursiva de opiniones concretas. Y lo que es más importante: los contenidos mismos sobre los que se aplica el juicio argumentativo han adquirido significatividad para los interlocutores en el seno de una cultura viva que los ha interpretado ya de un modo determinado. La justificación de la validez, presupone, pues, una constitución del sentido previa de todo aquello que es objeto de acuerdo en el discurso. Respecto a Kant, esto implica que los fenómenos no son meramente una articulación de datos sensibles mediante estructuras formales de la conciencia. Por ello, carecería de sentido aclarar su constitución haciéndola arrancar de la facultad de la sensibilidad, como facultad de un sujeto anterior a la relación interpersonal. La aprehensión humana de fenómenos comienza hundiéndose sus raíces en la existencia pre reflexiva, en la que habita una comunidad entera. Los fenómenos adquieren un sentido-para-nosotros al ser interpretados en el seno de ese acuerdo comunicativo y lingüístico de cuya dimensión hermenéutica hemos hablado ya. Así es como alcanzamos la afirmación realizada más arriba: es preciso completar la indagación kantiana interrogando, al mismo tiempo, por las condiciones de la constitución del sentido. Y entre ellas incluye Apel las siguientes (cf. Apel, 1989: 18-19). En primer lugar, la finitud de la existencia y la historicidad, de las que habla Gadamer; en segundo lugar, el apriori corporal, que se refiere a la articulación prelógica de la experiencia, que, según Merleau-Ponty, se opera desde nuestra corporalidad; en tercer lugar, las formas de vida y prácticas sociales que, según el Wittgenstein de las *Investigaciones*, están entretreídas con el uso de las palabras en diversos juegos de lenguaje; finalmente, dice Apel, en la noción de una constitución del sentido se puede incluir sin violencia el concepto de praxis de un neomarxismo inspirado fenomenológicamente y el concepto de interés cognoscitivo, del que hablase Habermas inicialmente. Se ve ahora, dicho sea de paso, que desde un principio Apel impregnó esta última noción habermasiana con una inspiración hermenéutica y no sólo sociológica: los intereses del conocimiento son también elementos de la facticidad existencial.

Esta transformación de la interrogación trascendental implica corregir a Kant y Heidegger, haciendo valer recíprocamente uno frente al otro. Hemos comprobado que el logro de un conocimiento válido no depende sólo de la justificación argumentativa, en la que queda anclada la capacidad de enjuiciar a la que se refiere Kant, sino, al mismo tiempo, de la apertura de sentido que, de acuerdo con Heidegger, acontece en el seno de la existencia. Ahora bien, Heidegger entendió dicha apertura como el desvelamiento de la verdad. Frente a ello, Apel insiste en que la precomprensión del mundo que tiene lugar en la apertura de sentido histórica es una precondition de la verdad, pero no su fundamento suficiente. Las precomprensiones del sentido sólo merecen el calificativo de "válidas" en la medida en que son pasadas por la criba de la justificación discursiva. Supe-

rando ambas perspectivas en una síntesis global y expandiendo la mirada a esa dimensionalidad ontológica que posee nuestra inserción en el lenguaje, es preciso concluir que, no ya sólo la verdad como proceso epistémico, sino la dinámica entera de la interpretación del sentido del ser de las cosas, tiene lugar mediante un acuerdo en el que comprensión y justificación se entrelazan. Apel habla de un "círculo hermenéutico", en virtud del cual la constitución del sentido de la que la comunidad parte es corregida mediante la justificación argumentativa de la validez y en el que esta última, a su vez, revierte sobre el mundo de la vida configurando nuevas comprensiones del sentido (ibíd.: 33-34).

Es en esta tesitura donde reaparece el concepto kantiano de idea regulativa. En efecto, la forja de un entendimiento, en el que apertura y justificación se remiten recíprocamente, es un proceso histórico, en el que el acuerdo es siempre puesto en cuestión y renovado, de tal forma que se ve forzado a un progreso en el tiempo. La comunidad ideal de comunicación, anticipada en todo acto argumentativo, cumple ahora la función de una idea regulativa que orienta la persecución perpetua de un entendimiento definitivo. El carácter regulativo de la razón, que Kant situaba en la conciencia trascendental, es desplazado ahora al amplio espacio de la historia. La genuina conciencia ya no pertenece al sujeto precomunicativo, sino al magma de la comunicación intersubjetiva. Y por ello, su referente final rebasa también la conciencia individual, quedando postergado a un punto de fuga temporal, es decir, al acuerdo que se obtendría bajo las condiciones formales de la comunidad ideal de comunicación. Dicho acuerdo, se deduce, constituiría tanto un entendimiento hermenéutico (una comprensión cabal del sentido), como una justificación final y argumentativa de la validez. Para aprehender la complejidad y profundidad de la transformación del kantismo aquí supuesta, recordemos cómo entendía Kant la unidad definitiva a la que aspira la razón. La tarea de la razón consiste, según Kant, en establecer una unidad sistemática de todas las posibles operaciones empíricas del entendimiento. A esa unidad aspirada de todas las representaciones la llamó Kant unidad sintética de la apercepción. Podemos ahora integrar toda la descripción anterior, que arrancaba del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, en la siguiente formulación apeliana de lo que constituye el corazón de su transformación del trascendentalismo:

A mi juicio, en una reconstrucción consecuente de la filosofía trascendental, realizada a la luz del concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje, el elemento decisivo consiste en sustituir el "punto supremo" de la teoría kantiana del conocimiento, la "síntesis trascendental de la apercepción" como unidad de la conciencia del objeto, por la síntesis trascendental de la interpretación mediada lingüísticamente, como unidad del acuerdo sobre algo en una comunidad de comunicación (síntesis que fundamenta la validez pública del conocimiento). Por tanto, la "conciencia en general" supuesta metafísicamente por Kant, y que garantiza ya siempre la validez intersubjetiva del conocimiento, es reemplazada por el principio regulativo de la formación crítica del consenso en una comunidad ideal de comunicación que, ante todo, debemos construir en la comunidad real de comunicación (1973: II, 337-338).

Semejante transformación, por lo demás, ha sido completada por Apel haciendo intervenir la teoría semiótica de Ch. S. Peirce. Pero, dado que este injerto afecta a una

lógica de la investigación e ilumina, sobre todo, la transformación del kantismo desde el punto de vista de la teoría de la verdad, hemos preferido abordarlo a propósito de esta precisa cuestión en el capítulo siguiente.

11.2. Implicaciones y diálogos inconclusos de la filosofía dialógica

Como se anunció al comienzo del capítulo anterior, una comprensión mínimamente profunda y cabal del pensamiento dialógico implica abordar el espectro de discusiones, de adhesiones y críticas, en las que los fundamentos de la razón comunicativa han sido formulados explícitamente. En este caso no se ha distinguido entre espacios dedicados a Habermas y espacios protagonizados por el pensamiento de Apel. El pensamiento de ambos autores aparece aquí entretelado, lo cual no significa que hayan sido borradas las diferencias entre uno y otro. A propósito de cada uno de los hitos de la discusión emergerán, tanto los puntos de vista compartidos, como los hiatos o contrastes.

Abordaremos cuatro escenarios centrales de discusión, correlativos con cuatro implicaciones fundamentales derivables de los fundamentos filosóficos analizados en el capítulo anterior. En primer lugar, atendemos a la teoría de la verdad que se desprende del núcleo del pensamiento dialógico. Comprobaremos que, tal y como ésta ha sido formulada, está vinculada a un esfuerzo por hacer justicia y superar, simultáneamente, las concepciones de M. Heidegger y Ch. S. Peirce. Pero de la concepción dialógica de la racionalidad no se desprende únicamente una comprensión de la verdad, sino, además, una oferta crítica que tiene por horizonte la emancipación del hombre respecto a las deformaciones de la razón. Desde esta perspectiva, la filosofía dialógica se constituye en paradigma para una nueva Teoría Crítica que intenta dar cumplida cuenta del proyecto anidado en la primera escuela de Francfort, así como rebasarlo. Se verá que comprender esta transformación del proyecto crítico-emancipador es imposible sin hacer referencia a la forma en que Habermas y Apel convulsionan la hermenéutica radical de H. G. Gadamer, orientándose hacia una hermenéutica crítica. El tercero de los hitos de este estudio está dedicado a la ética dialógica, que es una de las implicaciones más importantes del pensamiento habermasiano-apeliano. A propósito de esta temática, el lector asistirá a diversas confrontaciones y mediaciones con otras perspectivas, tales como la ética de la autenticidad o el comunitarismo. El último paso en nuestro recorrido tiene por meta perfilar los contornos de dos ámbitos polémicos suscitados por la filosofía dialógica en la actualidad: el que atañe a la relación entre filosofía, teología y religión (al que han dedicado nuestros autores buena parte de su trabajo reciente) y el que concierne al enfrentamiento con los críticos más radicales: los defensores de un rebasamiento de la modernidad a través de un *pensamiento de la diferencia*. Esta última cuestión, hoy emblemática como *polémica modernidad-posmodernidad*, quedará simplemente bosquejada, dado que su desarrollo implicaría un conocimiento de corrientes que serán abordadas en otros capítulos. No obstante, dirige ese esbozo la intención de anticipar el reto que dicha polémica representa.

Todos estos diálogos de la filosofía dialógica están insertos en el magma del escenario actual del pensamiento y no pueden ser obviados en un estudio de la filosofía del siglo XX. Invitamos al lector a percatarse de la complejidad, profundidad y dificultad de

las tensiones que emergen en este contexto. Tensiones que nos impulsan hoy a una reflexión paciente y responsable.

11.2.1. Teoría consensual de la verdad: más allá de Heidegger y de Peirce

El concepto de racionalidad que la filosofía dialógica oferta implica una teoría *consensual* de la verdad. Para su elucidación, comenzaremos describiendo la base común respecto a la cual son coincidentes las posiciones de Habermas y Apel. Después, aludiremos a los aportes específicos de este último autor, dado que él los concibe como una complementación necesaria de la concepción habermasiana (Apel, 1991: 96). A lo largo de este trayecto, comprobaremos como esta comprensión del concepto de verdad lleva aparejada la intención de superar dos grandes perspectivas de nuestra época en este campo, manteniendo parte de las reivindicaciones de una y otra: la de Heidegger y la de Ch. S. Peirce. Tomaremos como referencia básica dos textos clave entre los numerosos escritos en los que nuestros autores abordan esta problemática: "Teorías de la verdad", de 1972, incluido en Habermas, 1984: 113-161, y "falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última", en Apel, 1991a: 37-147.

Un posicionamiento "con Heidegger contra Heidegger" respecto a la cuestión que nos ocupa, resulta del todo inevitable. En efecto, por un lado, la concepción de Habermas y Apel, como vimos, incluye en su horizonte global la tarea de hacer frente al desafío de la *crítica total a la racionalidad*. En tal sentido, deben responder a uno de los retos mayores de la filosofía de nuestro siglo XX: el heideggeriano concepto de "verdad" como desvelamiento (*aletheia*). Sin embargo, nuestros autores pretende hacer patente que el *Logos dialógico* no es externo al *mundo de la vida*, ese mundo de la existencia en el que Heidegger arraiga toda distinción "verdadero-falso". Así pues, una comprensión del *Logos* como racionalidad *intramundana* debe, por otro lado, hacer justicia a las reivindicaciones de su oponente.

Esta doble exigencia es resuelta por nuestros autores señalando que aquello de lo que habla Heidegger es una *condición necesaria*, pero no *suficiente*, de la verdad. Como sabemos, el autor de *Ser y tiempo* concibe la verdad como el *acontecimiento* de la *apertura de sentido*, un acontecer mediante el cual el *ser* se *desvela* y se *oculta* al mismo tiempo. En el fenómeno del *desvelamiento* es *abierto* una *comprensión del mundo*, es decir, una englobante interpretación del *ser de los entes*. Así, cuando Galileo afirmó que la esencia de lo real posee una estructura geométrica, estaba colaborando en un descubrimiento de la realidad en la que toda ésta adquiriría un sentido específico: el matematizante. Y, al comprender lo real como este preciso modo de ser, es decir, al interpretar de tal forma el *sentido del ser del ente*, otros posibles modos de comprensión eran al unísono reducidos al silencio: *ocultados*. Para Heidegger es este movimiento ontológico del simultáneo *descubrimiento-encubrimiento* el más originario fenómeno de la verdad. La *correspondencia* entre los juicios del sujeto y los hechos es sólo un epifenómeno, un acontecimiento *derivado* respecto a él. La *adaequatio*, la adecuación conciencia-mundo, es una articulación precedida y condicionada por una *apertura de sentido* (des-cubridora y ocultadora), tal y como el giro de una puerta se efectúa sobre lo permitido por sus goznes.

De acuerdo con Habermas y Apel, es justo afirmar que la verdad de los juicios está precondicionada por la comprensión fáctica de la que parten los argumentantes en un discurso. Al mismo tiempo, señalan que semejante precomprensión, o *apertura de sentido* previa, no puede ser identificada con la verdad. Para que una comprensión del mundo merezca ser llamada “verdadera” debe, además, ser *justificada* como tal. Y, como sabemos, la filosofía dialógica llegó a la conclusión de que la justificación se despliega en el marco del discurso argumentativo, en el que se confrontan diversas *pretensiones de validez*. De esta observación podemos extraer dos conclusiones básicas. En primer lugar, que, frente a Heidegger, la apertura de sentido no es ya la verdad, sino que, siendo inevitable, su función se limita a la de constituir una precondición de ésta. El proceso de la verdad arranca del *pre-juicio* de una comprensión del mundo concreta y alcanza su meta sólo en ese tribunal último que es el discurso. Una segunda consecuencia nos conduce ya a la noción de *consenso*. En efecto, lo que realiza el discurso es la *discusión argumentativa* de *pretensiones de validez*. Pero, para que la resolución del conflicto discursivo entre perspectivas adopte un cauce racional, no cabe otra alternativa que la búsqueda de una solución en la que triunfen los mejores argumentos. Tal solución no puede ser alcanzada más que si los argumentos mejor fundados han logrado la adhesión de todos los participantes. Por tanto, las condiciones de la verdad coinciden con las *condiciones de aceptabilidad* de argumentos y éstas con las de un *consenso fundado*:

La condición para la verdad de los enunciados es el potencial asentimiento de todos los demás. Cualquier otro tendría que poder convencerse de que atribuyo justificadamente al objeto el predicado de que se trate, pudiendo darme por tanto su asentimiento. La verdad de una proposición significa la promesa de alcanzar un consenso racional sobre lo dicho (Habermas, 1984: 121).

Para entender el carácter normativo de esta teoría de la verdad es necesario que repasemos en el inciso habermasiano contenido en la expresión *consenso racional*. La verdad es el consenso, sí, pero no uno cualquiera. Recuerde el lector la capacidad de consenso que la concepción racista nazi fue capaz de generar. Baste este simple, pero punzante ejemplo, para descartar que la teoría de la verdad habermasiano-apeliana identifica sin más “verdadero” con “aceptado en un consenso”. Nuestros autores dirían que la capacidad de aceptabilidad de la doctrina racista sobre la naturaleza humana fue debida, no a la fuerza de la razón, sino a una situación generalizada de *ceguera*. ¿Y cómo distinguir entre uno y otro caso? El límite entre *consenso ciego* y *consenso racional* debe ser establecido por recurso a la idea misma de racionalidad. Puesto que en el discurso el que argumenta anticipa una *situación ideal de habla* (Habermas) o una *comunidad ideal de comunicación* (Apel) como patrón último de toda acción genuinamente racional, las condiciones formales de dicho ideal contrafáctico se convierten en la medida de la racionalidad de los consensos. Un acuerdo *x* es más fundado que un acuerdo *y* en la medida en que ha sido generado desde condiciones que se aproximan más a las de dicha idealidad anticipada. Así, pues, “verdadero”, hablando con rigurosidad, es idéntico a “consensuable idealmente”.

Pues bien, si la verdad es esta “promesa”, resulta claro que sólo puede consistir en un proceso histórico e infinito de aproximación a su ideal contrafáctico. Ello implica susti-

tuir la diferencia kantiana entre *realidad en sí* y *fenómeno (realidad para nosotros)* por la diferencia entre *consenso ideal* y *consenso real*. Es cierto que el acuerdo al que se llegaría en una comunidad ideal de comunicación, es decir, bajo las condiciones formales de una completa simetría y transparencia, seguiría siendo (como diría Platón) *opinión* y no *contemplación* de lo *en sí*.

Pero esa opinión tiene que ser, para nosotros, idéntica a la verdad; es decir, como opinión absoluta e intersubjetivamente válida tiene que ser también —en tanto que relación ontológica no demostrable— la representación adecuada de lo real (y el equivalente, normativo para nosotros, del punto de vista de Dios, del cual no disponemos). Resumiendo: la usual contraposición (metafísico-abstracta) entre las opiniones humanas y los estados de cosas (hechos) existentes en sí, queda aquí superada y, ciertamente en el sentido de una meta a la que nosotros, los hombres, podemos aspirar de forma metódica y práctica: el logro aproximativo de opiniones que ya no se pueden discutir más (Apel, 1991a: 70).

Con las prerrogativas que acabamos de señalar, la teoría consensual de la verdad de Habermas y Apel se oferta como una superación, tanto de la teoría de la verdad en cuanto correspondencia, como de la teoría de la verdad basada en la evidencia. Cualquier evidencia ha de pasar por el tamiz de la discusión argumentativa para alcanzar adhesión y depende, así, del consenso. Por otro lado, el consenso busca una correspondencia con el mundo, pero no la hace depender de una aprehensión metafísica de lo real, sino del proceso *interno* de discusión, al mismo tiempo que desplaza dicha correspondencia a un ideal que nunca podremos culminar. De un modo más general, podríamos decir, con Apel, que el consenso no es, él mismo, un *criterio de verdad*, sino el marco que permite relacionar entre sí los criterios fácticos de los que se dispone (empíricos, coherenciales, lógicos, etc.). Su función *criteriológica* es trascendental respecto a cualquier criterio específico: se identifica con su función *reguladora* en el progreso (Apel, 1991: 72-73). Ahora bien, Apel ha llamado la atención sobre la circunstancia de que la teoría consensual, tal y como la hemos aclarado hasta aquí, corre el riesgo de identificarse con un *criterio determinado*: el coherencial. Pues, al fin y al cabo, lo determinante en el logro de un consenso parece ser la coherencia interna de los argumentos entre sí, dado que no podemos *salir del discurso* para comparar sus resultados con la realidad tal y como es *en sí*. Para superar esta dificultad, nuestro autor ha intentado complementar la aclaración de la idea de consenso, que comparte con Habermas en los términos hasta aquí expuestos, mediante una integración de la concepción que Ch. S. Peirce poseía respecto al progreso científico. Recurriendo a Peirce, piensa Apel, podemos mostrar que los contenidos del consenso no se reducen a convicciones *internas* a las que la coherencia empuja, sino que están conectados, efectivamente, con la aprehensión de la realidad allende el discurso. Con esta integración del pensamiento peirceano quedaría completada su *transformación de la filosofía trascendental clásica*, que en el capítulo anterior comenzamos a perfilar (cf. para lo que sigue, Apel, 1973: II, 149-169 y 1991: 63-98).

Siguiendo a Peirce, Apel intenta mostrar que nuestro conocimiento del mundo, que es siempre lingüístico, implica poner en movimiento tres dimensiones semióticas inextricablemente unidas. La primera es la dimensión *icónica*. El uso de un signo lingüísti-

co es, en su propio inicio, un contacto inmediato con el mundo. En su trato con éste, el hombre *hace experiencia* de lo que hay, encuentra fenómenos. Se trata de una dimensión hermenéutica, en virtud de la cual tiene lugar una *donación del mundo* inmediata y pre-reflexiva. Ahora bien, esa primaria relación con el mundo no se hace significativa para nosotros si no hacemos intervenir una segunda dimensión, la del signo en cuanto *índice*. Esta segunda consiste en la identificación espacio-temporal del objeto, que lo comprende, al mismo tiempo, como caso de una regla general: desde la primaria experiencia accedemos ahora a la afirmación “esto de aquí es un A”. En este segundo nivel hemos puesto en relación una proposición y el mundo; hemos fijado la correspondencia poniendo en escena la esfera semántica del lenguaje. Pero esta relación quedaría vacía o resultaría dogmática si no se hiciese intervenir una tercera dimensión de la semiosis: la dimensión *simbólica*. Ésta es la que subyace al hecho de que todo signo o conjunto de signos sea algo siempre interpretable. Lo que hacemos en este último nivel es, así, interpretar la correspondencia. Pues aprehender que “esto es un A” es sólo el comienzo de un proceso: para que nos quede claro lo que decimos es necesario que comprendamos *en qué sentido* es esto un A: qué propiedades posee para serlo y cómo podemos probarlo.

Esta estructura triádica del signo posee la virtud, según Apel, de explicar el conocimiento como un proceso de interpretación. Mediante las dos primeras funciones del signo tiene lugar algo así como un “bautizo” epistémico: un fenómeno que se *aprehende* inmediatamente es relacionado con un “nombre” o concepto universal. Y mediante la interpretación subsiguiente, el saber procede dando contenido preciso al nombre y determinando, así, lo nombrado. He aquí la clave para acceder al profundo sentido de la transformación apeliana del kantismo. Para Kant, la estructura formal y apriorica del *entendimiento* es solidaria de la *materia* sensible adquirida en el comienzo de la experiencia. La intuición sin concepto —decía— sería “ciega”; el concepto sin intuición, “vacío”. Análogamente, se puede decir ahora que el símbolo sería “vacío” sin el contenido que aportan las dos dimensiones primeras, la del signo como icono y como índice, al mismo tiempo que éstas últimas resultarían “ciegas” sin la interpretación a la que obliga el carácter simbólico del lenguaje. Este enlace entre lo conceptual y lo sensible, se deduce, ya no es entendido como operación de la conciencia subjetiva, sino como tarea histórica de una comunidad. Pues bien, para Peirce, la interpretación se lleva a cabo, necesariamente, por obra de una *comunidad de investigadores*. Apel sustituye dicha comunidad —que estaba restringida a la de científicos— por la más amplia *comunidad de comunicación*, cuyo sujeto es el género humano.

Lo más importante en este contexto concierne al ya aludido interés apeliano por mediar dos tradiciones encontradas: la ilustrada y la hermenéutica. Tuvimos ocasión de comprobar, en el capítulo anterior, cómo el acuerdo es el medio de la *interpretación del ser de las cosas* y cómo dicho acuerdo es un proceso histórico infinito en el que las dimensiones de *constitución del sentido* y *justificación de la validez* se remiten recíprocamente, formando parte de un *círculo hermenéutico* cuyo horizonte último es el acuerdo final de la *comunidad ideal*. El engarce así descrito parece ahora susceptible de ser fundado, de modo más riguroso, en la estructura semiótica del conocimiento humano. Y es que, si se analiza con cuidado dicha estructura, se verá que implica vincular procesos de comprensión con procesos de justificación o explicación argumentativa. En efecto, el desarrollo de la investigación supone, como hemos dicho, una interpretación progresiva en

la que se esclarece el sentido de la primaria aprehensión de la realidad. Con ello se promueve un avance hermenéutico: un progreso en la comprensión del sentido de lo real. Pero, al mismo tiempo, la interpretación queda ligada a los procesos de justificación argumentativa, pues sólo en ellos cobran autoridad en cuanto "válidos". Y he aquí que esta última faz del proceso hace intervenir lo que el hermeneuta radical no estaría dispuesto a admitir: un proceso de validación de las interpretaciones a través de los instrumentos de la investigación científica, es decir, a través de un proceso de *contrastación de hipótesis*. Hipótesis que deben ser expuestas (como decía Popper) a la posibilidad de su falsación. Comprender y explicar, interpretar y juzgar, son dos caras de una misma moneda. Razón por la cual el acuerdo de la comunidad ideal, que sirve de patrón regulativo, representa, simultáneamente, la síntesis última, tanto de la comprensión hermenéutica como de la justificación reflexiva de la validez.

No quisiéramos acabar la descripción de esta teoría de la verdad sin sugerir un problema central con el que se enfrenta. Al admitir que la *apertura de sentido* es precondition de la verdad, Apel concede a Heidegger que todo *des-cubrimiento* es, simultáneamente, *encubrimiento*, *ocultación*. De ello se desprende, dicho con simplicidad, que no es posible para el hombre la meta de una comprensión cabal y completa. Sin embargo, del hecho de que el proceso de investigación siga el rumbo de una validación progresiva de la interpretación se desprende que la historia camina hacia un paulatino esclarecimiento, hacia una paulatina *transparencia*. No cabe duda de que este doble compromiso encierra cierta aporética, cierta problematicidad (v. la participación de Sáez Rueda en Blanco Fernández y otros, 1995: 238 y ss. y Apel, 1994b). Pero éste es un problema que rebasa los límites del presente estudio.

11.2.2. Transformación de la Teoría Crítica: más allá del positivismo y de la hermenéutica radical

Una de las consecuencias más importantes que se desprenden del concepto habermasiano-apeliano de la racionalidad se cifra, sin duda alguna, en que propicia una transformación de la Teoría Crítica de la escuela de Francfort. La filosofía dialógica, como sabemos, es heredera también de los anhelos que empujaron a Horkheimer, Adorno y Marcuse, entre otros, a emprender una teoría de la sociedad al servicio de la emancipación, de la liberación del hombre respecto a las ataduras de la injusticia, el autoengaño y la patología. Pero la forma en que nuestros autores han recibido este legado implica ir más allá de la originaria Teoría Crítica. A continuación comprobaremos que este rebasamiento prolonga la vieja disputa contra el positivismo y que, además, ha debido responder a la hermenéutica radical gadameriana.

Una vez más, superar el reto hermenéutico no significa encarcelar las justas reivindicaciones de éste. De hecho, la primera Teoría Crítica anticipó cierto compromiso con el espíritu de la hermenéutica en la controversia que ha sido denominada *disputa del positivismo*. El origen está en un congreso sobre la lógica de las ciencias sociales, desarrollado en 1961 en Tubinga y en el que se enfrentaron Popper y Adorno. Sus aportaciones, así como la ramificación del debate se publicó bajo el título *La disputa del positivismo en la sociedad alemana* (1969). El *racionalismo crítico* popperiano parte del presupuesto de

que el mundo social es un tejido de *hechos explicables* como efectos de ciertas causas. Interpretarlo como si tuviese un sentido inmanente, un *telos* al que aspira, sería, según ello, reinstaurar una escatología metafísica. Junto a esto, abogaba por una *ingeniería fragmentaria* o gradual que no intenta transformar el mundo en su globalidad, sino analizar los problemas como si fuesen consecuencias concretas, ligadas a determinadas condiciones antecedentes, y ofertar nuevos *procedimientos* para resolverlos. Frente a ello, los francfortianos deseaban algo más que una intervención *técnica* en la praxis. Ansiaban una transformación del *todo social*, que, a su juicio, ha sido penetrado por patologías englobantes. Y semejante perspectiva presupone que el crítico ha de realizar juicios de valor y, así, interpretar el sentido inmanente a la dinámica social como una aspiración racional defraudada, violentada por mecanismos ciegos.

Sabemos ya que la *comprensión* francfortiana de la *tendencia inmanente* a la sociedad condujo a resultados dramáticos. No ya sólo la cultura moderna, sino la vida entera de Occidente está dinamizada, según ese diagnóstico, por la voluntad de dominio del hombre sobre la naturaleza y, así, por los imperativos de una *racionalidad estratégica* o *instrumental* dirigida al control y al cálculo de lo real. Se trata, además, de una racionalidad que ha invadido la existencia social entera y ha adquirido un movimiento autonomizado, ciego, volviéndose contra el hombre (su presunto agente) y convirtiéndolo en su siervo. La radicalidad de este análisis alcanzó, al fin, una forma alarmantemente aporética. Pues la convicción de Horkheimer y Adorno manifestada en su *Dialéctica de la Ilustración* era la de que el dominio de semejante racionalidad no es un fenómeno contingente que sobrevino a la existencia europea, sino una consecuencia irremediable de su vocación ilustrada original. Esa vocación estaba ya en el inicio de la antropogénesis, como fuerza motriz que prometía liberar al hombre del terror ante la fuerza oscura de la naturaleza y convertirlo en señor de sí mismo, en sujeto autónomo. Pero, precisamente en virtud de ese prurito liberador, la propia ilustración se vio obligada a emprender un proceso de racionalización que disolvía las amenazas de lo irracional a condición de imponer el blindaje defensivo del cálculo estratégico. Así, pues, en nombre de la razón ilustrada, los francfortianos desenmascaraban la esencia íntima de la ilustración.

Como vimos en el capítulo anterior, Habermas y Apel interpretan esta aporética como expresión de una *crítica total al Logos* muy próxima a la que realizó Heidegger, una crítica que incurre en autocontradicción performativa. La salida la ofrecía ya Habermas en *Ciencia y técnica como ideología*. Sus maestros –dictamina– no han sabido diferenciar la racionalidad específica del *sistema*, que está orientada a la reproducción material de la especie y que no puede adoptar otra forma que la estratégica, de esa otra racionalidad inherente al *mundo de la vida*, cuyo horizonte es la reproducción simbólica de la sociedad. Esta última es una racionalidad comunicativa, dirigida, no al éxito, sino al entendimiento. Aquella distinción alcanzó expresión cabal en *Teoría de la acción comunicativa*, donde el autor reformula la crítica de los francfortianos en los términos de una *colonización del mundo de la vida* (Habermas, 1981: vol. I, cap. IV y vol. II, caps. VI.2 y VIII). Con ello, Habermas diagnostica la *patología* característica de las sociedades modernas. De ese rico análisis sólo podemos ofrecer aquí una mínima semblanza.

En la modernidad, la sociedad industrial avanzada ha experimentado –señala– un crecimiento desbordante de los *subsistemas* económico y administrativo, hasta el punto

de que la racionalidad estratégica vinculada a ellos ha rebasado el espacio que le concierne y le es propio, invadiendo la praxis de la interacción. El resultado es una colonización de la racionalidad comunicativa a manos de imperativos técnicos y funcionales. Como mecanismos estandarizados y dirigidos a la maximización del éxito, de la eficacia, sustituyen hoy al proceso lingüístico de entendimiento intersubjetivo, determinando patologías en cada una de las esferas en las que este último se ha diferenciado. En el ámbito de la cultura, la colonización se expresa en su sometimiento a la dirección de expertos o técnicos, lo que ha provocado una *pérdida de sentido* y un *empobrecimiento cultural*. En el ámbito de la sociedad, una invasión proveniente del criterio instrumental provoca *anomia*, falta de legitimación normativa. En el ámbito de la personalidad, finalmente, se produce una crisis de orientación que se manifiesta en la infelicidad, la enajenación y la expansión de las psicopatologías. Es, pues, la injerencia de un poder extraño en el tejido del *Logos* dialógico, cuya vocación es ilustrada, y no la dinámica interna a la Ilustración misma, lo que hoy cosifica al hombre.

El análisis hasta aquí ofrecido permite corregir la crítica francfortiana de la racionalidad técnico-instrumental y reinstalarla en el seno de una concepción más englobante del *Logos* ilustrado. Pero constituye una expresión concreta del proceder crítico y presupone una forma de comprender, en general, la metodología de una nueva Teoría Crítica. Si reparamos en ello, se hará claro que esta concepción alcanzará consistencia —sobre todo, frente a los oponentes contrailustrados— en la medida en que aclare, al menos, dos supuestos. Ha de explicitar, en primer lugar, el patrón normativo genérico al que apela: dado que constituye una *crítica de patologías*, deberá, en efecto, justificar el criterio mediante el cual podemos distinguir entre salud y enfermedad, entre cordura y locura. Aunque esta primera exigencia hubiese sido satisfecha, deberá mostrar, en segundo lugar, cómo se hace posible la operatividad de dicho criterio, es decir, el carácter y el alcance de la metodología que permite investigar patologías. La respuesta a estas cuestiones ha conducido a Habermas y Apel a una discusión con la hermenéutica radical de H.-G. Gadamer, en la que reaparecen problemas análogos a aquellos que la primera generación francfortiana, como hemos señalado, abordaba en la *disputa del positivismo*. La breve exposición que sigue remite a una larga controversia a la que se viene llamando *conflicto hermenéutico-crítica de las ideologías* (textos claves al respecto son: Habermas, 1982: caps. 4 y 5; Apel, 1973: II, 91-145 y 1998: cap. 9).

La respuesta a la primera de las cuestiones referidas no ofrecerá dificultad si nos hacemos cargo del análisis que la *pragmática universal* (Habermas) o *trascendental* (Apel) realiza de la lógica inmanente a la acción comunicativa. Como veíamos, de acuerdo con esta reconstrucción del *Logos* dialógico, la praxis racional presupone la anticipación de una *situación ideal de habla* (Habermas) o *comunidad ideal de comunicación* (Apel). Pues bien, dado que las condiciones formales de este *ideal contrafáctico* ostentan una función regulativa respecto al progreso, es evidente que constituyen, al mismo tiempo, los rasgos de una racionalidad plena y conforman, así, el patrón respecto al cual deben ser dilucidadas las patologías sociales. Éstas son interpretadas, en efecto, por los autores como expresión de una racionalidad mermada. La comunicación real está afectada en la historia por fuerzas heterónomas, externas, que la pervierten, tales como el poder político y económico o el influjo de credos no justificados discursivamente. Lo patológico, en definitiva, es coincidente con la *comunicación distorsionada*, por lo que la crítica tera-

péutica se comprende como un desenmascaramiento de condiciones comunicativas reales que defraudan a las ideales.

Pues bien, ¿cómo se aplica en la práctica este criterio genérico? En este punto, la filosofía dialógica comienza admitiendo tesis centrales de la hermenéutica. En efecto, la reflexión crítica no puede proceder mediante el método positivista, descriptivo o explicativo. Los agentes de la acción social están inmersos en un *mundo de la vida*. Están insertos en una praxis intencional y son portadores de una *interpretación del mundo*. Esta circunstancia exige una aproximación hermenéutica, pues no podríamos detectar distorsiones en la comunicación si no *aprehendemos* participativamente el *sentido* de lo comunicado y los *motivos* que sustentan las perspectivas de los interlocutores. Este comienzo es convergente con el punto de partida de la hermenéutica gadameriana. Según Gadamer, la historia es un diálogo entre modos de vida y comprensiones del mundo. En *Verdad y método* precisa este hecho invitando a aceptar que la *tradición* debe ser considerada como una condición de posibilidad de las diversas formas de comprensión. Una condición que no es meramente limitadora, sino más bien, potencia generadora y positiva supuesta en toda concepción de la realidad. Los prejuicios que la tradición propicia, no constituyen, en este sentido, barreras desechables; deben ser entendidos como *prejuicios*, adhesiones previas, sin las cuales no habría *juicios* reflexivos y conscientes. Ahora bien, si esto es así, concluye el filósofo, no hay punto de vista externo a la historia, a la tradición, desde el cual valorar la corrección de las comprensiones del mundo. En el diálogo histórico, por tanto, no podemos hablar de un proceso en el cual emerjan comprensiones *mejores* que otras; la historia es un acontecer de comprensiones *diferentes*. Y el intérprete debe abandonar la posición de un observador distante e intentar aprehenderlas tal y como ellas se manifiestan desde sí, prestándole su voluntad de escucha (Gadamer, 1951: par. 9).

Es obvio que los nuevos ilustrados no están dispuestos a admitir este pluralismo, al que tildan de relativista. En su contra han alegado que la precomprensión histórica y fáctica a la que está arrojada la comunidad humana no puede ser entendida sólo como condición posibilitadora de la concepción del mundo, sino también como instancia limitadora y deformadora. El hombre está sujeto a fuerzas sociales que mediatizan sus intenciones de sentido y que pueden deformar sus expresiones vitales. Cuando ello ocurre, ciertos influjos extraños se convierten en *ideologías*, es decir, en contenidos simbólicos que, sirviendo a un interés oculto, como el del poder, se presentan en el fuero interno del sujeto bajo una apariencia des-interesada. Comprender adecuadamente, por tanto, implica desenmascarar las fuentes del autoengaño. Y este propósito está asistido por la capacidad *excéntrica* del hombre para distanciarse reflexivamente respecto al mundo de la vida inmediato. La crítica de patologías adopta la forma, así, de una *hermenéutica crítica* capaz de generar en los agentes una comprensión más lúcida de sí, una comprensión *mejor*.

Habermas ha sido proclive a un enfrentamiento radical respecto a Gadamer, pues califica su análisis de las condiciones que generan una comunicación distorsionada como un saber *metahermenéutico*. Más conciliadora es la posición de Apel, que se inclina hacia una mediación entre los métodos de la *comprensión* y la *explicación*. Las distorsiones en la comunicación, arguye, deben ser entendidas como ingredientes que se instalan en la vida inconsciente del sujeto y que, a espaldas de la conciencia, actúan como *mecanismos ciegos*, como reglas no controladas, susceptibles de ser caracterizadas, por ello, como *cua-*

si-leyes. La crítica de patologías parte de una comprensión del *mundo de sentido* en el que se hallan los sujetos, para proceder ulteriormente a una explicación causal de los mecanismos ocultos. Se abre así un círculo siempre renovable en el que cada explicación conduce a una comprensión más profunda.

Entre las réplicas de Gadamer (1986: cap. 19) destacaremos dos, por su profundo influjo en las más recientes discusiones. La primera pretende desalojar la acusación de relativismo. La comprensión de los acontecimientos históricos adopta la forma de un *círculo hermenéutico* que, como ya dijese Heidegger en *Ser y tiempo* (par. 32), no es vicioso, sino productivo. Lo crucial en esta circularidad reside en la circunstancia de que el intérprete, por un lado, accede al *interpretandum* proyectando su propios prejuicios; por otro lado, sin embargo, debe *dejar hablar* a aquello que interpreta. Si presta escucha de este modo, su proyección no será arbitraria, sino que estará ya dirigida por la demanda de la *cosa misma*, de modo semejante a lo que ocurre cuando estamos inmersos en una lectura que nos apasiona: en determinado momento se ausenta nuestra posición activa, hasta el punto de que el tema mismo del texto parece guiar desde sí nuestra comprensión. Este círculo permite una autocorrección de los prejuicios del intérprete, que se confrontan con lo que el contenido comprensible manifiesta desde sí. La segunda objeción está dirigida contra la presunta objetividad del criterio de crítica: ¿es realmente universal ese ideal contrafáctico al que apelan sus contrincantes?, ¿no habrá sido ya conceptualizado desde una comprensión finita e históricamente limitada?, ¿no es un patrón particular sublimado y transfigurado en una apariencia ideal?

El lector que recorra los textos de esta disputa encontrará una secuencia de réplicas y contrarréplicas. Así, por ejemplo, la primera puntualización de Gadamer levanta en el nuevo ilustrado sospechas no despreciables: ¿cómo sabremos, en el seno de la interpretación, que es precisamente la *cosa misma* lo que *escuchamos*?, ¿no serán fuerzas heterónomas y extrañas a nuestra conciencia las que, tácitamente, nos impelen a *experimentar* la automanifestación de aquello que deseamos comprender? Y respecto a la segunda objeción del hermeneuta: ¿no presupone su propia objeción pretensiones de validez y por tanto, la anticipación del ideal que, precisamente, cuestiona?

Es ésta, sin duda, una polémica profunda y compleja. Hoy nos encontramos bajo el influjo de su irresuelto despliegue.

11.2.3. Retos de la ética dialógica

La filosofía dialógica no agota sus expectativas en el campo teórico, sino que expande sus exigencias también al campo práctico-moral. Ello es así porque la normatividad inherente al diálogo es, simultáneamente, epistemológica y ética, una alianza merced a la cual Habermas y Apel pretenden haber mostrado la unidad teórico-práctica de la razón. Como en el caso de la perspectiva ontológica y gnoseológica, la reconstrucción de los presupuestos del *Logos* se vertebra en dos dimensiones, sincrónica y diacrónica, es decir, como una lógica de la praxis moral y como una comprensión de su dinámica evolutiva. Comenzaremos abordando este doble rostro de la *ética dialógica*. La apuesta fundamental de esta concepción ética está vinculada a la defensa de un universalismo procedimental, por lo que ha debido responder a exigencias ligadas a los defensores de una eticidad sustancial

y de un pluralismo tanto ético como político. Éste constituirá el problema de fondo que afrontaremos en segundo lugar.

A) *Principios éticos y dinámica de la evolución moral: más allá de Kant y Kohlberg*

Los principios de la ética dialógica no constituyen reglas adventicias respecto al *Logos discursivo* en general, sino presupuestos de toda acción racional. La misma meta de una argumentación no distorsionada posee, en efecto, una lectura ética. Pues ningún discurso fundado y digno podría prescindir del respeto moral y recíproco de los interlocutores, como miembros responsables de sus actos y merecedores de iguales derechos. Esta noción central constituye el *principio del discurso*, fundamento de la ética dialógica. Es ingente la producción filosófica de nuestros autores destinada a profundizar este comienzo, pero el lector obtendrá un conocimiento básico remitiéndose a Habermas (1983) y Apel (1986).

La norma fundamental contenida en el *principio del discurso* implica una adhesión y un rebasamiento de la moral deontológica kantiana. Adopta la forma, en efecto, de un imperativo categórico, fundado en la autonomía racional. Al mismo tiempo, sin embargo, hace implosionar la filosofía de la conciencia en la que se articuló la formulación del imperativo. Para Kant, una máxima de acción es moral si el sujeto *puede querer* que se convierta en ley universal. Este *principio de universalización* es desplazado por la ética dialógica desde la conciencia al campo de la intersubjetividad. Y es que la interacción incorpora intereses, fines prácticos y necesidades de los hombres, de modo que la indagación acerca de qué debemos hacer no admite una clarificación individual. La norma de la universalización coincide ahora con el principio de un consenso en el que deben participar todos los afectados. A esta transformación del kantismo se une la superación de la *ética de la intención* a través de una *ética de la responsabilidad*. Para Kant, el deber moral es obligatorio independientemente de las consecuencias que de él se deriven. Pero en el espacio del discurso estas últimas no pueden ser obviadas, dado que en él se confrontan exigencias diversas que surgen de la praxis vital. En coherencia con todo ello, Habermas explicita así el nuevo principio de universalización (U): una norma sea válida ha de cumplir la condición

de que las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento *general* para la satisfacción de los intereses de *cada* persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por *todos* los afectados (Habermas, 1983: 86).

Apel ha matizado esta formulación desde su peculiar interpretación de la ética dialógica. La anticipación de una *comunidad ideal de comunicación* constituye un presupuesto dialéctico: suponemos la comunidad ideal en la real y, al mismo tiempo, como idea regulativa de ésta. De ello se derivan dos principios morales del *actuar humano a largo plazo*. El primero coincide con el deber de realizar la comunidad ideal en la real. Al mismo tiempo, suponemos el deber de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real (Apel, 1973: II, 407 y ss.). Pues bien, esta estructura dialéctica del deber moral implica una mediación entre la racionalidad deontológica y la estratégica. La supervivencia de la comunidad real está ligada a condiciones concretas que dependen

del contexto vital en el que los actores se autorrealizan. El ideal normativo es profundamente exigente respecto a la facticidad de la existencia comunicativa, de tal modo que una aplicación estricta del *deber* podría rebasar el *poder* limitado de los hombres, acarreado lo que muchos han llamado *terror de la virtud*. Ello exige un principio de complementación del contenido deontológico de U mediante uno de carácter teleológico-estratégico (C). Dicho principio responde a la máxima formal de colaborar en la realización de las condiciones de aplicación de (U), teniendo en cuenta las condiciones situacionales y contingentes. Por ello, ha distinguido Apel entre dos esferas de la ética discursiva: una parte "A", destinada a clarificar los principios deontológicos inexorables, y una parte "B", que aborda todas las problemáticas concernientes a la aplicación responsable de dichos principios en la situación fáctica del hombre (Apel, 1988: 123-153).

Hasta aquí los elementos esenciales de la ética dialógica considerada desde el punto de vista de la reconstrucción de la lógica inmanente a la racionalidad. Pero esta óptica es solidaria de una reconstrucción de la dinámica histórica, de la evolución moral. Lo que pretenden los nuevos ilustrados es extrapolar la teoría de la evolución moral, que Kohlberg había desarrollado para el ámbito de la *ontogénesis* (el desarrollo individual), al campo de la filogénesis, o desarrollo histórico de la humanidad. Tal empresa fue ya vislumbrada en *La reconstrucción del materialismo histórico* (Habermas, 1976: 59-61), pero cobró forma firme en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983: cap. IV.). Aunque con matices diferenciales, Apel ha contribuido vivamente en este proyecto (Apel, 1988: 308-370).

De acuerdo con la lógica de la evolución, sería preciso distinguir tres fases del desarrollo, que están dinamizadas por esa *necesidad débil* a la que nos hemos referido en el capítulo anterior: la de una *motivación racional* que puede ser vulnerada, pero sólo a costa de incurrir en procesos patológicos autodestructivos. Esta dinámica incluye tres estadios globales jerarquizados, a cuya realización impele la racionalidad dialógica: el *preconvencional*, el *convencional* y el *posconvencional*. En el primero la interacción está basada en la lealtad a una autoridad dogmática, e integra dos etapas: una (nivel 1 del juicio moral) en la que la perspectiva moral es egocéntrica, pues contempla sólo la satisfacción de valores egoístas y se atiene a reglas de recompensa o castigo. La segunda (nivel 2) introduce una interacción cooperativa pero al servicio de la satisfacción estratégica de intereses particulares. En el estadio convencional la autoridad es interiorizada, de modo que la interacción se somete a un criterio supraindividual; la lealtad respecto a una autoridad externa es suplantada por la conciencia del deber. Este estadio atraviesa, a su vez, una primera etapa (nivel 3), en la que dicho deber coincide con la conformidad respecto a una función o rol social determinado, y una segunda (nivel 4), en la que prima la conformidad con un sistema de normas existente. En el nivel posconvencional el nexo social tiende a basarse en una moral de principios, es decir, en un deber que se atiene a la autonomía racional. Frente a lo que ocurre en la fase anterior, el ideal moral tiende a desvincularse de la pertenencia a una sociedad determinada, aspirando a una universalidad que rebasa todo contexto. Y aquí distingue Habermas también dos etapas. La primera (nivel 5) se orienta por principios que se consideran universales, mientras que la última (nivel 6) es una etapa en la que los agentes han comprendido que el criterio último de justificación es el *procedimental*, es decir, el de las reglas de la discusión argumentativa, en cuyo seno ha de buscar su legitimidad cualquier principio universal.

Apel ha intentado justificar la necesidad de añadir a estas etapas un nivel 7 de conciencia moral. La grada anterior no sacia, a su juicio, el sentido de la razón práctica, pues no alcanza el nivel reflexivo que se hace necesario para responder a la cuestión "¿por qué ser moral?". Sin una respuesta a esta pregunta, la conciencia autónoma quedaría huérfana y a expensas de las sospechas escépticas. El grado séptimo se logra cuando los sujetos se percatan de que al realizar la pregunta se han convertido en virtuales argumentantes y que, por tanto, presuponen el carácter inexorable de los principios ético-discursivos (Apel, 1988: 345-357). Habermas, por su parte, tilda esta exigencia apeliana de metafísica e innecesaria. Pero ésta es una problemática que rebasa los límites de nuestro estudio.

B) Las relaciones entre moral, eticidad y derecho en una sociedad multicultural: universalismo y diferencia

Las dificultades más importantes con las que se confronta la ética dialógica están vinculadas a su fuerte gradiente formalista y universalista. El *Logos* dialógico no prescribe formas de vida concretas, pero, en cuanto racionalidad *intramundana*, inserta en el *mundo de la vida*, promete articular las reglas de juego en las que han de ser coordinadas las perspectivas concretas y los valores específicos. Es esta promesa la que levanta hoy mayores sospechas. A continuación, analizaremos las principales fuentes de problematización desde dos prismas. El primero concierne a la tensión entre formalismo moral y eticidad sustancial. El segundo reproduce una tensión análoga a propósito de las implicaciones políticas que posee el universalismo en una sociedad multicultural, cuestión que lleva aparejada la pregunta por las relaciones entre moral y derecho. Comprobaremos que desde ambos puntos de vista nos confrontamos con un mismo problema de fondo: el de la relación entre universalidad y pluralidad.

Los problemas concernientes a la relación entre moralidad y eticidad son de diversa índole (textos clave son Habermas, 1991c y Apel, 1988: 103-154). En el fondo, se trata de un difícil equilibrio entre Kant y Hegel, es decir, entre las exigencias de una moral deontológica y la concepción de lo ético como una normatividad inextricablemente unida al fondo sustancial de modos de vida concretos. Los defensores de una ética sustancial, entre los que cuenta el *neoaristotelismo* contemporáneo (de McIntyre, por ejemplo), han advertido que nuestras concepciones valorativas están vinculadas a formas de vida concretas y comprensiones del mundo. Lo que se juega en la praxis ética es la *autorrealización* de individuos y culturas, a través de una concepción de la *vida buena*. Ch. Taylor, en su *Ética de la autenticidad*, ha dado en el blanco al vincular esta perspectiva con las exigencias que Heidegger vislumbraba en la responsabilidad del existir auténticamente, es decir, la responsabilidad intransferible de *empuñar* el propio proyecto de vida como anhelo de ser. No es ésta una cuestión banal, pues lo que desde estas perspectivas se señala es que la eticidad sustancial implica la existencia de una pluralidad de modos de vida *irrepetibles* y por tanto, *diferentes*, heterogéneos. Y desde semejante concepción, el universalismo moral aparece como abstracto y represor: allana las diferencias, sometiendo al rodillo de la racionalización discursiva. Por lo demás, se advierte, la moral deontológica misma presupone en su interior el suelo básico de la eticidad sustancial. En

cuanto puramente formal, en efecto, sus reglas han de ser *aplicadas* a contextos concretos, y la aplicación de una regla a un caso particular no puede, evidentemente, hacerse depender de otra regla, pues incurriríamos en un *regreso al infinito*. La aplicación de principios universales presupone una interpretación que arraiga en formas de vida fácticas.

La respuesta de Habermas y Apel a estos retos tiene por horizonte mostrar que la ética dialógica no excomulga la eticidad sustancial, sino que implica una mediación armónica entre moralidad y eticidad. La *formalidad* del discurso —señalan— no es abstracta, pues los contenidos materiales de la eticidad son precisamente el anclaje de los diferentes puntos de vista que se confrontan en el diálogo. Su formalidad es, más bien, *procedimental*: prescribe las condiciones formales de un procedimiento orientado a permitir una solución *justa* a los conflictos originados desde las formas de vida particulares. El contenido moral de la racionalidad discursiva implica, pues, un nexo entre lo justo y lo bueno. No es por ello coercitivo, sino, todo lo contrario: es la condición universal de posibilidad para una expansión no relativista y anárquica de la diferencia. En cuanto a la aplicación de reglas a contextos concretos, los ilustrados conceden que no es, ella misma, reglable, sino que depende de valoraciones precisas y de lo que Aristóteles llamaba *prudencia* (*phronesis*). Pero señalan que esta dimensión no formalizable de la aplicación no afecta internamente al problema de la *justificación* de normas justas, que depende de la discusión argumentativa.

Dejemos en este punto, por el momento, la problemática moralidad-eticidad y dirijamos la atención al segundo campo de juego anunciado: el de la relación entre moralidad y derecho. A esta cuestión han dedicado también Habermas y Apel gran parte de su producción reciente (Habermas, 1992; Apel, 1988: 69-103 y 1998: cap. 13). Haciendo abstracción de las diferencias (marginales) entre ambos autores, haremos alusión a las tesis fundamentales expresadas por Habermas en uno de los textos de mayor trascendencia en la actualidad filosófica: *Facticidad y validez* (1992).

El problema respecto al cual se hace necesaria hoy una concepción procedimental del derecho no es contingente ni derivado respecto al proyecto global de la filosofía dialógica. Es un problema que puede hacerse arrancar de la tensión entre idealidad y facticidad que, como hemos visto, atraviesa la evolución social y, en particular, la *racionalización del mundo de la vida*. El sentido inmanente a la acción comunicativa plantea una paradoja que ella misma se ve obligada a resolver. Pues, por un lado, la orientación al entendimiento que está inserta en la interacción es una fuerza motivacional que impele a la *integración* de las voluntades; mientras que, por otro, la anticipación de una *situación ideal de habla* empuja a rebasar todo entendimiento fácticamente logrado, a trascenderlo más allá de sus límites contextuales, generando, por tanto, la amenaza de disentimiento y *desintegración*. El derecho —sentencia Habermas— es el marco en el que esta tensión puede alcanzar estabilidad (1992: 78 y ss.). Las normas jurídicas, en efecto, constituyen un marco de referencia compartido que limita el riesgo de desintegración y fomenta la cohesión del tejido social. Ahora bien, es el caso que los modelos vigentes en la modernidad no satisfacen esa condición. Pues, tanto el modelo liberal como el del Estado social de las democracias europeas comparten la *imagen productivista* de una sociedad dirigida por los mecanismos heterónomos del capitalismo industrial. Más allá de ellos, Habermas propone una *concepción procedimental del derecho*, según la cual éste debe mantener lazos internos con la moral.

Para comprender este nexo entre moral y derecho será de gran utilidad recordar la perspectiva kantiana, a la que Habermas pretende hacer justicia. En la *Metafísica de las costumbres* había distinguido Kant, al aclarar el concepto de autonomía racional, entre moralidad y legalidad. La autonomía racional implica la capacidad de la razón para ser ella misma práctica, es decir, para darse a sí misma la ley a la que ha de ser sujeta la acción. Eso quiere decir que la máxima que gobierna la acción debe poder sujetarse a "leyes de la libertad". Tales leyes de la libertad, según Kant, pueden ser jurídicas, si se refieren a meras acciones externas y a su legalidad, o morales, si exigen no sólo una adecuación *externa* del comportamiento, sino convertirse ellas mismas en motivo *interno* de determinación de la voluntad. En su *Einleitung in die Rechtslehre* justifica Kant, además, que el derecho debe hacer compatible legalidad y moralidad. Pues las normas públicas, además de exigir una adecuación externa de la acción deben poder ser comprendidas, al mismo tiempo, como normas capaces de ganarse la adhesión "interna" de los individuos. En la teoría de la acción comunicativa esa idea kantiana puede ser traducida, según Habermas, mediante la exigencia de una *sociedad civil* como germen de la normatividad jurídica (656-662). Es necesario que la legalidad se funde también en un *uso público de la razón*, a través de procesos genuinos de entendimiento capaces de permitir que la comunidad no sea sólo un *cliente* del derecho, sino su autor. Ello no quiere decir que moral y derecho se identifiquen, sino que deben mantener un *entrelazamiento recíproco* que no anula la diferencia entre ambos.

Esta comprensión ilustrada de la praxis política se confronta hoy con posiciones que cuestionan la validez del universalismo y que, como en el caso ya abordado de la ética, exigen una perspectiva orientada a preservar y promover la *diferencia*. Los movimientos que protagonizan este segundo escenario de la controversia son, por un lado, el *comunitarismo* (representado por pensadores como M. Walzer o, desde una posición más ponderada, Ch. Taylor) y cierto sector del *feminismo*, por otro (F. Haug, A. Yeatman, C. Pateman o S. Benhabib). Con matices diversos, tales posicionamientos ofertan hoy, frente al modelo universalista habermasiano-apeliano, una *política de la diferencia*. Todos ellos parten de un desenmascaramiento de los presupuestos armónicos del paradigma ilustrado. La concepción habermasiana anteriormente descrita parte del supuesto de que existe en el entramado social una *voluntad común* básica, es decir, de que las diversas perspectivas pueden ser integradas bajo el techo unívoco de una norma política compartida. Frente a ello, los críticos están convencidos de que la existencia humana implica una variedad de identidades colectivas irrepetibles, arraigadas en modos de vida y comprensiones del mundo. Todo universalismo, según ello, sublima una perspectiva cultural específica, por lo que resultaría coactivo respecto a la diferencia si se impusiese como patrón exclusivo.

Tal y como lo formula Taylor (1992), la *política de la diferencia* no debe ser entendida como un relativismo político, sino como una comprensión alternativa del principio de autonomía. La concepción ilustrada entiende la justicia autónoma como la práctica de un *tratamiento igualitario*: parte de normas universales justificables a priori y las aplica de modo simétrico. Pero este proceder posee inconvenientes graves. Pues existen peculiaridades irrepetibles pertenecientes a la identidad de grupos e individuos y ninguno de ellos puede ser considerado como *caso* específico de una *regla genérica*. La subsumición de lo particular en lo universal arruina, de algún modo, la profundidad y riqueza de lo particular. Frente al principio del *tratamiento igualitario*, oferta la política de la diferencia el principio del *reconocimiento universalizado de la diferencia*, un principio que

exige el respeto a la igual dignidad de cualquier otro, del valor propio de lo diferente. Aunque poseen una apariencia similar, este último se distingue en que no prescribe normas absolutamente universales, sino que propende a expandir y dar espacio a la heterogeneidad de los puntos de vista bajo la única condición de que cada uno de ellos evite dañar la dignidad de los otros.

En su respuestas, Habermas (1996: cap. 6) y Apel (1993) arguyen que el respeto de la diferencia es inmanente a la perspectiva dialógica, pues el universalismo comunicativo no se sitúa de modo distante frente a la particularidad y la facticidad concreta, sino que los hace intervenir desde sí en un espacio siempre abierto, que es el de la discusión intersubjetiva.

Cerramos aquí la controversia entre universalidad y diferencia. Los contrastes analizados son sólo una mínima representación de la profusa y honda discusión que hoy se lleva a cabo en este terreno. Como diálogo inconcluso, este problema demanda en el presente una *actitud de escucha* hacia ambos contendientes, más allá de los juicios precipitados e irreflexivamente unilaterales.

11.3. Fronteras del pensamiento posmetafísico. Teología, religión, posmodernidad

Un análisis completo de los debates en los que hoy se instala la filosofía dialógica no puede obviar otros dos campos de juego, a los que aludiremos brevemente: en primer lugar, el que afecta a la relación entre filosofía, teología y religión; en segundo lugar, el que concierne al hiato entre la modernidad ilustrada y los defensores de un rebasamiento del espíritu moderno hacia un *pensamiento de la diferencia*.

En cuanto *pensamiento posmetafísico*, la nueva ilustración no ha podido sustraerse a la pregunta por el sentido de la teología y la religión. De hecho, una buena parte de la más reciente producción habermasiana está orientada en esa dirección (Habermas, 1999: 2001). Con respecto a la posición de los nuevos ilustrados podríamos distinguir tres reacciones de signo teológico: una crítica teológicamente fundada, que rechaza el punto de partida posmetafísico porque, al no reconocer fundamentos trascendentes de la razón, la historia o la intersubjetividad, acabaría, según esta crítica, en un análisis reductivista de la solidaridad comunicativa (J. B. Metz, K. Füssel, P. Eicher, W. Pannenberg, o K. Bauer); una comprensión teológica de los potenciales de la oferta reilustrada, a la que se considera como una secularización de lo religioso que debería reconocer el carácter *mesiánico* de sus potenciales utópicos (autores como R. J. Siebert o H. Peukert); finalmente, un uso teológico del instrumental de la teoría de la racionalidad comunicativa, como en la teología hermenéutica (E. Schillebeeckx), en la historia de la religión (E. Arens), o en la pedagogía de la religión (N. Mette).

Situado en este contexto, reconoce Habermas en aquellas versiones que vinculan la doctrina religiosa y la teoría de la acción comunicativa una tendencia saludable hacia una *teología posmetafísica*, porque se manifiesta en ellas una inclinación a hacerse discursivas, llevando el problema de los valores y tesis religiosos al ámbito de la discusión crítica. Por el contrario, la identificación entre filosofía y teología tiene que fracasar por fuerza, piensa Habermas. En efecto, el distanciamiento reflexivo de un discurso filosó-

fico posmetafísico implica que la experiencia religiosa pueda entrar en él sólo si queda roto el poder vinculante de cualquier tradición concreta. La filosofía posmetafísica se atiene, así, a la norma de un *ateísmo metodológico* que pone a prueba los argumentos teológicos en la discusión para comprobar si se mantienen o fracasan. Ciertamente, la dinámica misma de los procesos de entendimiento nos coloca en el *movimiento de una trascendencia*: las pretensiones de validez que presuponen los actos de habla, y cuya crítica argumentativa dinamiza la renovación continua del acuerdo intersubjetivo, trascienden todo provincialismo o contextualismo fáctico; como se dijo, reclamamos para las normas morales o las convicciones acerca de lo verdadero un valor universal e incondicional, anticipando con ello el punto de vista de una comunidad ideal contrafáctica que rebasa nuestros actuales condicionamientos del aquí y el ahora. Sin embargo, dicho ideal debe ser entendido como trascendental y no como una instancia trascendente. Nuestras pretensiones de validez incondicional y nuestra vocación racional de autotrascendernos, son ejercitables sólo en el contexto de nuestras formas de vida fáctica. Por esa razón, en la comunicación estamos expuestos a un movimiento de trascendencia *desde dentro*.

Esto en cuanto a la teología, que es un discurso reflexivo. Pero ¿y la religión, como una forma de praxis? Para los reilustrados, la praxis religiosa se hace obsoleta desde la perspectiva de la evolución hacia una sociedad posconvencional: el proceso de *racionalización del mundo de la vida* ya analizado, coincide con un simultáneo proceso de desencantamiento y desmitificación. Ello no implica, sin embargo, que la convivencia entre una racionalidad desustancializada y la praxis religiosa sean incompatibles. En primer lugar, porque conceptos como moralidad o emancipación no pueden ser entendidos sin referencia a su potencial semántico, fuertemente impregnado por la tradición judeo-cristiana, lo que nos impele, como europeos, no a la eliminación de esa tradición, sino a su reapropiación y transformación filosófica (Habermas, 2001: 93 y ss.). Y en la medida en que esa transformación no ha encontrado aún un lenguaje argumentativo convincente para expresar sus experiencias e innovaciones, “la filosofía, incluso en su forma posmetafísica, no podrá ni sustituir, ni eliminar a la religión” (Habermas, 1988: 25). Pero hay una segunda razón capaz de justificar que la experiencia religiosa es compatible con las exigencias del pensamiento postmetafísico. En la medida en que el *Logos* dialógico es meramente procedimental y ha supuesto un proceso de racionalización, arrostra el peso de un déficit respecto al problema del sentido de la existencia. Ya no posee en la base una comprensión metafísica capaz de alumbrar esa demanda fundamental del ser humano. En tal medida, no está autorizado para impedir que la religión cumpla ese cometido ya no fundamentable racionalmente. Puesto que el principio discursivo deja en manos de los miembros del diálogo real la discusión de cuestiones de contenido, las creencias religiosas de los individuos o de las comunidades tendrían aún espacio en el diálogo intersubjetivo, a condición de que, como indicamos para el caso del discurso, más sistemático, de la teología, se adapten haciéndose dialógicas.

Hasta aquí los argumentos decisivos relativos a las fronteras entre filosofía y teología o religión. Dirijamos nuestra atención ahora al segundo de los escenarios de discusión que hemos mencionado: el que lleva por lema *modernidad-posmodernidad*. Gran parte de las corrientes actuales de pensamiento —el pensamiento débil italiano de Vattimo, el neopragmatismo americano de Rorty o el pensamiento francés de la diferencia (Derrida, Deleuze, Lyotard)— abogan por un rebasamiento de la modernidad, conven-

cidas de que ésta sigue vinculada a un *pensamiento de la identidad* injustificable. Curiosamente, podemos aludir a esta problemática vinculándola a la cuestión de la metafísica. Desde cierta perspectiva, el *pensamiento de la diferencia* arraiga en la crítica de Nietzsche y Heidegger al pensamiento metafísico-teológico. Nietzsche nos invita a aceptar la *muerte de Dios*, es decir, el final de esa larga tradición occidental que está empeñada en la búsqueda de un fundamento último. Frente a ello, habría que asumir la ausencia de criterios universales de razón y dar la bienvenida a un nuevo modo de existencia en la que nos situamos ante la responsabilidad de inventar valores y crearnos a nosotros mismos. Salvando las distancias, Heidegger denuncia la voluntad *ontoteológica* de la metafísica entera de Occidente. Ésta ha olvidado que el existente se encuentra inmerso en el movimiento indisponible de *aperturas del ser* y ha entendido al ser, erróneamente, como fundamento, un fundamento que se afirma, finalmente, en la referencia a un ente primero, Dios o el Absoluto. Rebasar la modernidad y, así, toda la metafísica europea, consiste en recuperar nuestra pregunta por el ser, abandonando el prurito de la fundamentación.

Desde esta perspectiva, la filosofía dialógica ha sido denunciada como un intento de restaurar el pensamiento de la identidad, pues apela a un nuevo dios o fundamento: la razón comunicativa. De hecho, la reilustración alemana ha sido tachada de teológica, en este preciso sentido, desde las corrientes mencionadas de la posmodernidad. Por pretender rebasar la historicidad y facticidad de la existencia (que implica siempre el disenso, la pluralidad de formas de vida, o una opacidad ineliminable en la comprensión intersubjetiva), encaminándola hacia un ideal absolutamente racional, la reilustración sería, de acuerdo con ello, teológica, representando la comunidad ideal apeliana, por ejemplo, una nueva versión platónica del *reino de Dios* que se recupera en la historia.

Excede el espacio del presente estudio la exploración de esta controversia (hemos intentado analizarla con detalle en Sáez Rueda, 2001: caps. 15 y 16). Baste señalar que Habermas y Apel propenden a desenmascarar en estas corrientes un impulso *místico*, en la medida en que, de forma autocontradictoria, argumentan a favor de *lo otro de la razón discursiva*. En su contra, los pensadores de la diferencia han intentado mostrar que no se instalan más allá del lenguaje discursivo. Más bien –sostienen– pretenden hacer patente que el discurso está fragmentado por una pluralidad de formas de vida que son *heterogéneas*, hasta el punto de que resulta ilusorio pensar su convivencia en términos de un acuerdo armónico. De este modo, el fenómeno de la *diferencia* no invoca un más allá místico, de acuerdo con los críticos: pertenece al tejido interno de la acción comunicativa, del *Logos*.

Los diversos rostros y escenarios del debate que acabamos de referir forman parte del trasunto actual de la filosofía y representan para nosotros retos a los que es preciso dar una respuesta. Pero afrontar tales desafíos responsablemente implica superar, una vez más, la tentación de un posicionamiento irreflexivamente unilateral. Estamos apremiados por la necesidad de *prestar escucha* a los alegatos de cada uno de los contendientes. Sólo de la comprensión de ese *pólemos* cabe esperar una solución lúcida.

Antología de textos

La persona clonada tendría sin duda como todos los demás la libertad de comportarse con respecto a sus capacidades y limitaciones y encontrar desde este punto de partida res-

puestas productivas. Pero para él estos "hechos del nacimiento" no serían ya meras circunstancias casuales, sino el resultado de una acción intencionada. Lo que para otros es un acontecimiento contingente, el clon lo puede atribuir a otra persona. La imputabilidad de la intervención intencionada en una zona de no disponibilidad constituye la diferencia relevante moral y jurídicamente. La expresión "no disponible" sólo debe significar que la intervención de otras personas, con las que desde el punto de vista normativo somos iguales, está excluida. Que las condiciones de la formación personal de la identidad no son disponibles en este sentido, es algo que pertenece evidentemente a la concepción moderna de la libertad de acción. De otra forma se pone en cuestión el reconocimiento recíproco de la misma libertad para todos. El clon sabe que él no sólo por casualidad sino por principio no puede tomar el mismo tipo de determinaciones con respecto a su productor que las que pudiera tomar éste con respecto a él. Contra esto se puede objetar que tampoco los niños engendrados por sus padres pueden engendrarlos a ellos. Pero esta asimetría se refiere esencialmente a la circunstancia de que el hijo llegue al mundo, es decir, al mero hecho de su existencia; no tiene nada que ver con la forma y modo como el hijo puede realizar esta existencia con base en un núcleo heredado de capacidades y propiedades. Yo no estoy seguro acerca de la forma como este cambio de perspectivas podría influenciar nuestra autocomprensión moral. Hasta donde puedo ver, la clonación de hombres tendría que herir aquella condición de simetría en la relación entre personas adultas, sobre la que hasta ahora descansa la idea del respeto recíproco de libertades iguales.

Dentro de la tradición griega, las mismas fuerzas que la filosofía reduce a potencias anímicas continúan manifestándose como dioses y poderes sobrehumanos. La filosofía las ha domesticado y proscrito, como demonios interiorizados, al recinto del alma. Mas si concebimos bajo este punto de vista los impulsos y emociones que enredan a los hombres en la conexión de intereses de una praxis inestable y causal, entonces cobra también un nuevo sentido la actitud de la teoría pura, que precisamente promete la purificación de estos afectos: la contemplación desinteresada significa ostensiblemente entonces emancipación. Desligar al conocimiento del interés no debía acaso purificar a la teoría de las perturbaciones de la subjetividad, sino, inversamente, someter al sujeto a una extasiadora purificación de las pasiones. El hecho de que la *katharsis* ya no se logre ahora por la vía del culto místico, sino que se establece mediante la teoría en la voluntad de los individuos, muestra el nuevo estadio de la emancipación: ha prosperado la individuación de cada uno, al extremo de que la identidad del yo aislado como una magnitud fija sólo se puede constituir mediante la identificación con las leyes abstractas del orden cósmico. En la unidad de un cosmos que descansa en sí mismo y en la identidad del ser inmutable encuentra ahora su sostén la conciencia que se ha emancipado de los poderes originarios. De este modo la teoría acreditó antaño un mundo liberado, depurado de demonios, sólo por virtud de distinciones ontológicas. Al mismo tiempo la ilusión de la teoría pura protegía de la recaída en un estadio superado. Si se hubiera contemplado la identidad del ser puro como una ilusión objetivista, no se habría podido formar la identidad del yo con esa identidad. Que el interés sea reprimido, es algo que sigue formando parte de este mismo interés. Pero, cuando así sucede, los dos momentos más efectivos de la tradición griega, la actitud teórica y la suposición ontológica fundamental de un mundo estructurado en sí, son admitidos en una conexión que ambos, empero, prohíben: en una conexión del conocimiento con el interés. Con esto retornamos a la crítica de Husserl al objetivismo de las ciencias. Sólo que el motivo se vuelve ahora contra Husserl. Si presumimos una conexión inconfesada de conocimiento e interés, no es porque las ciencias se desprendieran del concepto clásico de teoría, sino porque no se han liberado plenamente de

él. La sospecha del objetivismo viene motivada por la ilusión ontológica de la teoría pura, que las ciencias, tras la eliminación de los elementos educativos, aún comparten engañosamente con la tradición filosófica. Siguiendo a Husserl, llamamos objetivista a una actitud que refiere ingenuamente los enunciados teóricos a estados de cosas. Esta actitud considera las relaciones entre magnitudes empíricas, que son representadas por enunciados teóricos, como algo que existe en sí; y a la vez se sustrae al marco trascendental, solamente dentro del cual se constituye el sentido de semejantes enunciados. No bien se entiende que estos enunciados son relativos al sistema de referencia previamente puesto con ellos, la ilusión objetivista se desmorona y deja franco el paso a la mirada hacia un interés que guía al conocimiento. Para tres categorías de procesos de investigación se deja demostrar una conexión específica de reglas lógico-metódicas e intereses que guían al conocimiento. Ésta es la tarea de una crítica de la ciencia que escape a las trampas del positivismo. En el ejercicio de las ciencias empírico-analíticas interviene un interés técnico del conocimiento; en el ejercicio de las ciencias histórico-hermenéuticas interviene un interés práctico del conocimiento, y en el ejercicio de las ciencias orientadas hacia la crítica interviene aquel interés emancipatorio del conocimiento que ya, como vimos, subyacía inconspicuamente en la ontología tradicional. Quisiera ilustrar esta tesis con unos cuantos ejemplos paradigmáticos (Habermas, 1968b: VI).

Pero al hacer esta clase de enunciados hemos de evitar las mistificaciones. Las interacciones entre el hombre y el animal vienen mediadas por gestos no lingüísticos, y las vulneraciones que el hombre puede infligir al animal, no tocan algo así como una identidad personal, sino que atacan inmediatamente a su integridad psíquico-corporal. El animal tampoco siente reflexivamente su dolor, como sucede en el caso del hombre, el cual padece sabiendo que tiene dolor. Estas asimetrías y otras similares definen la participación de los animales en nuestras interacciones. Simultáneamente, las interacciones han de cumplir la condición de que no tratemos a los animales en la actitud objetivante de una tercera persona, de que no sólo comuniquemos sobre ellos, sino con ellos. Hemos de atribuir a los animales propiedades de actor, entre otras la capacidad de iniciar emisiones y manifestaciones y de dirigir las a nosotros. Es entonces cuando tenemos deberes que son análogos a nuestros deberes morales porque, al igual que éstos últimos, tienen su base en los presupuestos de la acción comunicativa. Y sólo son análogos en la medida en que las señaladas asimetrías que se dan en la interacción permitan aún una comparación con las relaciones de reconocimiento que se establecen entre las personas.

Si esta explicación de nuestros deberes interactivos para con los animales, articulada en términos de teoría de la intersubjetividad, no yerra del todo los fenómenos, puede también explicarse por qué los animales, a causa de la estructura asimétrica de las interacciones posibles con ellos, dependen especialmente del hombre y necesitan de especial cuidado por parte del hombre, y por qué, por otro lado, esta consideración y miramiento morales sólo pueden obtenerlos dentro del horizonte intersubjetivo de nuestro tipo de interacciones. Los hombres se encuentran ya siempre en ese horizonte y como personas no pueden abandonarlo en absoluto, mientras que los animales pertenecen a una especie distinta y a otras formas de vida y sólo quedan incluidos en nuestra forma de vida a través de la participación en nuestras interacciones. Los límites de esa nuestra responsabilidad para con los animales, análoga a la responsabilidad moral, se alcanzan en cuanto los hombres, en su papel de miembros de una especie, se enfrentan a los animales como ejemplares de otra especie. En qué situaciones nos está permitido tal cosa, es una cuestión que, ciertamente vuelve a plantear un compli-

cado problema moral. A priori no quiero excluir que determinados vegetarianos estén haciendo valer ya hoy una sensibilidad moral que, en condiciones sociales descargadas del tipo de necesidades que hoy nos resultan habituales, pudiera revelarse para todos como la intuición moralmente correcta. Entonces los animales podrían ser reconocidos en todas las situaciones como posibles participantes en la interacción; y el miramiento y consideración a que nos sentimos obligados en la interacción con los animales, se extendería también a la existencia de éstos.

La responsabilidad del hombre en relación con las plantas y en relación con el mantenimiento de especies enteras, no puede fundamentarse desde deberes de interacción y, por tanto, no puede fundamentarse moralmente. Sin embargo, aparte de razones de prudencia, puedo representarme también con Patzig buenas razones éticas, que abogan en favor de la protección de las plantas, y de las especies en general. Razones, pues, en las que paramos mientes cuando nos preguntamos en serio cómo queremos vivir en este planeta como miembros de una sociedad mundial civilizada y como miembros de la especie a que pertenecemos, y cuál queremos sea nuestro trato con otras especies. En algunos aspectos, las razones estéticas tienen incluso más peso que las éticas. Pues en la experiencia estética de la naturaleza, las cosas se retraen, por así decir, a una autonomía e intangibilidad que rehusa la aproximación; y dejan entonces tan a la vista su menoscabable integridad, que nos aparecen intangibles por mor de ellas mismas —y no sólo como ingrediente deseado de la forma de vida que sea objeto de nuestra preferencia— (Habermas, 1999a).

Ciertamente las reglas de la racionalización instrumental y estratégica de las vertiente técnica de la praxis, reglas que pueden ser objetivadas sin valoración, presupone de modo evidente decisiones sobre las metas de la praxis humana. Estas reglas no racionalizan la elección de las metas mismas, dicho con mayor precisión: contribuyen también, de manera decisiva a racionalizar las metas puesto que limitan las posibilidades de establecer fines racionalmente, indicando las posibilidades técnicas de su realización, los efectos probables y los probables efectos secundarios, pero no pueden aportar ningún criterio positivo sobre la racionalidad de las metas mismas. Que aquí existe un problema ético más allá de la “inteligente mediación de fines y medios”, en palabras de J. Dewey, es especialmente patente en aquellas situaciones, no raras, precisamente hoy, en las que importa ofrecer una resistencia racionalmente fundada, frente a las sugerencias científico-técnicas de la realizabilidad, respaldadas también, la mayor parte de las veces, por intereses económicos (Apel, 1973: 353-354).

En el caso del presupuesto necesario del principio básico de la ética comunicativa, discursivo-consensual por parte de todo argumento serio, la fundamentación filosófica última del principio de la ética. Reside en la no cuestionabilidad (reflexiva) del argumentar seriamente y, por tanto, también del principio ético-normativo del discurso, es decir, en cierta medida, del autocercioramiento reflexivo de la razón. La circunstancia de que el principio normativo, necesariamente presupuesto en toda argumentación, no pueda ser demostrado lógicamente sin caer en un círculo lógico (y en esta medida en una *petitio principii*) adquiere en este caso un significado totalmente nuevo e insólito. [...] Dicho brevemente, lo decisivo en este caso no es la conocida imposibilidad de demostración última no circular, sino la circunstancia de que el principio en cuestión no puede ser discutido sin autocontradicción pragmática de quien argumenta en tanto tal (es decir, sin consistencia entre el acto de aseveración y la proposición aseverada,

como por ejemplo en las frases: "Yo asevero que no existo" o "Asevero que no pretendo decir la verdad" o "Asevero como verdadero (es decir como intersubjetivamente válido), que básicamente, no puede esperarse un consenso sobre lo que yo asevero". O (justamente) yo asevero como verdadero que no estoy obligado a reconocer básicamente a todos los miembros posibles de la ilimitada comunidad de argumentación como iguales (Apel, 1986: 204-205).

Bibliografía recomendada

- Apel, K.-O. (1973): *La Transformación de la Filosofía*. Madrid: Taurus, 1985, 2 vols. [Artículos entre 1955 y 1972.]
- (1976): "El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje", *Estudios Filosóficos*, 102, vol. XXXVI (1987), 251-300.
- (1977): "¿Es la muerte una condición de posibilidad del significado (¿existencialismo, platonismo o pragmática trascendental del lenguaje?)", *Estudios Filosóficos*, 117 (1992), 199-214.
- (1979): "Transzendente Simiotik und die Paradigmen der *prima philosophia*", en E. v. Bülow/P. Schmitter (eds.), *Integrale Linguistik*, Amsterdam, 101-138.
- (1986): *Estudios Éticos*. Barcelona: Alfa Iberia. [Contiene artículos producidos en los años 1982-1984.]
- (1987): "El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad", *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n.º 29 (1989), 63-95.
- (1988): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Contiene artículos sobre ética publicados en el período 1975-1988.]
- (1989): "Constitución de sentido y justificación de validez. Heidegger y el problema de la filosofía trascendental", en Navarro Cordón, M./Rodríguez, R. (comps.), *Heidegger o el final de la filosofía*. Madrid: Ed. Complutense, 1993.
- (1991): *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona: Paidós. [Contiene las traducciones de dos fundamentales trabajos, publicados, respectivamente, en 1987 y 1990.]
- (1992): "Diskursethik vor der Problematik von Recht und Politik: Können die Rationalitätsdifferenzen zwischen Moralität, Recht und Politik selbst noch durch die Diskursethik normativ-rational gerechtfertigt werden?", en K.-O. Apel y M. Kettner (eds.), *Zur Anwendung der Diskursethik in Politik, Recht und Wissenschaft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 29-62.
- (1994a): *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Editorial Almagesto. [Incluye importantes artículos sobre filosofía del lenguaje, publicados en 1986 y 1987.]
- (1994b): "Apriori de la facticidad y apriori de la idealización. Opacidad y transparencia", entrevista con Luis Sáez Rueda, en Blanco Fernández, D./Pérez Tapias, J.A./Sáez Rueda, L. (eds.), *Discurso y Realidad. En diálogo con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta, 251-270.
- (1998): *Auseinandersetzung in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp. [Reúne artículos publicados desde 1976.]
- Gadamer, H.-G. (1951): *Verdad y método I*. Salamanca: Sígueme, 1977.
- (1986): *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, 1992.
- Habermas, J. (1968a): *Conocimiento e interés*. Madrid: Taurus, 1982.
- (1968b): *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos, 1984.
- (1976): *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus, 1981.

- (1981): *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987 (2 vols.).
- (1982): *La lógica de las ciencias sociales*. Madrid: Tecnos, 1988.
- (1983): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1985.
- (1984): *Teoría y acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1989.
- (1986): *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, 1989.
- (1988): *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus, 1990.
- (1991a): *Aclaraciones sobre la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- (1991b): *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel, 2001.
- (1991c): *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Paidós. [Trabajos entre 1984 y 1987.]
- (1992): *Facticidad y validez*. Madrid: Trotta, 1998.
- (1996): *La inclusión del otro*. Barcelona: Paidós, 1999.
- (1999): *Fragmentos filosófico-teológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica*. Madrid: Trotta.
- (2000): *La constelación posnacional: ensayos políticos*. Barcelona: Paidós.
- (2001): *Israel o Atenas. Escritos sobre religión, teología y racionalidad*. Madrid: Trotta.
- Habermas, J. y Rawls, J. (2000): *Debate sobre el liberalismo político*. Barcelona: Paidós.
- Taylor, Ch. (1992): "The Politics of Recognition", en Gutmann, A. (ed.), *Multiculturalism and 'The Politics of Recognition'*. Princeton: Univ. Press.

a) Sobre Apel

- Blanco Fernández, D.; Pérez Tapias, J. A. y Sáez Rueda, L. (eds.) (1995): *Discurso y realidad. En diálogo con K.-O. Apel*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A. (1985): *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria. Ética y política en K.-O. Apel*. Salamanca: Sígueme.
- (1989): "La ética discursiva", en V. Camps (ed.), *Historia de la ética*. Barcelona: Crítica, vol. III, 533-576.
- Cortina, A. y Conill, J. (coords.) (1999): *Una ética del discurso o dialógica, Anthropos*, n.º 183 [número monográfico sobre la ética en el pensamiento de K.-O. Apel]
- Kuhlmann, W. y Böhler, D. (eds.) (1982): *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.-O. Apel*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Sáez Rueda, L. (1995): *La reelustración filosófica de K.-O. Apel*. Granada: Universidad de Granada.
- (2001): *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.

b) Sobre Habermas

- Guiddens, A. y otros (1991): *Habermas y la postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Mardones, J.-L. (1985): *Razón comunicativa y teoría crítica*. Bilbao: Universidad del País Vasco.
- McCarthy, Th. (1987): *La teoría crítica de J. Habermas*. Madrid: Tecnos.
- (1992), *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- Sáez Rueda, L. (2001): *Movimientos filosóficos actuales*. Madrid: Trotta.