

## FUNDAMENTACION ULTIMA Y FACTICIDAD (Un intento de argumentar «con Apel contra Apel»)

RESUMEN: Dirige el presente trabajo la intención de confrontar el actual proyecto apelliano de una fundamentación última filosófica con sus límites internos, mediante el análisis de la *teoría de la racionalidad* que lo sustenta. Se interpreta la meta de dicho proyecto como la de aprehender autorreflexivamente un ámbito de «*facticidad racional*», que está estructurado en las dimensiones polares «*normativa*» y «*hermenéutica*», interpretación que conduce a negar, contra Apel, tanto la posibilidad de una fundamentación definitiva, como una concepción dialéctica de la relación entre los polos mencionados, relación que el autor propone, finalmente, entender en términos de *tensión irreductible*.

La *pragmática trascendental* de K.-O. Apel, comprometida en la empresa de una revitalización de la tradición ilustrada del pensamiento, propone desde hace más de dos décadas, una transformación semiótica de la filosofía trascendental kantiana sobre el telón de fondo de un proyecto de *fundamentación última filosófica*. Este proyecto aspira a una clarificación reflexiva de presupuestos incuestionables del pensamiento válido, y culmina, no sólo en el despejamiento de un ámbito *normativo* de la razón que queda a salvo de la contingencia y mutabilidad de la historia, sino en el reconocimiento simultáneo de la «*facticidad*» histórica a la que está sometido inevitablemente el ejercicio de la razón misma. Por eso, una *hermenéutica filosófica* sustentada en el trascendentalismo no le parece a Apel una *contradicción en los términos*.

Gran parte de la discusión alemana en torno a las propuestas de Apel ha sido propagada por el reto contenido en esta trama última de su pensamiento que acabamos de mencionar, a saber, el de hacer justicia simultáneamente, en el análisis de la «*racionalidad*», a conceptos polares como lo universal y lo particular, lo necesario y lo contingente, la permanencia y la temporalidad, la génesis pre-racional del sentido y el uso de parámetros racionales de lo válido y lo correcto universalmente.

El presente artículo pretende: a) mostrar algunos límites de la solución apelliana al respecto, b) caracterizarlos como *límites con implicaciones hermenéuticas*, y c) interpretarlos como *confirmación del programa filosófico* que H. Schnädelbach presenta a modo de horizonte de la teoría de la racionalidad: el de hacer pensable la copertenencia entre la «*racional-*

lidad de la historia», por un lado, y la «historicidad de la razón», por otro. En la medida en que estos resultados conservan la irreductibilidad de la polaridad mencionada y están impelidos por categorizaciones fundamentales de la pragmática trascendental, sin desacreditarla en su totalidad, son presentados «con Apel»; en la medida en que niegan la «ultimidad» del proyecto de fundamentación, proponiendo un concepto «abierto» de lo racional, y sugieren la participación de la historicidad en el seno mismo de lo trascendental, instando, al mismo tiempo, al reconocimiento de la opacidad ineliminable que frena las pretensiones de una autorreflexión total, sólo podrían constar «contra Apel». En todo caso, este intento de argumentar «con Apel contra Apel» no aporta todavía *con exhaustividad* una solución alternativa a la apeliana, sino sólo indica sus trazos programáticos.

Presentamos, en primer lugar y de forma sucinta, las razones apelianas, incluyendo nuestra interpretación de su sentido global (epígrafes I y II); en segundo lugar, estudiaremos sus posibles límites (epígrafe III); finalmente, estableceremos las conclusiones hasta aquí sólo anunciadas (epígrafe IV).

# I. FACTICIDAD HISTÓRICA Y «POSICIÓN EXCÉNTRICA»

En un escenario filosófico fuertemente impregnado por la desconfianza en las expectativas propias de una Filosofía Primera (siempre encauzada por la pretensión de ciencia universal y fundamental), el proyecto apeliano de fundamentación última del saber debería comenzar manifestando las razones que sustentan su *necesidad* misma. A tenor del diagnóstico de Apel, impele a ello, al menos, la exacerbación de la racionalidad científica en *cientificismo* y de la hermenéutica en *crítica total a la razón*.

El científicismo surge de una ambiciosa aplicación de los conceptos de «objetividad» y «universalidad» de las ciencias naturales y exactas (basados en los ideales criteriológicos de la constatación empírica de hechos o de las conclusiones lógico-formales) a otros ámbitos del saber<sup>1</sup>. El influjo de este monopolio se hace notar con evidencia en el marco de la ética, allí donde lemas como el del «politeísmo valorativo» de M. Weber, o concepciones como la metaética analítica y la teoría de los juegos, niegan la posibilidad de una *ratio ética* capaz de justificaciones universalmente válidas de lo correcto, asociando los juicios de valor con la irracionalidad

<sup>1</sup> V. APEL, K.-O., «¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?», in APEL, K.-O., 1985a, II.



de las decisiones subjetivas. A semejante monopolio de la filosofía científica Apel opone el sentimiento de frustración que se experimenta a la vista de la urgente necesidad con la que se impone la reanimación de la *ratio* así desestimada, pues las mismas consecuencias tecnológicas de la ciencia, que amenazan a la humanidad en su totalidad, reclaman una ética universal y vinculante, quizás como compensación responsable de la ventaja que aún guarda el *homo faber* al *homo sapiens*<sup>2</sup>.

Pero el pensamiento científico exige también sus credenciales en el ámbito de las ciencias humanas cuando sugiere la mera descripción de las acciones como método, o la explicación de los fenómenos históricos o sociales mediante su subsunción en leyes. Y es que la racionalidad científica y técnica está determinada, a juicio de Apel, por una precomprensión objetivista que domina la mayor parte de la filosofía de nuestro siglo y de la cual serían deudores los rasgos anteriores; la suele caracterizar con el término de *Ciencia Unificada*: un paradigma conceptual que, teniendo por fe la posibilidad de una objetivación del mundo, no implica sólo a los filósofos positivistas de la vieja escuela, sino a todos los esfuerzos filosóficos de nuevo cuño que obvian la dimensión *hermenéutica* del saber<sup>3</sup>.

Conducida la crítica del cientificismo a este diagnóstico radical, surge la posibilidad de oponerle, no ya sólo el sentimiento de frustración, sino razones de índole filosófica; la meditación apeliana acerca de la parcialidad e insuficiencia del cientificismo se origina en el descubrimiento de lo que éste oculta: «la diversidad y profundidad de la *comprensión del ser no objetiva*, pero ya presupuesta en la constitución de los objetos»<sup>4</sup>. A lo largo de toda su obra viene señalando Apel, haciendo uso del concepto de «constitución del sentido», la dependencia que mantiene todo conocimiento con pretensiones objetivas (en el sentido de la representación adecuada de estados de cosas) respecto a la «apertura» de un mundo de sentido que, gestado en la facticidad histórica, determina precomprensiones interpretativas de los hechos y las acciones, lo que debe ser considerado como adhesión (parcial, como veremos) al discurso heideggeriano acerca de la *facticidad* temporal del *Da-sein*. No sólo el primer volumen de *La Transformación de la Filosofía*, sino el prólogo a su más tardía recopilación de artículos, *Diskurs und Verantwortung*, así como algunos

<sup>2</sup> Cf. APEL, 1988. Para todo este tema V., por ejemplo, APEL, 1985a, II, pp. 342 ss. y 1986.

<sup>3</sup> Cfr. APEL, 1975, pp. 24 ss.

<sup>4</sup> APEL, 1985a, I, p. 248.

trabajos más recientes (como APEL, 1989), testimonian que esta vinculación no es accidental, sino consubstancial a su pensamiento.

La idea de «facticidad» se revela en *El Ser y el Tiempo* como el contraconcepto de la libertad absoluta que se supone en la filosofía de la reflexión de origen cartesiano: merced a la temporalidad de la existencia, una entrega, ya siempre efectuada, a posibilidades de comprensión, fija el horizonte de aparición del mundo entitativo, antecediendo a la relación epistemológica sujeto-objeto. Y esta afirmación de la historicidad de toda experiencia, en la que el ser de lo real es despejado «como algo» y en un cierto sentido, podría valer para Apel como desenmascaramiento cabal de las ambiciones objetivistas de la razón occidental, si Heidegger no hubiera sobrepasado lo que habría sido una justa confrontación de la razón ante sus límites hermenéuticos, hacia el descrédito de la razón en su totalidad, al interpretar todo posible contenido y toda posible aspiración a ella vinculables como un producto de los avatares a-rationales de la *historia del ser*, y al identificar su pesquisa de fundamentos con la voluntad técnica de dominio de lo existente<sup>5</sup>.

Apel ha signado bajo la expresión «*crítica total a la razón*» el desafío contenido en esta crítica desmesurada de la hermenéutica, ha reconocido sus huellas en corrientes contemporáneas como la «post-modernidad» francesa y el neopragmatismo americano de R. Rorty, y la ha estimado auto-contradictoria: sólo un concepto menguado del *logos* de la filosofía (su restricción al paradigma «representativo») que, en verdad, ha ocasionado la Ilustración a su pesar, sucumbe justamente a esta crítica; no así el *logos* integral, pues éste ha de presuponerse a la base misma de la crítica, que deviene, así, autorreferencial e incongruente. El sentido de semejante *logos* es *pragmático* y *trascendental*. Pragmático porque su carácter originario no puede ser entendido de modo designativo, como si refiriese a una sustancia o a la relación con un ser objetivo y sobrehumano, sea Dios o la Historia; tampoco puede asociarse con la mera posesión de una dotación categorial determinada, sino que viene caracterizado prioritariamente por una *disposición*: ésta se vislumbra, no en una estructura que pauta el pensamiento, sino en el *acto* mismo de pensar, a saber, como *pretensión de validez universal*. Es trascendental en cuanto dicho carácter se revela irrebasable (*Nichthintergebar*): todo pensamiento, todo discurso y toda crítica sería se ejercen con esta pretensión, si es que no han de ser tomadas como juego retórico, ocurrencia arbitraria o broma. Los

<sup>5</sup> V. APEL, 1987 y, por ejemplo, HEIDEGGER, M., 1969, pp. 71-73 y 78 ss. (pp. 142-144 y 150 ss. en la trad. cast.).



presupuestos reconocidos en el ejercicio del pensamiento, que explicitan el sentido mismo de las pretensiones de validez, despliegan el concepto apeliano del *logos*.

Que el mismo Heidegger exija validez universal para sus propias afirmaciones es un indicio de que esta pretensión del pensamiento está vinculada a la competencia racional que permite expresar conceptualmente la «facticidad», la «historicidad», etc., precisamente aquello cuya efectividad amenaza con disolver la especificidad de lo conceptual. Así, pues, se hace necesario, hablando con Apel, restringir nuestra comprensión de la indudable posición fáctica y temporal del hombre para que quede abierto el espacio destinado a hacer comprensible también lo que parece oponérsele a dicha facticidad como una fuerza de signo contrario: la «posición excéntrica»<sup>6</sup> del hombre, es decir, su aspiración irreductible a la validez universal cuando indaga y reconstruye el sentido de cuanto con él se relaciona (sea del mundo objetivo, del lenguaje o, incluso, de su misma facticidad).

Proponemos entender la filosofía apeliana en su totalidad como un intento de comprensión filosófica de la mencionada polaridad<sup>7</sup>. El hecho de que constituya, al mismo tiempo, un proyecto de fundamentación última está asociado a su convicción de que el *logos* implicado en ese *factum* de la vocación humana de universalidad es accesible sin opacidad a la reflexión filosófica. Preguntamos ahora, por el alcance de la reflexión que tematiza ese *logos*.

## II. RACIONALIDAD DIALÓGICA Y REFLEXIÓN

### PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL:

#### FACTICIDAD RACIONAL

La idiosincrasia pragmática del *logos* autoriza a verter este término a través del de «racionalidad» (*Vernünftigkeit*), que nos obliga a pensar la razón (*Vernunft*) como ejercicio y nos aparta, por lo demás, de posibles interpretaciones objetivistas o sustancialistas, a las que este último concepto está expuesto en mayor grado. Pues bien, Apel tematiza la racionalidad como *dialógica* y la especifica por medio de los conceptos de *racionalidad comunicativa* y *racionalidad discursiva*<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> V. APEL, 1985a, II, pp. 374 ss.

<sup>7</sup> El artículo apeliano «Reflexión y praxis material» y la «Introducción», ambos en APEL, 1985a, II, así como los lugares ya mencionados en los que el autor aborda la hermenéutica heideggeriana, recogen esta pretensión básica.

<sup>8</sup> V. «El problema de una teoría de los tipos de racionalidad», en APEL, 1986.

El diálogo socrático, con respecto al cual Apel pretende llevar a cabo una reconstrucción crítica, es el medio en el que las pretensiones de validez cobran sentido y reciben asiento. Es en él donde se justifican autónoma y racionalmente los criterios de la validez, pues allí la argumentación «a favor y en contra» se instituye en único principio del discernimiento de lo verdadero y lo justo, excluyendo otras instancias externas de autoridad.

Pero el diálogo es, en primer lugar, un *factum* histórico y está afectado por los estigmas de la finitud. Siendo la racionalidad inherentemente lingüística, el reconocimiento de este estigma conforma el primer aspecto del concepto «hermenéutico-trascendental» del lenguaje que sustenta el pensamiento de Apel<sup>9</sup>. Este concepto del lenguaje pretende poner de manifiesto que la pura *designación* (relación del discurso con el mundo) no explica el *logos* lingüístico: la función referencial no puede ser entendida como una relación *inmediata* entre signos y objetos o hechos reales, sino que presupone, para realizarse, una *mediación denotativa*. Esta última ha de dar cuenta de la interpretación humana del mundo, efectuada siempre desde la facticidad. El significado de los términos posee, pues, un aspecto referencial y un aspecto situacional, y sólo a través de este último logra el primero significatividad para nosotros. La dimensión capaz de ocasionar un efecto interpretativo tal es la del *uso* del lenguaje por parte de los hablantes. Como sea que esta dimensión pragmática no puede ser concebida sólo como actualización de una estructura formal y abstracta —so pena de condenar al absurdo a la creatividad del lenguaje natural y la apertura humana a la tradición— se hace preciso dilatarla como dimensión, al mismo tiempo, hermenéutica, de la interpretación histórica del *sentido*. Finalmente, la dimensión pragmático-hermenéutica del lenguaje se revela *comunicativa*, habida cuenta de la imposibilidad de un «lenguaje privado» (Wittgenstein): la interpretación del sentido de las palabras se gesta, pues, de modo intersubjetivo. Si esto es así, sólo la presuposición de un *acuerdo*, renovable históricamente, explica la relativa unicidad de la imagen del mundo que constituye a una comunidad de hablantes. Añadiendo que el lenguaje natural, en el que se efectúa este acuerdo, es irrebasable (siempre permanece como último metalenguaje), accedemos a la primera conclusión apeliana relevante en nuestro contexto: todo uso del lenguaje es interpretativo (está afectado hermenéuticamente) y la racionalidad es inherentemente *racionalidad comunicativa*, precisando que la

<sup>9</sup> Cfr., para todo este tema, «El concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje», en APEL, 1985a, II.



comunicación no se reduce a la transmisión objetiva de informaciones «(...) 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»<sup>10</sup>.

Con esto hemos dado cuenta, al mismo tiempo, de cómo tiene lugar la «constitución del sentido» desde la facticidad histórica y a través del lenguaje. Ahora bien, ¿qué efecto es atribuible, frente al anterior, a lo que llamamos «posición excéntrica»? La respuesta hemos de rastrearla a través del concepto apeliano de «justificación de la validez», la cual se encuentra, en términos apelianos, en una relación de «mediación» (volveremos sobre ello) con la constitución del sentido<sup>11</sup>: el acuerdo lingüístico no es sólo un fenómeno de la facticidad hermenéutica, debido al cual el conocimiento, y la comprensión de nuestro pasado, son precedidos por una pre-comprensión, sino, simultáneamente, un acuerdo aspirado, una idea regulativa invocada en las pretensiones de validez del habla y del pensamiento, y perseguida racionalmente mediante la justificación progresiva de dichas pretensiones. He aquí la segunda conclusión apeliana a retener en el presente estudio. La teoría de los actos de habla, que nuestro autor comparte parcialmente con Habermas, fundamenta esta afirmación. En el presente contexto sólo podemos ofrecer una breve referencia<sup>12</sup>:

La comunicación lingüística, en cuanto pragmática, ha de ser entendida como un intercambio de actos de habla, y las reglas pragmáticas que rigen su producción y comprensión como pertenecientes al sentido de la racionalidad comunicativa. La existencia de un acuerdo comunicativo en el marco del mundo de la vida presupone la aceptación recíproca entre los hablantes de sus respectivas pretensiones de validez. Estas forman parte de la dimensión «*performativa*» de un *acto de habla* (una dimensión tácita en toda afirmación y reconstruible mediante la fórmula «con esto que digo pretendo validez universal para el contenido de mi afirmación 'p'») y están referidas a un contenido proposicional («p»), que aparece explícitamente en el mismo acto de habla. Cuando estas pretensiones son cuestionadas, la continuación de la comunicación exige que el hablante aporte una *justificación* reparadora: se pasa entonces al *discurso argumentativo*, práctico en el caso de pretensiones de corrección moral, teórico en el de pretensiones de verdad. Consiguientemente, la racionalidad comunicativa está llamada, por su propio sentido, a ser prolongada en el diálogo fun-

<sup>10</sup> APEL, *Ibid.*, p. 321.

<sup>11</sup> V. APEL, 1989.

<sup>12</sup> V. HABERMAS, J., «Teorías de la Verdad» y «¿Qué significa pragmática universal?», ambos en HABERMAS, J., 1984; APEL, 1987c.

damentador, con lo cual el filósofo tiene ante sí la tarea de explicitar la lógica del discurso, la *racionalidad discursiva*. La primera de las tesis al respecto, compartidas por Habermas y Apel, consiste en identificar el concepto de «resolución discursiva de pretensiones de validez» con el de «aceptación intersubjetiva», pues sólo mediante esta última se restablece el acuerdo comunicativo interrumpido. La segunda reza que la resolución definitiva de pretensiones sólo es pensable como el producto de un acuerdo establecido bajo condiciones ideales en las que podría estar garantizado el éxito de los «mejores argumentos», y que tales condiciones deberían excluir todas las posibles distorsiones de la comunicación, lo que coincide con la suposición de una simetría completa para todos los participantes posibles en cuanto a la distribución de posibilidades de producción de actos de habla. Se trata, en el caso habermasiano, de una «*situación ideal de habla*», y de una «*comunidad ideal de comunicación*», en el apeliano. En ambos, de una presuposición del discurso, es decir, de una *anticipación* contra-fáctica que posee el carácter de una condición de posibilidad del sentido del argumentar.

Dejando a un lado las distancias de Apel con su colega alemán, reacio a un trascendentalismo en sentido fuerte, recordaremos que en la filosofía apeliana el mencionado presupuesto es concebido como una condición de posibilidad *a priori* del conocimiento y del pensamiento válido, que actúa de *idea regulativa* de la interpretación lingüística y de la aproximación a la verdad, mediante la justificación de pretensiones de validez. Entre los presupuestos del discurso cuentan, además del anterior, los de una comunidad real de comunicación, la existencia del propio sujeto, la de los demás y la del mundo real, así como las reglas de la lógica y el deber moral de colaborar en la disminución de la distancia entre la comunidad real y la ideal.

Los presupuestos del discurso son, para Apel, los de la racionalidad, porque el discurso argumentativo —como reitera a lo largo de toda su obra— se revela como un *factum* irrebasable del ser-racional, en cuanto sólo se le puede «rebasar» (aportando, por ejemplo, una explicación empírica o metafísica de su realización o génesis) en la medida en que se lo presupone<sup>13</sup>, y porque tales presupuestos tematizan las condiciones de inteligibilidad del discurso. Precisamente, éstos son los trazos que permiten entender la transformación apeliana del trascendentalismo kantiano como *pragmática trascendental*. Esta parte de un nuevo *factum*, el discurso, y pregunta por sus condiciones de posibilidad (presupuestos).

<sup>13</sup> Cfr. APEL, 1979, p. 29.



Tras lo dicho, podemos sintetizar los resultados de la concepción hermenéutico-trascendental del lenguaje apeliana y su teoría de los actos de habla a una nueva luz. La conclusión filosófica de que en el discurso está presupuesta una comunidad real revaloriza, a nivel reflexivo, la historicidad del diálogo. Que, junto a ello, esté también presupuesta una comunidad ideal, implica que la racionalidad no sólo posee esa dimensión hermenéutica, sino, a la vez, una dimensión *normativa*, o, de otro modo, que el uso del lenguaje presupone siempre la puesta en práctica de interpretaciones fácticas, herencias del pasado, pero, simultáneamente, también una «norma» ideal para el juicio crítico y para la ejecución de la vocación de validez universal (a-temporal).

Ahora bien, ¿en qué radica la «aprioridad» de tales presupuestos, es decir, qué sustituye a la «deducción trascendental» kantiana en la versión pragmático-trascendental? Las siguientes palabras de Apel permitirán vislumbrar una respuesta: «(...) *Cuando argumentamos en serio ... hemos entrado ya siempre en el ámbito del discurso y, por tanto, hemos aceptado las normas de la razón argumentativa.* Semejante formulación suministra una aguda refutación de la conocida tesis según la cual tenemos que *optar* también por la razón, pudiendo en principio elegir igualmente la irracionalidad»<sup>14</sup>. Que un presupuesto sea un elemento apriorístico significa, pues, que es objeto de un reconocimiento autorreflexivo y necesario.

Como el mismo Apel admite, el sentido de tal «necesidad» evoca la forma en la que Heidegger entiende la facticidad existencial, a saber, como una entrega «ya siempre» («*immer schon*») efectuada, y «en cada caso ya» («*je schon*»), a la responsabilidad de la existencia y a las posibilidades en la comprensión<sup>15</sup>. Partiendo de esta analogía, proponemos interpretar el sentido de la fundamentación filosófica apeliana, y su concepto de racionalidad, rescatando la categoría heideggeriana de *Geworfenheit* («estado de arrojamiento») a otro nivel: estamos «arrojados» a la razón, a la comunicación, al discurso, pues al acto de ser-racional pertenece intrínsecamente una adhesión, no susceptible de ser decidida, con respecto a sus condiciones de sentido<sup>16</sup>. Naturalmente, esta nueva *facticidad racional* contradice en muchos aspectos a la pensada por Heidegger, pues, si bien incluye, por un lado, el reconocimiento de la pertenencia a un diálogo real, y, por tanto, de la finitud temporal de la existencia, contiene también una entrega a ideales normativos y una aspiración *legítima*

<sup>14</sup> APEL, 1985b, pp. 244-245.

<sup>15</sup> Cfr. APEL, 1985a, II, pp. 398 ss. y nota 94.

<sup>16</sup> También O. Marquard ha sugerido algo semejante en OELMÜLLER, 1978, p. 193.

(constitutiva de la posición «excéntrica») a una validez universal que ya no estuviese sujeta a la indisponibilidad ontológica de la historia del ser.

Si se admite como correcta nuestra reconstrucción hasta ahora realizada del pensamiento apeliano, se nos concederá que el reto que éste oculta consiste, precisamente, en pensar la simultaneidad de ambos sentidos de la facticidad en la que se encuentra la racionalidad, el de la pertenencia a la historia del sentido, por un lado, y el de su irrenunciable condición normativa. Emplearemos, en lo que sigue, los términos de «facticidad hermenéutica» y «facticidad normativa» para referirnos, respectivamente, a estos dos sentidos de la «facticidad racional».

### III. DISCUSIÓN CRÍTICA

En la discusión crítica que aportamos a continuación, haciendo uso de parte de la polémica alemana actual en torno a la filosofía apeliana, se mantiene intacta, «con Apel», la tesis que hace confluír dos facticidades polares en el sentido del ser-racional. Se cuestiona, sin embargo, y «contra Apel», la forma concreta en la que la pragmática trascendental resuelve dicha simultaneidad.

#### 1. *Afección hermenéutica en la reflexión pragmático-trascendental*

La primera tesis que intentaremos hacer plausible afirma que, admitiendo el carácter inexorable de una facticidad racional, la tematización filosófica de ésta es, sin embargo, falible, porque está afectada por la facticidad hermenéutica que el mismo Apel asocia a su concepto del lenguaje. Investigamos ahora el alcance del método apeliano de fundamentación última, que nuestro autor ha debido precisar, sobre todo, frente a las objeciones planteadas por el racionalismo crítico de Hans Albert.

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 presentándolo como autoevidente<sup>17</sup>.

<sup>17</sup> V. ALBERT, H., 1968, §§ 1-5.



Apel ha diferenciado el método *deductivo* de fundamentación, que distingue entre premisas y conclusiones, del 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. La demostración lógico-formal «si A, entonces B» permite exclusivamente la transferencia de la verdad de premisas a conclusiones, o, en sentido inverso, la retrotransferencia del valor negativo de la verdad, abandonando la verdad misma de los contenidos transmitidos a la vulnerabilidad de las creencias humanas. El segundo, en cambio, se rige por la incongruencia interna del acto argumentativo que niega la evidencia del elemento a fundamentar. La expresión, por ejemplo, (p): «asevero con esto que no tengo ninguna pretensión de validez universal» (que constituye un contenido proposicional) contradice lo que se ha reconocido mediante la componente performativa, tácita, del acto de habla en la que se inserta, y que podríamos reconstruir del modo siguiente: «pretendo validez universal para mi afirmación 'p'». Esta prueba muestra la irrebasabilidad de las pretensiones de validez. Pero lo mismo ocurre respecto a cualquier presupuesto del discurso de los mencionados. Para el caso de la comunidad ideal de comunicación, que levanta las mayores sospechas, el método apeliano nos remite, aproximadamente, a la formulación siguiente de la dimensión performativa: «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».

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, y W. Kuhlmann —uno de sus discípulos más destacados— aclaran esta especificidad del proceder pragmático-trascendental 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. Así, pues, mientras en la teórica el filósofo adopta el rol del observador, para el cual existe sólo lo que está ante él y vale como objeto independiente y «representable», en la estricta se 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 acto* de su validez incondicionada. Pues bien, la percepción de que la presuposición de un cierto elemento no puede ser negada sin contradicción performativa y el reconocimiento consiguiente de que dicho elemento es trascendental, exige esta autorreflexión actual del que argumenta<sup>18</sup>.

Quisiéramos poner en duda, a continuación, la infalibilidad del método apeliano descrito, tratanto de responder negativamente a la siguiente cuestión: aun aceptando, contra la exacerbación objetivista, que la reflexión estricta proporciona algo así como un procedimiento para el «recuerdo» de compromisos irrenunciables de lo racional, al canalizar una autoconciencia reflexiva de éstos, ¿perdería su sentido la sospecha de que el autocercioramiento reflexivo de aquello que «ya siempre» hemos reconocido no es del todo transparente, que tropieza con una opacidad difícilmente penetrable?

A. Berlich ha mostrado convincentemente que el criterio de la no-autocontradicción performativa merece justificadamente el valor de una *constatación* del hecho de que un determinado elemento cuenta entre los presupuestos de la racionalidad, pero que no resuelve el problema de por qué ese elemento precisamente, y no otro, ha sido seleccionado por la reflexión como trascendental. La prueba pragmático-trascendental presupone, como ya efectuada, la labor de *identificación* de aquello que aceptamos performativamente, y sólo con posterioridad a esta operación, permite concluir que su negación *in actu* es autocontradictoria<sup>19</sup>.

La arbitrariedad a la que parece estar condenada la fundamentación filosófica en virtud de esta crítica se ve cercenada si consideramos ahora el argumento siguiente de Kuhlmann: todo hablante posee un saber preteórico e intuitivo acerca del sentido de sus actos de habla, que le permite comprenderse en la situación del argumentar. Si no fuese así, si no pudiese contar, al menos inexpressamente, con un saber acerca de las condiciones del argumentar con sentido, el acto de habla no podría entenderse como algo por lo cual él pudo haberse decidido y tampoco podría percatarse de que puede cometer errores (es decir, desviarse con respecto a una

<sup>18</sup> Cfr. APEL, 1991, pp. 129-137 y KUHLMANN, W., 1985, § 2.4. Por lo demás, este argumento puede ser utilizado para desenmascarar al naturalismo del racionalismo crítico, que propone entender las «condiciones de posibilidad» del conocimiento como condiciones reales del mundo «objetivo», siendo abarcables, en su totalidad, por el conocimiento empírico. V. ALBERT, 1982, pp. 37-57. Las reglas de la razón no pueden, diríamos con Apel, ser «presentadas» a una conciencia escindida (paradigma sujeto-objeto) y «puestas a disposición» de una objetivación. No todo puede ser ya considerado «(...) como objeto intramundano del yo-conciencia». APEL, 1987c, p. 71.

<sup>19</sup> V. BERLICH, A., 1982.



norma); las presuposiciones ya no podrían ser reconocidas como aquellas que son *realizadas intencionalmente* por el que actúa, sino como dadas en un proceso ciego y determinista de la naturaleza. Y es ese saber tácito el que comparece a la autorreflexión, cuando, *in actu*, un sujeto capta que incurre en autocontradicciones performativas<sup>20</sup>.

Pero si esto es así, la pragmática trascendental ha de solventar, todavía, el problema que surge cuando nos preguntamos por la fiabilidad del paso del saber preteórico a saber explícito. Precisamente en esa tarea de *reconstrucción* de un *know how* (la competencia de un hablante que posee una conciencia intuitiva de reglas) a un *know that* (saber consciente acerca de tales reglas), cifra Habermas los objetivos de su pragmática universal. En esta investigación reconstructiva el filósofo ha de utilizar teorías acerca de la estructura profunda del habla y, por tanto, ha de introducir elementos hipotéticos, lo cual introduce el falibilismo en la fundamentación.

Apel niega que en la reflexión estricta intervengan elementos teóricos y considera a los resultados de ésta como prioritarios respecto a teorías específicas de su bagaje filosófico<sup>21</sup>. Ahora bien, ¿no ha empleado la pragmática trascendental teorías en la justificación misma de los presupuestos, en particular, como hemos visto anteriormente, un concepto hermenéutico-trascendental del lenguaje y una concepción de los actos de habla, así como de la lógica del discurso? Afirmar que tales especulaciones son no sólo especulaciones razonables, sino confirmación de evidencias autorreflexivas, contradice, a nuestro juicio, el carácter interpretativo y, por tanto, precario y falible, de todo uso del lenguaje, lo cual fue admitido por el mismo Apel en su alusión a la dimensión hermenéutica de éste; pues al elaborar las teorías mencionadas, Apel utiliza un lenguaje y, por tanto, interpreta.

Finalmente ha reconocido nuestro autor la posibilidad de revisiones reflexivas del saber último, si bien considerándolas como «autocorrecciones», pues ellas mismas han de presuponer, 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<sup>22</sup>.

Ciertamente, es difícil escapar a la fascinación de esta puntualización

<sup>20</sup> Cfr. KUHLMANN, W., 1985, pp. 76 ss.

<sup>21</sup> Cfr. APEL, 1988, p. 85.

<sup>22</sup> Cfr. APEL, 1991, pp. 137-145.

apeliana, pues nos remite a la tesis que, «con Apel», hemos propuesto como válida en este trabajo antes de iniciar nuestras objeciones, a saber, la de que en la racionalidad nos las habemos con una facticidad normativa. ¿Cómo podríamos revocarla en la revisión de nuestros resultados reconstructivos sin presuponerla al mismo tiempo? Sin embargo, no es esto lo que ponemos en cuestión, sino, más bien, el alcance que nuestro autor reconoce a las mencionadas «autocorrecciones»: parece difícilmente revocable que presuponemos, ya siempre, pretensiones de validez universal en el ejercicio de la razón y que, en ese acto, anticipamos un ideal normativo, un canon contra-fáctico para la satisfacción de esas pretensiones; ahora bien, en un acto de autorreflexión no está incluido de forma evidente el sentido de los hechos «poseer pretensiones de validez» y «anticipar un ideal»; lo que signifique «resolución de pretensiones de validez» es una cuestión vaga que necesita el despliegue de una teoría<sup>23</sup>. Y el problema de qué forma posee el ideal anticipado, qué criterios le son propios y qué forma de vida anuncia no es tampoco un asunto transparente a la reflexión<sup>24</sup>. En la solución a estas cuestiones utiliza el filósofo un lenguaje y, con él, preconcepciones procedentes de la facticidad hermenéutica.

Por consiguiente, creo que estamos obligados, «contra Apel», a admitir que la afección hermenéutica de la reflexión, esa reflexión excéntrica que se esfuerza por reconquistar para la conciencia los elementos de la facticidad normativa, es mayor de la que permitiría hablar de una fundamentación última. Para expresarlo de otro modo, y tomando el caso del presupuesto, especialmente relevante, de la comunidad ideal: el reconocimiento de la afección hermenéutica, que, por así decirlo, constituye la dimensión «retrospectiva» de la racionalidad, vinculándola a los avatares históricos del pasado, no permite, como se dijo, ver como ilusoria esa otra dimensión «prospectiva» de la posición excéntrica que impele, en lo racional, a una «anticipación» de lo universal; pero sí permite, en cambio, suponiendo que nuestras objeciones sean justas, hacer significativa la sospecha de que en la tesis que especifica esa anticipación en los términos de una comunidad ilimitada de comunicación entre iguales y de absoluta transparencia de lo válido, no estamos ni ante una evidencia ni ante una afirmación inocente. Quizás sea el proyecto de fundamentación una tarea, si bien legítima, inacabable y, en cierto modo, difícilmente previsible.

<sup>23</sup> Coincidimos, en esto, con Berlich. V. BERLICH, A., 1982, pp. 270 ss.

<sup>24</sup> Interesante al respecto WELLMER, A., 1986, pp. 81 ss.



## 2. Consenso (¿criterio de verdad?)

Una prueba de que el presupuesto «comunidad ideal de comunicación» comporta ya una interpretación, y no una autoevidencia, podría consistir en la mostración de la profunda problematicidad de sus implicaciones, especialmente respecto a la teoría de la verdad.

El concepto de una comunidad ideal está asociado, como dijimos, a una teoría del discurso. Esta teoría, que analiza la lógica del diálogo argumentativo, conduce a una concepción de la verdad como consenso, al equiparar el significado de la expresión «verdadero» con el de la expresión «consensuable en condiciones ideales» o «aceptado en una comunidad ideal de comunicación». Este resultado se ve más claro si se explicita la crítica, ahí contenida, a la teoría ontológica de la verdad como correspondencia, cuya aporética nos invita Apel a considerar; para comprobar la equivalencia entre el juicio y la realidad trascendente a éste deberíamos suponer la posibilidad de un juicio externo que comparase ambos planos. Ahora bien, todo intento en este sentido conduce a un *regresus ad infinitum*, pues necesita, él mismo, de un examen, es decir, de una justificación discursiva. Estamos obligados, por tanto, a explicar el concepto de verdad mediante el de validez discursiva, y, como, de acuerdo con esa teoría, la condición de posibilidad de la resolución definitiva de las pretensiones de validez es una comunidad ideal, debemos entender la verdad como la opinión, pensable como irrevocable, de ésta, y a la *realidad* como el correlato de semejante opinión ideal. Finalmente, como no se puede esperar una realización fáctica de tales condiciones ideales, la comunidad ideal cumple la función de una *idea regulativa* de la aproximación metódica a la verdad<sup>25</sup>.

La problematicidad comienza en comprender este doble sentido del presupuesto que comentamos, a saber, el de una *explicación del significado* del concepto «verdad», por un lado, y el de una norma regulativa con función *criteriológica*, por otro. El primer sentido, es decir, que hay una mutua implicación entre las ideas de verdad y de un consenso racional no revocable, puede parecer plausible intuitivamente, pero el segundo incluye la tesis de que ese concepto posee una *aplicabilidad* práctica en el proceso *real* del conocimiento, y provoca interrogaciones de profundo alcance respecto a la cuestión de qué forma de aplicación criteriológica posee: puesto que no es evidente que de la facticidad de un consenso

<sup>25</sup> Cfr. APEL, 1991, pp. 65-80.

se derive sin más la verdad de lo consensuado (todos los participantes podrían estar equivocados), ¿cómo distinguimos, en circunstancias concretas, cuándo un consenso fáctico determinado es más verdadero que otro? La lógica de la teoría discursiva de la verdad debería conducirnos a la siguiente respuesta: sólo mediante un nuevo consenso acerca de esa cuestión misma. Si esto es así, esta teoría parece ser circular y, por tanto, vacía de contenido si se la piensa como criterio de la verdad<sup>26</sup>. Frente a esta sospecha, cabe responder que la lógica misma de los discursos fuerza, desde sus condiciones internas, a que los consensos sean fiables, es decir, que *en la medida en que progresivamente se realicen en la práctica las características de una comunidad ideal*, se efectúan pasos no arbitrarios, sino correctos, en dirección a la verdad. Y, en efecto, esto parece estar implicado en la tesis apeliana de que el consenso no es, él mismo, un criterio de la verdad, sino que su función criteriológica reside en que es el único *medium* para que los diferentes criterios posibles acerca de lo verdadero (coherencia, confirmación empírica, etc.), puedan articularse en la dirección adecuada<sup>27</sup>. Pero entonces el filósofo se ve enfrentado a multitud de preguntas, de las cuales mencionamos aquí sólo algunas: en primer lugar, ¿se asume con ello un inmanentismo casi hegeliano?; pues, aunque la realidad externa al discurso comparece en éste a través de argumentos referidos a la experiencia, el patrón último que decide sobre la calidad de los juicios de experiencia está compuesto, exclusivamente, por condiciones *formales* de la argumentación (igualdad entre los que argumentan, participación del mayor número posible de argumentantes para enriquecer las perspectivas, etc.), con lo cual se reducen las condiciones de la verdad a condiciones internas del diálogo<sup>28</sup>; en segundo lugar, si bien dichas condiciones formales son condiciones necesarias para la justificación de lo válido (pues, de no ser así, se impondrían, por ejemplo, los argumentos del que más poder o más retórica tiene), ¿son también condiciones suficientes?: en la justificación misma de la validez de un juicio, ¿no ha de entrar algo más, ya no formal, que permita comprender que un argumento está «bien fundado»?<sup>29</sup>; en tercer lugar, si la comunidad ideal posee el carácter, no sólo de una idea *regulativa*, sino de una condición de posibilidad, *constitutiva*, del progreso efectivo, ¿ha de ser considerada, no sólo como una idea que nos ayuda en la mejora de nues-

<sup>26</sup> V. WELLMER, A., 1986, pp. 69-81.

<sup>27</sup> Cfr. APEL, 1991, pp. 73 ss.

<sup>28</sup> V. SCHNÄDELBACH, H., 1987, 154-176.

<sup>29</sup> V. las agudas observaciones, en este sentido de WELLMER, A., 1986, páginas 70 ss., y LYOTARD, J. F., 1986.



tras convicciones, sino como un elemento real que está en *devenir* (*Werden*)? <sup>30</sup>.

Puesto que Apel pretende salvar a la pragmática trascendental de las implicaciones del hegelianismo, las cuestiones planteadas anuncian paradojas cuya solución es problemática. Nuestro objetivo, al presentarlas en este contexto, no es dar una respuesta —el tratamiento de estos problemas merece el rigor de un trabajo específico sobre ellos—. Han sido aludidas como indicios de una problemática que se adivina compleja y como argumento a favor de la tesis que hemos mantenido en el apartado anterior: quien identifica la normatividad de lo racional con la anticipación de una comunidad ideal de comunicación, está aceptando, simultáneamente, implicaciones inherentes a la teoría que hemos utilizado en su definición, e introduce una interpretación bien determinada de conceptos como «verdad», «realidad», «experiencia» e «historia».

Sin embargo, aunque no aportemos respuestas concretas a estas cuestiones, nos parece haber dejado claro que todas ellas forman parte del problema, más abarcante, de la *aplicación de criterios normativos a la historia efectiva*. Y a este nivel general sí quisiéramos presentar una oferta filosófica concreta, para lo cual necesitamos, en primer lugar, introducir en la aclaración de la filosofía apeliana, las nociones de «regla» y «uso de reglas».

### 3. Racionalidad como ejercicio y uso creativo de criterios normativos

La teoría de los actos de habla de J. Searle en *Speech Acts* parte de la tesis de que hablar un lenguaje es participar en una forma de conducta gobernada por reglas y, en ese contexto, sostiene que ha de haber reglas de la *lengua* idénticas para todos los lenguajes particulares, y que estas reglas son realizadas de diversas formas a través de distintas convenciones <sup>31</sup>. Apel entiende que las reglas del lenguaje a las que Searle alude no pueden referirse primariamente a facticidades institucionales, descriptibles empíricamente (convenciones de la *langue* en el sentido de Saussure), sino a *universales de la facultad del habla*, que mantienen siempre una diferencia trascendental respecto a sus realizaciones o institucionalizaciones convencionales por medio de lenguajes particulares <sup>32</sup>. Haciendo

<sup>30</sup> V. WELLMER, A., *Ibid*, pp. 89 ss.

<sup>31</sup> V. SEARLE, J., 1969, § II.5.

<sup>32</sup> Cfr. APEL, 1976, pp. 85 ss.

uso del concepto de regla como universal del diálogo, podemos percatarnos de que la pragmática trascendental puede ser entendida también como reconstrucción de las reglas de la *competencia comunicativa*, a la que, si bien pertenecen ciertos universales innatos de la capacidad lingüística en el sentido de Chomsky<sup>33</sup>, se define fundamentalmente por las reglas pragmáticas del discurso. En este sentido, las condiciones o rasgos formales de una comunidad ideal de habla no pueden ser entendidas como «reglas gramaticales» de una competencia sintáctico-semántica, sino como normas universales contenidas en la capacidad pragmática del uso del lenguaje. Con este significado deben entenderse expresiones apelianas como «reglas de la comunicación ideal» o «reglas del juego trascendental del lenguaje»<sup>34</sup>.

Pues bien, que hagamos alusión a esta forma equivalente de describir la pragmática trascendental no es ociosa, pues permite introducir una nueva e interesante información: la diferencia trascendental entre reglas del habla y oraciones fácticamente realizadas en el marco de convenciones lingüísticas es una diferencia, diagnostica Apel *productiva y creativa*, como muestra la capacidad pragmática del hombre para reestructurar el componente semántico de la lengua, el distanciamiento irónico del lenguaje por medio del lenguaje o la capacidad metafórica para sugerir sentidos. La realización de la competencia comunicativa no puede entenderse como la mera actualización mecánica de programas innatos, ni como el seguimiento ciego de leyes naturales inexorables, sino como una capacidad de disponer con respecto a reglas, como un uso creativo de reglas<sup>35</sup>.

H. Schnädelbach ha visto, con agudeza, en este rasgo de la facultad del habla la posibilidad de una radicalización, cuya plausibilidad juzgamos difícilmente revocable. He aquí su argumento fundamental<sup>36</sup>: si las implicaciones pragmáticas del concepto de racionalidad nos obligan a incluir en éste también la idea de nuestro uso de reglas racionales, entonces la transformación apeliiana de la filosofía trascendental clásica no puede limitar sus objetivos a la reinterpretación de lo que Kant llamó *entendimiento*, como capacidad de reglas, sino también a la de la *capacidad del juicio*, la facultad para pensar lo específico como contenido bajo lo general, es decir, para *aplicar* lo universal a lo particular. Kant asociaba esa facultad con un talento natural, pues para la aplicación de reglas no

<sup>33</sup> Cfr. APEL, 1985a, II, p. 336.

<sup>34</sup> APEL, 1987b, pp. 297-299.

<sup>35</sup> Cfr. APEL, 1976, pp. 86-96; 1985a, II, pp. 282-291 y 327 ss.

<sup>36</sup> Cfr. SCHNÄDELBACH, H., 1987, 74-96. En esta línea también WELLMER, A., 1986 pp. 9-70 y MARQUARD, O., in OELMÜLLE, W., 1978, pp. 193 ss.



puede haber, manifiestamente, reglas aprióricas; en una doctrina pragmático-trascendental este detalle se convierte en un enorme problema, pues, por un lado, como hemos dicho, implica que en el despejamiento de lo racional es preciso dar cuenta del uso de reglas como dimensión contenida en el concepto de racionalidad y, por tanto, que la teorización filosófica debería extenderse también a este ámbito, pero, por otro, la circunstancia de que la razón lingüística es una *razón impura* (afectada por la contingencia), aleja todas las posibilidades de formular una «doctrina trascendental del juicio, capaz de proporcionar las reglas aprióricas de la aplicación de las reglas mismas.

Apel ha intentado solventar este problema proponiendo como compatibles y complementarios el plano de la fundamentación de reglas universales que permanecen invariables en su carácter regulativo, y el plano de su aplicación a circunstancias históricas, la cual, aún constituyendo un resto decisionista por ejercerse desde los parámetros de una tradición, no resta incondicionalidad a las reglas fundamentadas. Sin embargo, la consideración del carácter creativo de la facultad del habla, ya mencionada, debería conducir a consecuencias más desafiantes. En efecto, si esta competencia, como capacidad de disponer respecto a reglas, es creativa, si el paso de la competencia a su realización no es meramente una actualización apriórico-deductiva, no podemos, al menos, excluir la posibilidad de que el uso de reglas revierta sobre éstas mismas, transformándolas. Pues bien, Schnädelbach propone considerar esa posibilidad como cierta para suprimir toda hipótesis innatista. La aplicación de reglas posee un significado constitutivo respecto a su posesión, ambas se encuentran en un «círculo hermenéutico», lo que significa que los parámetros normativos «últimos» de la racionalidad son, ellos mismos, versátiles.

#### IV. CONCLUSIONES. RAZÓN E HISTORIA; FACTICIDAD NORMATIVA Y FACTICIDAD HERMENÉUTICA: ¿«MEDIACIÓN DIALÉCTICA» O POLARIDAD INSOLUBLE?

A nuestro juicio, la crítica de Schnädelbach merece crédito en la medida en que sólo la admisión de la función activa y constitutiva del uso, en lo racional, con respecto a la legalidad de lo racional mismo, puede salvar a una teoría pragmática de la suposición, no deseada por el propio Apel, de una congruencia completa entre racionalidad y funcionalidad. Pero esta concesión supone, como Schnädelbach nos invita a considerar,

importantes repercusiones<sup>37</sup>. En primer lugar, que hay una «irracionalidad práctica» de cuyas connotaciones peyorativas hemos de liberarnos, para redescubrirla como dimensión inherente al concepto de uso racional de la razón, una irracionalidad que debe reconocerse como *productiva*, y no como un lastre y un freno a las expectativas de la razón. En segundo lugar, que la racionalidad no es susceptible de una reconstrucción completa, pues esa dimensión, indisociable de ella, no es una dimensión *reglada*. En tercer lugar, impele a aceptar la *historicidad* en el seno mismo de la racionalidad: está limitada por reglas, pero precisamente por aquellas que pueden ser transformadas en el curso de su aplicación. Mas todas estas implicaciones significan, para el proyecto de fundamentación filosófica, frente a Apel, que no hay una *teoría totalizadora* de la racionalidad, que trabajamos aquí con un concepto *abierto*.

Esto último nos permite ahora recapitular el sentido global de las objeciones planteadas en este trabajo a la pragmática trascendental: «con Apel», se acepta la intuición fundamental de la pragmática trascendental, a saber, que estamos «arrojados» a la razón, que la racionalidad es un *factum* para nosotros, y que el cuestionarla en su totalidad moviliza aquello que dignifica el cuestionamiento mismo, siendo éste sólo posible al precio de la autonegación; se cuestiona, en cambio, la comprensión apeliana de dicha totalidad: primero, porque el hallazgo autorreflexivo de sus parámetros está limitado por la facticidad hermenéutica (en este sentido cabe esperar en el futuro nuevas interpretaciones con respeto a las «reglas» que caracterizan al ideal ya siempre anticipado); segundo, porque esos mismos parámetros no se sustraen completamente a la posibilidad de ser transformados en su ejercicio (en este otro sentido puede decirse que el ser-racional es, al mismo tiempo, sujeto pasivo y activo de la racionalidad)<sup>38</sup>. «Contra Apel», por consiguiente, se reivindica la historicidad para el ámbito de la reconstrucción de la «facticidad racional», por un lado, y en el seno mismo de ésta, por otro, es decir, tanto con

<sup>37</sup> V. SCHNÄDELBACH, H., 1987, pp. 23-96.

<sup>38</sup> Y, aunque no hemos podido desplegar las implicaciones de la teoría de la verdad como consenso, ¿no podrían arrojar estas conclusiones más generales alguna luz sobre aquel problema? ¿no sugieren que el sentido de «verdadero» no puede reducirse, en último término, al sentido formal de «válido mediante aceptación discursiva», es decir a las condiciones internas del discurso? Que debemos intentar hablar sobre «condiciones externas» al discurso con respecto a qué determina que los juicios sean fundados *aunque para ello se necesite una metafísica*, es algo que Schnädelbach también ha sugerido (1987, pp. 168 ss.). Como Wellmer sugiere, para el reconocimiento de la validez de un juicio ha de suponerse también un componente material (no formalizable). V. WELLMER, A., 1986, pp. 70 ss.



respecto a la reflexión filosófica, como con respecto a su objeto, la racionalidad misma.

Ahora bien, ¿no estaremos así, insospechadamente, refutando todas las reivindicaciones ilustradas en favor del hermeneuta radical? Schnädelbach nos invita a pensar este tema en términos de una polaridad, aunque con ello sólo ha proporcionado un programa: la simultaneidad de la «racionalidad de la historia» y la «historicidad de la razón»<sup>39</sup>. Quisiéramos, para finalizar, contribuir, aunque sea mínimamente, a este programa, con la conciencia de que con ello no ofrecemos ninguna perspectiva precisa del problema, sino sólo la insinuación de una trayectoria posible para acometerlo.

En la larga polémica que la hermenéutica ha mantenido con la escuela crítica de Frankfurt, destacan objeciones de Gadamer que, tras nuestra crítica a Apel, parecen, a primera vista, reclamar un asentimiento completo. Así, por ejemplo, alude el hermeneuta a la imposibilidad de disciplinar en reglas el saber referido a la historia, porque es un saber basado, no en la explicación, sino en la *comprensión*, la cual es el nombre, también de esa experiencia que constituye al «diálogo» histórico de los hombres; sólo esta experiencia, gestada históricamente, permite *concretar*, sentencia Gadamer, el contenido de la «anticipación contrafáctica» de la que hablan Apel y Habermas<sup>40</sup>. Ahora bien, este punto de partida genera en el pensamiento de Gadamer consecuencias radicales que contienen mayor problematicidad: ciertamente, argumenta el filósofo, la experiencia hermenéutica abre también el espacio para una reflexión crítica, porque la colisión entre los prejuicios desde los que interpretamos en el ámbito de la historia fuerza al enriquecimiento mutuo de perspectivas, pero en ese proceso no se producen síntesis progresivas en el conocimiento, pues cualquier criterio crítico que adoptásemos para justificar este progreso está arraigado, él mismo, en la tradición. Por consiguiente hay siempre sólo un «comprender diferente», un constante «ser-de-otro-modo»<sup>41</sup>. Frente a esta derivación del problema, podemos oponer ahora, con Apel, que la irrenunciable posición excéntrica del hombre fuerza, por otro lado, no sólo a reinterpretar el pasado, sino a corregirlo, pues el que conoce tiene que creerse, como sujeto del conocimiento, capaz de verdad, lo que significa que tiene que presuponerse como instancia crítica de la reflexión. En esa corrección no sólo sirven de criterio los «prejuicios» recibidos del

<sup>39</sup> V. *Ibid.*, pp. 7-23.

<sup>40</sup> Cfr. GADAMER, H.-G., 1971, pp. 285 ss. y 310 ss.

<sup>41</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 298 ss. y 107 ss. y 1965, § 9.

pasado, a la vista de que en la historia hay experiencias (pongamos el caso del nazismo) en las que el calificativo «incorrecto» es atribuible a un juicio mediante el cual dicha experiencia es reconocida, no como una mera posibilidad entre otras, sino como la negación de un universal válido para toda experiencia. Y, en este sentido, el tribunal interpelado en el juicio crítico no puede ser meramente la historia «indisponible» del ser, sino el ejercicio, a ésta opuesto, de la racionalidad normativa, es decir, de ese otro destino humano que impele a comprender valorando, a promover un ideal de acuerdo con lo que «ya siempre» es reivindicado como perteneciente, no a la contingencia del tiempo, sino a las condiciones mínimas de la dignidad humana y de la validez de los acontecimientos históricos, ese destino que impele también a ejercer resistencia frente a aquello que, de ningún modo, puede dignificar al hombre. Ciertamente, estamos entregados a una *apertura histórica del sentido*, pero en la *justificación de su validez* interviene un componente excéntrico que reconoce *límites universales para lo válido*. Y aunque viésemos como modificables nuestros criterios sobre esos límites, la consideración que aquí se ha hecho de la facticidad normativa tendría que obligarnos a comprender tales modificaciones, no como enteramente heterónomas con respecto a la razón, sino como autocorrecciones operadas en el seno de ésta.

El juego recíproco entre razón e historia, que constituye el sentido de la polaridad propuesta por Schnädelbach sería, a nuestro juicio, el siguiente: por un lado, el reconocimiento de la irreductibilidad y eficacia de la posición excéntrica impulsa a concebir la mutabilidad de las reglas de uso de la racionalidad, no como un flujo heraclíteo, sino como un proceso orientado, y, por tanto, a hacer pensable la aparente paradoja de una «historicidad de la razón», es decir, una historicidad que no relativiza lo racional convirtiéndolo en un producto del «destino del ser», sino una historicidad vocacionalmente racional<sup>42</sup>. Mas, por otro lado, este mismo reconocimiento debería hacer posible pensar la historia como permeable a la racionalidad, y no como radicalmente diferente a ella, es decir, debería hacer pensable la «racionalidad de la historia».

Pero esta propuesta implica rectificar la teoría del conocimiento su- puesta en la «hermenéutica filosófica» que Apel defiende frente al mo- delo gadameriano. Contra la absolutización del método de la «compre-

<sup>42</sup> Quizás el análisis kantiano del juicio estético (y su referencia a los rasgos del *juicio reflexionante*, frente a los del *juicio determinante*), como un juicio sin concepto pero orientado al concepto, es decir, con vocación de universalidad sin posesión previa y clara de una norma universal, podría servir de principio heurís- tico para hacer comprensible esta situación paradójica de la racionalidad.



sión», propone Apel para las ciencias encargadas de conocer y reconstruir la historia, una mediación entre ese método y el de la explicación: puesto que en las acciones humanas, los actores están expuestos a distorsiones y autoengaños provocados por su naturaleza interna y por la sociedad, las ciencias sociales críticas estarían encargadas de desenmascarar las barreras que impiden una plena comprensión entre los hombres, así como la auto-comprensión individual, mediante explicaciones externas (por recurso a causas y a regularidades objetivables del comportamiento) que redundarían, progresivamente, en una comprensión más profunda. El ideal regulativo de este proceso estaría constituido por la comunidad ideal de comunicación e interpretación, en la que los hombres se habrían hecho transparentes para sí mismos<sup>43</sup>.

Apel ha puesto mucho cuidado en salvar a esta concepción de las implicaciones idealistas y objetivistas que, a primera vista, sugiere y, así, a lo largo de toda su obra, advierte reiteradamente que la aludida meta de autotransparencia es sólo una idea regulativa, un principio rector cuya realización fáctica no cabe esperar en la historia por principio. Mediante esta restricción, ha tratado de mostrar la capacidad de su modelo para compatibilizar la herencia heideggeriana, que pone su acento en la insuperabilidad de la opacidad inherente a la existencia, en cuanto finita, y al pensamiento, en cuanto no autosuficiente, por un lado, y la herencia ilustrada, que subraya el ideal de autoconocimiento y auto-posesión reflexiva del sujeto, por otro<sup>44</sup>.

La problematicidad, sin embargo, de este planteamiento, reside en el carácter dialéctico de la relación entre comprensión y explicación, pues, por más restricciones que se pongan a ese modelo, toda dialéctica implica la resolución progresiva de elementos en una síntesis, y si es así, ¿no es pensada ya, por Apel, la opacidad a la que nos sujeta la finitud histórica como un «todavía-no-explicitado», perdiendo, de este modo, su valor propio? ¿no se convierte en un mero obstáculo, en una resistencia contra la racionalidad?<sup>45</sup>. Precisamente en este lugar habría que hacer valer, a

<sup>43</sup> V. APEL, 1985a, II, pp. 91-121.

<sup>44</sup> V. APEL, 1989.

<sup>45</sup> Ilustrar esta sospecha a propósito de tesis apelianas concretas rebasaría los límites de este trabajo. Sin embargo, nos gustaría sugerir las siguientes vías de reflexión: 1) Aunque Apel reconoce en la finitud una «condición de posibilidad» de la comprensión (V. APEL, 1989), su teoría de la verdad incluye la tesis de que una aplicación consecuente de la «máxima pragmática» de Peirce permite afirmar que el significado del progreso real radica en una continua «explicación del sentido», que aspira, a través de un proceso de sucesivas «síntesis» en el conocimiento y aclaración de lo real, a la *toma de conciencia* completa con respecto a nuestra pre-comprensión del mundo (Cfr. APEL, 1991, pp. 65 ss. y 78 ss.). 2) En el pro-

nuestro juicio, una de las implicaciones del concepto de facticidad (que ha sido subrayada por la hermenéutica): que el prejuicio, la finitud, las barreras de la comunicación, es decir, el resto de opacidad que se muestra invulnerable a la autorreflexión (y, en este sentido, también el disenso), no es una fuerza negativa, sino un elemento dinamizador, una potencia productiva inserta en el lenguaje.

En este punto se haría necesario aceptar, «con Apel», la irreductibilidad de la polaridad existente entre facticidad e idealidad, pero «contra Apel», elaborar una teoría de la relación entre ambos, capaz de evitar la consecuencia, contradictoria con aquel punto de partida, de una posición excesivamente próxima al hegelianismo, a saber, la tendencia a sojuzgar el sentido del primero de estos polos a las exigencias del segundo. A nuestro juicio, el reto que impone pensar la simultaneidad entre la «historicidad de la razón» y la «racionalidad de la historia» consiste en comprender la polaridad entre lo que llamamos anteriormente «facticidad hermenéutica» y «facticidad normativa», entre contingencia histórica y necesidad criteriológica, entre pre-reflexión y reflexión, sin disolver ninguno de estos elementos en su opuesto. Quizás haya que buscar en la oposición insoluble entre ellos los trazos, no de una contradicción deficiente, sino de una *tensión productiva*<sup>46</sup>.

yecto, recientemente abordado por el autor, de una reconstrucción de la evolución moral en el plano de la filogénesis, se hace visible el peso del hegelianismo en su pensamiento: el progreso histórico posee una «necesidad» a él inherente que, aunque no tiene un carácter inexorable, está motivada por la experiencia misma, en la medida en que las tensiones entre los principios de una determinada etapa y las consecuencias de sus aplicaciones efectivas, conducen, alcanzado un grado de radicalidad insostenible, a una nueva fase del desarrollo, en el que dichas tensiones serían «superadas». (Cfr. APEL, 1988, pp. 333 ss.). Estos dos ejemplos coinciden, a nuestro juicio, en el sometimiento del concepto de finitud (y, por tanto, de la opacidad) al concepto de ideal regulativo (y, por tanto, a la superación de los límites de la finitud en la transparencia completa), e incluso en la suposición, paralela a la anterior, de una cierta teleología presente en la historia efectiva. Aunque el ideal de autotransparencia es irrealizable por principio, del carácter dialéctico del pensamiento apeliiano parece desprenderse, como ha visto con agudeza Wellmer, y contra las propias afirmaciones de Apel, que dicho ideal es considerado también como un *telos* inmanente, frente al cual el polo de la facticidad aparece revestido de los caracteres de un obstáculo, cuya superación es, tanto una tarea deseable, como un signo de la conquista de racionalidad (Cfr. WELLMER, 1986, pp. 95 ss.).

<sup>46</sup> Merecen mención en este contexto las interesantes investigaciones, en España, de Domingo Blanco, que abordan la irreductibilidad de la tensión entre reflexión y pre-reflexión utilizando categorías merleau-pontynianas. V. BLANCO FERNÁNDEZ, D., 1990.



## BIBLIOGRAFIA

- ALBERT, H. (1968): *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen, Mohr. (Traducc. cast.: *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Ed. Sur).
- (1982): *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, Tübingen, Mohr (Siebeck).
- APEL, K.-O. (1975): «Kommunikationsapriori und die Begründung der Geisteswissenschaften», in SIMON, R./SCHÄFER/ZIMMERLI, W. C.: (Hrsg.), *Wissenschaftstheorie der Geisteswissenschaften*, Hamburg, Hoffmann und Campe, 23-59.
- (1976): «Sprechaktttheorie und transzendente Sprachpragmatik zur Frage ethischer Normen», in APEL, Karl-Otto, 1976a, 10-173.
- (1979): «Warum transzendente Sprachpragmatik? Bemerkungen zu H. Krings. 'Empirie und Apriori - Zum Verständnis von Transzendentalphilosophie und Sprachpragmatik'», in BAUMGARTNER, H. M. (Hrsg.), *Freiheit als praktisches Prinzip*, Festschrift für H. Krings, Freiburg/München, Verlag Karl Alber, 13-43.
- (1985a): *La transformación de la filosofía*, Taurus, Madrid.
- (1985b): «¿Límites de la ética discursiva», en CORTINA, A., *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*, Salamanca, Sígueme, pp. 233-264.
- (1986): *Estudios Éticos*, Barcelona, Alfa Iberia.
- (1987a): «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia*, 11, 2-23.
- (1987b): «El problema de la fundamentación filosófica última desde una pragmática trascendental del lenguaje», *Estudios Filosóficos*, 102, vol. XXXVI, 251-300.
- (1987c): «Sprachliche Bedeutung, Wahrheit und normative Gültigkeit. Die soziale Bindekraft der Rede im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», in *Archivio di Filosofia*, LV 51-88.
- (1988): *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionellen Moral*, Frankfurt a. M., Suhrkamp.
- (1989): «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie», in FORUM FÜR PHILOSOPHIE BAD HOMBURG (Hrsg.), *Martin Heidegger: Innen- und Aussenansichten*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 131-175.
- (1991): «Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», in APEL, K.-O., *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.
- BERLICH, A. (1982): «Elenktik des Diskurses. Karl Otto Apels Ansatz einer transzendentalpragmatischen Letztbegründung», in KUHLMANN/BÖHLER, *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- BLANCO FERNÁNDEZ, D. (1990): «Autonomía moral y autarquía», in GONZÁLEZ, J. M./THIEBAUT, C. (eds.), *Convicciones políticas y responsabilidades éticas*, Anthropos, pp. 41-69.
- GADAMER, H.-G. (1965): *Wahrheit und Methode*, Tübingen, J. C. B. Mohr, Paul Siebeck. (Tradcc. esp. de A. Aparicio y R. de Agapito: *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, 1977).
- (1971): «Replik», in VARIOS, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt, Suhrkamp.
- HEIDEGGER, M. (1969): «Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens», in HEIDEGGER, H., *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 61-81. (Traducción cast. de A.-P. Sánchez Pascual: «El final de la filosofía y la tarea del pensar», in V. V., *Kierkegaard vivo*, Madrid, Alianza, 1970 (primera edición: 1968), 130-153.
- HABERMAS, J. (1984): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra.
- KUHLMANN, W. (1985): *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, München/Freiburg, Verlag Karl Alber.

- LYOTARD, J. F. (1986): «Gundlagenkrise», in *Neue Hefte für Philosophie*, Heft 26 1-33.
- OELMÜLLER, W. (1978): Editor. *Transzendentalphilosophische Normenbegründungen*, vol. I, de *Materialen zur Normendiskussion*, Paderborn, Shöningh.
- SCHNÄDELBACH, H. (1987): *Vernunft und Geschichte*, Frankfurt, Shurkamp.
- SEARLE, J. R. (1969): *Speech Acts*. Cambridge, University Press. (Traducc. cast.: *Actos de habla*, Madrid, Cátedra, 1986).
- WELLMER, A. (1986): *Ethik und Dialog*, Frankfurt, Suhrkamp.

Dpto. de Filosofía.  
Facultad de Filosofía y Letras.  
Universidad de Granada.  
Campus Universitario de Cartuja.  
18011 Granada.

LUIS SÁEZ RUEDA  
Universidad de Granada