

De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental

Andrés Crelier



**DE LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES
A LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL**

**DE LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES
A LA HERMENÉUTICA TRASCENDENTAL**

Andrés Crelier

Crelier, Andrés

De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental. - 1a ed. - La Plata :
Universidad Nacional de La Plata, 2010.

374 p. ; 21x16 cm.

ISBN 978-950-34-0640-3

1. Filosofía. 2. Hermenéutica. I. Título

CDD 111.85

Diseño y diagramación: Erica Anabela Medina

Imagen de tapa: Daniel Goncibat



Editorial de la Universidad Nacional de La Plata

Calle 47 N° 380 - La Plata (1900) - Buenos Aires - Argentina

Tel/Fax: 54-221-4273992

www.unlp.edu.ar/editorial

La EDULP integra la Red de Editoriales Universitarias (REUN)

1° edición - 2010

ISBN N° 978-950-34-0640-3

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

© 2010 - EDULP

Impreso en Argentina

Colección de filosofía- Editorial de la Universidad Nacional de La Plata

La Editorial de la Universidad Nacional de La Plata da comienzo con este volumen a su Colección de filosofía. Con la misma se aspira a conformar un fondo editorial de alto rigor académico y de una amplia pluralidad teórica. Se intenta así atender a las necesidades más particulares de la disciplina, algo que tal vez sólo puedan hacerlo editoriales de universidades centradas en la publicación académica. Ello no implica por supuesto desatender la circulación comercial, sino hacer hincapié en diversas formas de la circulación y distribución académica e institucional (el apoyo de la Biblioteca de la Facultad de Humanidades nos permite llegar a una red de más de 60 bibliotecas institucionales). Esperamos además ser capaces de promover el intercambio entre la cultura de habla hispana, e incluir también en este intercambio, tanto en la recepción como en la publicación, a la cultura filosófica en lengua portuguesa.

Para tal fin, la Colección cuenta con un comité académico conformado por reconocidos especialistas en diferentes áreas de la disciplina, a través de los cuales las propuestas recibidas son sometidas a una instancia de evaluación anónima. Al mismo tiempo, a través de este procedimiento apostamos a revalorizar el formato libro como vehículo de la reflexión filosófica.

El volumen de Andrés Crelier con el que abrimos la colección, *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, retoma los resultados de una esmerada investigación doctoral de la que nos complacemos en indicar que fue realizada en nuestra casa de estudios. La investigación de Crelier posee un valor singular. En efecto, al cruzar la tradición alemana del planteamiento trascendental -concentrándose principalmente en la figura de Karl-Otto Apel- con la discusión crítica acerca del alcance y el carácter probatorio de dichos argumentos, desarrollada en la tradición anglosajona, se ponen en contacto dos líneas filosóficas mayores y se realiza una puesta al día de una de las temáticas filosóficas centrales. Por tal razón, este trabajo es un aporte muy importante para la discusión de esta temática entre nosotros. El próximo volumen aborda una temática todavía novedosa en nuestro medio. *Del órgano al artefacto. Acerca de la dimensión biocultural de la técnica*, de Diego Parente, es también secuela de una cuidadosa investigación doctoral, realizada esta vez en la Universidad de Buenos Aires, trabajo que por su naturaleza representa un valioso aporte, tanto a la reflexión filosófica como a los posibles cruces interdisciplinarios.

Para finalizar, cumplimos con gusto con la obligación de agradecer al Comité académico, por su desinteresada disposición a colaborar y por el compromiso asumido en sus tareas:

Samuel Cabanchik (Universidad de Buenos Aires, Argentina); Telma de Souza Birchall (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil); Cristina DiGregori (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); Ivan Domingues (Universidad Federal de Minas Gerais, Brasil); Oscar Esquisabel (Universidad Nacional de La Plata, Argentina); Leticia Minhot (Universidad Nacional de Córdoba, Argentina); Dieter Misgeld (Universidad de Toronto, Canadá); Dante Ramaglia (Universidad Nacional de Cuyo, Argentina).

Pedro Karczmarczyk
(UNLP-IdIHCS-CONICET)
Director de la colección de Filosofía
Contacto: *filosofiaedulp@yahoo.com*
www.edulp.edu.ar/editorial

A mi hija Dalila, rayito del sol

En recuerdo de Sergio Cecchetto

ÍNDICE

Agradecimientos	17
Prólogo de Julio de Zan	19
Visión de conjunto, advertencias y tesis principales	27
Capítulo I: Conceptos básicos de la pragmática trascendental y la ética discursiva	33
I. Conceptos básicos de la pragmática trascendental y la ética discursiva	33
1. El paradigma del lenguaje: la dimensión performativa	35
2. La irrebasabilidad de la argumentación	39
3. Las comunidades real e ideal de comunicación	40
4. El procedimiento de fundamentación última	42
5. Significación trascendental de la fundamentación	44
6. La fundamentación última de la ética: el principio ético-discursivo	45
7. Caracterización del principio del discurso	47
8. La aplicación del principio: parte A y parte B de la ética discursiva	49
II. Problemas arquitectónicos	50
1. La relación entre la pragmática trascendental y la ética discursiva	50

2. La pragmática trascendental como sistema	52
---	----

Capítulo II: El debate contemporáneo con respecto a los argumentos trascendentales y el problema de la formalización..... 57

I. Introducción al debate sobre los argumentos trascendentales	57
1. Los inicios del debate anglosajón	57
2. Hacia una definición de «argumento trascendental»	64
II. Problemas de la formalización y aplicación de críticas a Apel	72
1. Las críticas de Gram a los argumentos trascendentales	74
2. La fundamentación última de Apel como un razonamiento formal	81
3. El problema de la legitimidad de las premisas	88
4. Apel y el rechazo de la fundamentación en un sentido formal	91
III. Conclusiones y tránsito al problema de la objetividad	97

Capítulo III: Objetividad e irrebasabilidad 103

I. El debate contemporáneo sobre la objetividad de los argumentos trascendentales	103
1. El planteo de Strawson en Individuos	104
2. La crítica de Stroud a los argumentos trascendentales	106
3. Argumentos trascendentales débiles o subjetivos	108
4. Los argumentos trascendentales aclaratorios de Taylor	116
II. Apel y el problema de la objetividad	120
1. El problema en Apel	120
2. Argumentos trascendentales débiles e irrebasabilidad	124
3. El sentido de la irrebasabilidad argumentativa 1: en qué sentido la argumentación es rebasable	128
4. El sentido de la irrebasabilidad argumentativa 2: en qué sentido la argumentación es irrebasable	132

5. El potencial pragmático-trascendental de la irrebasabilidad.....	139
6. Irrebasabilidad como objetividad	142
III. Conclusiones y tránsito al problema de la unicidad	147
 Capítulo IV: Unicidad y método	 153
I. El problema de la unicidad en el debate contemporáneo	153
1. Körner y los métodos para demostrar la unicidad de un esquema categorial	154
2. La discusión de los tres procedimientos: Schaper y Malpas	157
3. La disolución del dualismo de esquema y contenido en Davidson	163
4. La anulación paradójal de la reflexión trascendental: de Davidson a Kant	167
5. Excurso. Organizar o constituir: la unidad de la experiencia en Kant	170
II. Apel y el problema de la unicidad	175
1. Retomando el hilo de la discusión	175
2. Apel y los tres procedimientos para probar la unicidad	180
3. Acuerdos entre Apel y Davidson: el rechazo de la noción de esquema conceptual	184
4. La transformación de la filosofía kantiana	187
5. Circularidad en la pragmática trascendental	191
6. La falta de contenido de la fundamentación última: la crítica de Niquet al saber «autotransformado»	194
7. El recurso a la evidencia trascendental	200
8. La indisponibilidad inmediata de lo irrebasable	204
III. Conclusiones y tránsito a la hermenéutica trascendental	209

Capítulo V: Instrumento o camino. Los fundamentos hermenéuticos de la pragmática apeliana	215
I. Hacia la hermenéutica	215
1. La aporía del método en su sentido clásico y la paradoja de la reflexión trascendental	215
2. La exigencia del cambio de modelo para la fundamentación	220
II. El punto de partida en la hermenéutica de la facticidad	224
1. Breve reseña de la recepción de Heidegger por parte de Apel	226
2. La facticidad auto-referente de la investigación hermenéutica	232
3. La primacía del comprender y el círculo hermenéutico	238
4. La hermenéutica heideggeriana como una empresa trascendental	242
III. La hermenéutica trascendental apeliana como continuación de la tematización de la facticidad	249
1. Del Dasein a la argumentación	249
2. La facticidad como estructura previa posibilitadora	254
3. Horizontes trascendentales	257
4. Juegos de lenguaje y precomprensión: Wittgenstein en el proyecto Hermenéutico	263
IV. Conclusiones	267
Capítulo VI: La crítica de Apel a la hermenéutica	273
I. La «corrección» trascendental	273
1. El juego trascendental de lenguaje: la crítica a Wittgenstein	274
2. La comunidad ideal en Peirce: aspectos epistemológicos	277
3. La comunidad ideal en Peirce: aspectos semióticos y éticos	279
4. La apropiación de Peirce en contra de la temporalidad heideggeriana	283
5. La «indicación formal» y la irrefutabilidad de la filosofía	286

6. La autoanulación de la hermenéutica heideggeriana	289
7. Las paradojas de la hermenéutica en Gadamer	291
8. Comprender de otra manera o comprender mejor	295
9. Las aporías conservadoras de la hermenéutica	299
10. La corrección ético-trascendental de la hermenéutica gadameriana	301
II. Tensiones irresueltas	304
1. Reconstrucción de la corrección trascendental	304
2. Facticidad y universalidad / mostrar y justificar	306
III. Conclusiones: la transformación hermenéutico-trascendental de la quaestio juri kantiana	311

**Capítulo VII: La metodología hermenéutico-trascendental y la
fundamentación de la ética** 315

I. La metodología hermenéutica	315
1. La metodología hermenéutico-trascendental y la tradición filosófica	316
2. Las indicaciones realizativas	318
2.1. La dialogicidad argumentativa	321
2.2. La auto-reflexión	323
2.3. La crítica del sentido	325
II. La fundamentación hermenéutico-trascendental de la ética	328
1. La hermenéutica trascendental como ética	328
2. Praxis con el otro y libertad en la hermenéutica heideggeriana ...	328
3. La hermenéutica como ética en Apel	331
4. La justificación reflexiva del principio ético-discursivo	334
4.1. La situación argumentativa es irrebalsable	335
4.2. La argumentación es una tarea cooperativa	336

4.3. Unidad entre la acción discursiva y la acción humana en general	337
4.4. Las reglas morales de la argumentación práctica	339
5. Discusión de objeciones	341
5.1. Comisión de la falacia naturalista	342
5.2. La inclusión de los afectados capaces de argumentar: obstáculos empíricos y de principio	343
5.3. La inclusión de sujetos morales incapaces de argumentar: limitaciones del principio	344
5.4. Una moral sin contenido y perjudicial	346
6. Excurso: la argumentación como razón dialógica	348
III. La hermenéutica trascendental y el tiempo	351
1. La universalidad cuestionada: el argumento de otra razón posible	353
2. La proyección universal de la crítica de sentido	356
IV. Conclusiones generales	359
 Bibliografía	 363

AGRADECIMIENTOS

Quiero expresar una vez más mi gratitud a mi amigo y director filosófico Ricardo Maliandi, quien hace ya varios años ha abierto mi campo de intereses y ha sido un apoyo incondicional en todos mis proyectos. A Oscar Esquisabel, codirector de mi tesis doctoral -antecedente de este escrito- en La Universidad Nacional de La Plata, quien ha realizado valiosos comentarios a mi trabajo y me ha contagiado invariablemente el entusiasmo filosófico. A Alberto Damiani, cuya crítica aguda me ha permitido corregir y aclarar diversos puntos de esta investigación.

En el plano institucional, quiero expresar mi reconocimiento al *CONICET*, institución pública esencial para el trabajo científico en nuestro país. La presente investigación ha sido realizada gracias a una beca doctoral de esa institución. Y a la *Deutscher Akademischer Austauschdienst*, que me ha permitido realizar la invaluable experiencia filosófica y cultural de estudiar un año en Berlín bajo la guía del Prof. Dietrich Böhler, a quien agradezco el cordial recibimiento en sus clases y en el coloquio del *Hans Jonas Zentrum*, en la *Freie Universität Berlin*.

Agradezco la tarea del jurado de este texto cuando fuera presentado en la Universidad Nacional de La Plata como tesis doctoral: Dorando Michelini, Julio de Zan y Alberto Moretti. A cada uno de ellos les agradezco además

haberme proporcionado un estímulo que traspasó las exigencias meramente académicas en tanto filósofos dispuestos al diálogo abierto. Dorando Michelini ha creado un valioso espacio de discusión sobre la ética discursiva en el marco de la Fundación *ICALA* (Río Cuarto), donde he tenido ocasión de exponer y discutir aspectos relevantes de este trabajo. Julio de Zan ha escrito un prólogo que, confieso, me ha emocionado. Allí retoma cuestiones centrales de la filosofía apeliana y puede en tal medida leerse como un opúsculo filosófico. Y Alberto Moretti me ha dado la posibilidad de discutir -o, más bien, de intentar ir a la zaga de la lucidez de sus planteos- aspectos en los que la pragmática de Apel se entronca con problemáticas analíticas, confirmando el hecho de que los problemas filosóficos no tienen filiación doctrinal.

Agradezco finalmente a mis amigos y miembros de nuestra joven comunidad filosófica, a mi mujer Rossana, mi hija Dalila -cuya concepción coincide con el inicio de este trabajo-; a mi familia y a Sergio Cecchetto, cuya repentina muerte nos transfirió la responsabilidad de mantener vivo el trabajo filosófico.

Andrés Crelier
Mar del Plata, febrero de 2010

PRÓLOGO

En una publicación reciente formulaba yo la siguiente pregunta: «¿Está agotado el programa de investigación de la Ética del Discurso?»¹ El interrogante no es meramente retórico; se me estaba planteando hace algún tiempo después de escuchar y leer tantas exposiciones reiterativas y escolásticas de esta teoría ética, y la duda se me hizo más fuerte cuando un conocido colega español, militante de esta escuela me decía, como al pasar, no hace mucho tiempo, en un congreso donde nos encontramos en aquel país, que en la fundamentación y en el debate teórico sobre el planteo de la Ética del Discurso estaba ya *todo dicho* (o casi todo, no recuerdo exactamente la expresión), y que ahora restaba solamente trabajar en los campos de aplicación y en la difusión de la doctrina. Esto puede funcionar así en el campo tecnológico, donde efectivamente, cuando una idea ha sido adecuadamente probada y puesta a punto se da por cerrada la etapa de la investigación, y comienza la producción. Yo creo en cambio que en Filosofía, cuando ya se ha dicho todo lo que se podía

¹En: Michelini, Maliandi y J. De Zan (Eds.), 2007, pp. 13-45.

decir sobre una idea, esta idea está efectivamente agotada, y ya no hay tampoco *nada más que hacer* con ella, más que abandonarla y pasar a otra cosa. Mi propia reflexión sobre la pregunta inicial me condujo sin embargo a una respuesta diferente, a saber: que el planteamiento de la Ética Discursiva no está agotado, sino que ha abierto un programa de investigación filosófica que puede seguir siendo productivo, y que los rasgos de simplicidad, de apertura e indeterminación de los contenidos normativos que caracterizan al concepto kantiano de la moralidad, y que logran una amplitud mucho mayor mediante *la deconstrucción discursiva interna* de la razón práctica kantiana operada por la Ética del Discurso, son los que corresponden al pluralismo de las modernas sociedades postconvencionales.²

El trabajo creativo, empeñoso y entusiasta de muchos jóvenes investigadores corrobora la percepción de que el programa de investigación de la Ética Discursiva, lejos de estar agotado, se mantiene vivo y tiene mucho que decir en el diálogo de la Filosofía contemporánea. La obra de Crelier es una demostración convincente de que la renovada apertura de esta teoría a este diálogo filosófico es enriquecedora y fecunda, y por esta vía se recupera el «modo de pensar más amplio» (*erweiterte Denkungsart*) que caracterizaba a esta filosofía en sus comienzos, conforme a la exigencia planteada por Kant en la *Crítica del Juicio*. En muchos pasajes el autor de este libro ensaya algunos avances incluso más allá del diálogo que se deja cuestionar por los puntos de vista de otras concepciones, en la línea de lo que podría llamar con J. Piaget, una hibridación y fecundación de la teoría con otros puntos de vista filosóficos que no le son enteramente extraños, y con los cuales el propio Apel se ha confrontado en diferentes lugares, como la filosofía analítica del lenguaje y la hermenéutica. La confrontación filosófica revela naturalmente un vivo interés por el pensamiento de aquellos con quienes discutimos, pero al mismo tiempo también encubre de algún modo lo mucho que tenemos en común, y sin lo cual no podríamos siquiera entablar el debate. Los aspectos fundamentales que Apel comparte con sus interlocutores, y que el mismo expone en sus confrontacio-

² Empleo aquí el concepto de «deconstrucción» para describir la transformación de la Filosofía kantiana operada por el giro pragmático de la Filosofía en Apel y otros autores, porque me parece que es el más significativo, al menos si lo entendemos en el sentido en que lo aclara Jean-Luc Nancy: «Deconstrucción significa desmontar, desensamblar, dar juego al ensamblaje para dejar jugar entre las piezas de este ensamblaje unas posibilidades de las cuales el mismo procede pero que, en tanto ensamblaje, él mismo las recubre [...] el gesto de la deconstrucción no es ni crítico ni perpetuador, es testimonio de otra relación con la historia y la tradición» (2006: 57-59).

nes, como punto de partida de la crítica, ya no pueden ser dejados de lado para una comprensión adecuada de su pensamiento. Esto último ha quedado en el olvido para muchos de los seguidores de Apel, que han abandonado aquellos diálogos y se han cerrado en la sistemática de la *Ética del Discurso*, dando lugar a exposiciones empobrecedoras y poco atractivas, que dan toda la impresión de un agotamiento decadente, o de la caída en una suerte de escolasticismo dogmático.³

Crelrier reabre ampliamente, en un libro de gran aliento, los diálogos que habían quedado hasta cierto punto interrumpidos, y ha escrito uno de los tratados más relevantes que se hayan publicado en castellano sobre la ética de Apel, después del ya clásico libro sistemático de Adela Cortina (1985). Y yo creo además que el enfoque de este libro ha acertado en la elección de las líneas de trabajo más interesantes y fecundas para una re-visión y ampliación del planteamiento apeliano de la *Ética*: por un lado mediante el trabajo metódico y reflexivo con los argumentos trascendentales, en confrontación con las teorías epistemológicas que habían desacreditado la Filosofía trascendental, así como con otros autores que emplean de diferentes maneras argumentos llamados trascendentales y, por otro lado, mediante la transformación crítica de la hermenéutica filosófica, en confrontación con la inflexión historicista de los representantes canónicos de esta otra corriente del pensamiento contemporáneo.

Con respecto a la confrontación apeliana con la hermenéutica, en sentido amplio, que es el eje del libro de Crelrier, trabajado especialmente desde la perspectiva ética, me parece oportuno retomar aquí brevemente los aspectos más generales y fundamentales del debate. En su último libro importante de 1998⁴ vuelve Apel sobre la comparación y aproximación de Wittgenstein y Heidegger, que él ya había propuesto en una serie de ensayos de comienzos de los años sesenta,⁵ para confrontar su pensamiento con estos dos clásicos de la Filosofía contemporánea considerados en bloque, y situar su propio planteamiento en continuidad con la transformación, o el giro copernicano de la filosofía llevado a cabo en este bloque de pensamiento, pero al mismo tiempo como un nuevo avance que supera las limitaciones y aporías en las que aque-

³ Las fuertes críticas formuladas no son, por supuesto, generalizables.

⁴ Cfr. esp. A, 459-609. Este libro será citado dentro del texto con la sola mención del año 1998 y el número de página de la edición alemana [no hay traducción castellana] (Nota del Editor: excepto esta estipulación particular del prologuista, las obras principales de Apel se citan con las siglas que constan en la Bibliografía).

⁵ Los mencionados artículos están recogidos en TR.

llos filósofos habían quedado atrapados. La tarea de repensar y proseguir esta aproximación de Heidegger y Wittgenstein y su propia confrontación con ellos más de tres décadas después se encuentra justificada y, a la vez, facilitada, declara el autor, por la significación epocal que han cobrado entre tanto dichos pensadores, y por la convergencia de la *Wirkungsgeschichte* de ambos, la cual se ha hecho manifiesta después, en las últimas décadas del siglo xx. Esta significativa convergencia de los logros de Wittgenstein y de Heidegger reside en el hecho de que ellos son los que han contribuido de manera más decisiva a posibilitar el giro lingüístico-pragmático y hermenéutico de la filosofía contemporánea. En los citados textos de 1998 parte Apel de la crítica de Wittgenstein al mentalismo y al consiguiente solipsismo metódico en las *Philosophische Untersuchungen*, para mostrar luego la correspondencia hermenéutico-fenomenológica en Heidegger, y considera que con esto tiene lugar una verdadera *Revolution der Denkungsart*, en la cual el mismo se inscribe plenamente.

Apel piensa que ya no es posible volver atrás del giro lingüístico, pragmático y hermenéutico, iniciado por Heidegger y por Wittgenstein, pero se propone poner al descubierto la inconsistencia de la absolutización del *a priori* de la contingencia, de la temporalidad del *Lebenswelt* y de los juegos de lenguaje, que conducen a la autodisolución, o a la superación de la Filosofía. Estas consecuencias, insinuadas en los citados maestros, han sido desplegadas y radicalizadas por sus seguidores en las décadas finales del siglo pasado. El relativismo sincrónico de los juegos de lenguaje de Wittgenstein se corresponde con el relativismo diacrónico de las epocales *Welt-Lichtungen* en Heidegger. Wittgenstein explica «la enfermedad» de los problemas insolubles que aquejan a los filósofos como malentendidos del uso del lenguaje, y con este análisis pretende mostrar, según Apel, «la autosuperación del juego de lenguaje de la filosofía (*die Aufhebung der philosophischen Sprachspiel*)». Pero él no ha podido prescribirnos ninguna píldora para curar esta enfermedad, sino que su tratamiento (el único tratamiento posible) para semejante enfermedad, se tiene que valer de los mismos medios lingüísticos que la generan. Quizás su honesta reflexión sobre esta encerrona en la que se había metido, es la explicación de que, después de la paradójica superación del juego filosófico del lenguaje al final del *Tractatus* nunca volvió a plantearse la pregunta por las condiciones de posibilidad de su propio juego de lenguaje, y en vano buscaríamos la autoaplicación *strictamente reflexiva* de sus análisis críticos del sentido y de los juegos de lenguaje (1988: 489).

Quizás Wittgenstein luchaba con otro límite del lenguaje, del que él nunca pudo hablar explícitamente. Porque es claro que su exposición sobre los jue-



gos de lenguaje, y ya la formulación de los ejemplos como tales, es ella misma otro juego de lenguaje, que forma parte de un metalenguaje, el de la filosofía que practica el propio Wittgenstein, el cual habla sobre todos los juegos de lenguaje, y sobre lo que significa la expresión «juegos de lenguaje» en general. Este metalenguaje conlleva por lo tanto una pretensión de sentido y validez que trasciende el alcance de los juegos de lenguaje particulares entretejidos con las formas de vida. El usuario de este otro lenguaje se sitúa fuera de la trama de esas formas de vida, y no se dirige a los participantes de los juegos de lenguaje sobre los que habla, sino que entabla un diálogo con sus lectores, que podrán ser participantes de otros juegos de lenguaje, no sabemos cuáles, ni interesa, y por lo tanto pretende decir algo universalmente válido. Es decir que, pragmáticamente, este otro juego de lenguaje, que es el de Wittgenstein como filósofo, no podría funcionar si no presuponemos que *nuestra conversación* (la que yo estoy sosteniendo ahora virtualmente con el propio Wittgenstein) trasciende de hecho la facticidad y la contingencia del *Lebenswelt* propio de cada uno, y de los juegos de lenguaje cotidianos entretejidos con nuestras respectivas formas de vida. Esta evidencia lleva lógicamente a pensar que con esta conversación estamos metidos ya en *un juego de lenguaje trascendental*. Apel creyó durante mucho tiempo que Wittgenstein también pensaba esto, y que sus expresiones sobre los límites del lenguaje se podían interpretar en el sentido de la irremediabilidad (*Nichtintergebarkeit*) de este juego lenguaje trascendental, que es el de la filosofía. En los textos de 1998 Apel piensa en cambio que esta presuposición no se puede ya sostener como interpretación de Wittgenstein, porque este autor no ha hecho jugar nunca la diferencia de principio que hay entre los juegos de lenguaje relativos a las múltiples formas de vida contingentes que son objeto de sus análisis, o que él menciona como ejemplos, y el juego de lenguaje discursivo de la Filosofía, que puede relativizar a su vez la contingencia y reconstruir las condiciones necesarias de sentido de todo juego de lenguaje, incluso del que ella misma pone en juego al sostener esta tesis (Cfr. Apel, 1998: 500-502).

Heidegger en cambio, para quien la constitución del sentido, articulada en el lenguaje, es la condición de posibilidad de todo enunciado verdadero o falso, se ha aproximado con esto más explícitamente a la Filosofía trascendental. Pero el planteamiento de *Ser y tiempo* acerca del *Dasein* (ser-ahí) como arrojado en un mundo ya siempre constituido llevaba en la dirección de una detranscendentalización del planteamiento heredado de Kant, en la dirección de un «*a priori*» de la facticidad, que pone de relieve más bien la contingencia y la particularidad, y concluye finalmente en «una radical historización de la res-

puesta a la pregunta por la constitución del sentido». Aquello por detrás de lo cual no se puede ya retroceder (*unhinterghebar*) no es para Heidegger la propia reflexión trascendental y el discurso, sino la constitución de sentido inherente a nuestro respectivo ser-en-el-mundo, y esta facticidad es ahora el dato, o el presupuesto detrás del cual no pueden retroceder la reflexión y el discurso.

La estrategia de la argumentación apeliana, muy frecuente en sus escritos, consiste en rescatar el significado fundamental del pensamiento de Heidegger, para ponerlo en confrontación con algunas de sus derivaciones que lo contradicen, y que obligan a revisar, complementar o restringir las formulaciones anteriores. Por eso reafirma en sentido heideggeriano que «Una conciencia pura (*reines Bewusstsein*), en el sentido de la kantiana conciencia trascendental del objeto, no podría hacer cobrar al mundo en general significatividad alguna (*keine Bedeutsamkeit abgewinnen*), es decir, no podría constituir ningún *Lebenswelt* como un mundo de relaciones significativas (*als Welt von Bedeutsamkeitszusammenhängen*), porque la «exangüe» conciencia del objeto está privada de los compromisos vitales con el mundo circundante y con el contexto social (*weil dem «blutlosen» Gegenstands-Bewusstsein die «Lebensbezüge» (Dilthey) zur «Umwelt und Mitwelt» fehlen*) (1998: 513-514).

El planteamiento de la filosofía trascendental clásica es por lo tanto inadecuado para resolver el problema de la constitución trascendental del sentido, y no puede explicar la respectiva precomprensión del mundo con la que comienza todo conocimiento. En el libro de Heidegger sobre *Kant y el Problema de la Metafísica* (2002 b) encuentra nuestro autor claramente planteada la difícil cuestión de las relaciones de una filosofía trascendental de la razón pura con una filosofía trascendental que presupone la temporalidad e historicidad del *Dasein* humano como condición óptica de posibilidad de la comprensión del ser (*als ontische Bedingung der Möglichkeit des Seinsverständnisses*) (1998: 523-530).

El cuestionamiento de Apel, que sigue inmediatamente a esta reapropiación sustantiva de Heidegger, se centra en la pretendida autonomización de la función del lenguaje en cuanto a la apertura del mundo, y en la inconsistencia de la inscripción de las propias condiciones trascendentales de validez y de justificación racional intersubjetiva como un acontecimiento más de la «historia del ser», con una significación, por lo tanto, meramente epocal y contingente. Esta posición de Heidegger conlleva el oscurecimiento de la diferencia entre constitución del sentido y justificación de validez, y hace imposible la comprensión del significado no relativo al contexto, sino incondicionado, o gramaticalmente absoluto, que tiene el término «bueno» en sentido moral, y tampoco permite el enunciado de principios de justicia universalmente váli-

dos. Contra esta concepción que, frente al denunciado «olvido del ser», entraña ahora un «olvido del *logos*» (*Logosvergessenheit*), intenta mostrar Apel la posibilidad y la necesidad de una reflexión más radical, a partir de la misma *Seinsgeschichte*, que permita explicitar y discutir las condiciones formales universales de toda constitución de sentido intersubjetivamente válido, las cuales hacen posible también el acontecimiento y la comprensión de esta misma historia (*Seinsgeschichte*) como tal, y el hablar, con Heidegger, del sentido de esta historia, abre, más allá de Heidegger, la posibilidad del juicio moral crítico sobre el sentido de lo que acontece históricamente. Si se niega la posibilidad de una reflexión trascendental, o pragmático trascendental, ya no se podría hablar tampoco en general sobre «el acontecer del sentido», y mucho menos sobre el sentido de este acontecer, de lo cual sin embargo no se priva Heidegger de hablar de manera inconsecuente; y la filosofía, agregaría yo, habría abandonado entonces la responsabilidad del juicio moral y de la crítica en general, de lo cual sí se ha abstenido Heidegger de manera sorprendente, aunque consecuente con su filosofía⁶.

El déficit fundamental de esta *Seinsphilosophie* orientada de manera meramente temporal parece conectarse con el hecho de que Heidegger, ya desde *Sein und Zeit*, al analizar la preestructura de la comprensión del ser-en-el-mundo, no ha llevado a cabo al mismo tiempo ningún examen reflexivo trascendental y no ha rendido cuenta de la inevitable pretensión de validez universal de su propio análisis filosófico de las estructuras del ser-en-el-mundo y de las presuposiciones de sus propios enunciados. (1998, 566)

Los argumentos de Apel contra Heidegger, y el avance que él propone más allá de Heidegger y de la hermenéutica postheideggeriana, son básicamente los mismos que ha planteado en sus críticas a Wittgenstein, a la filosofía analítica del lenguaje y a la epistemología.

En esta fuerte discusión Apel sigue pensando con Heidegger contra Heidegger y se pregunta porqué se tienen que entender de manera unilateral

⁶ Esta abstención del juicio es, precisamente, el mayor reproche moral que merece Heidegger por su posición frente a los trágicos acontecimientos de su tiempo, más allá de la mayor o menor responsabilidad directa sobre algunos hechos.

las relaciones de dependencia del conocimiento empírico y de los enunciados verdaderos y falsos en general con respecto a la previa apertura del sentido del mundo (*der vorausgehenden lichtend-verbergenden Welt-Sinn Eröffnung*). ¿Por qué no podría pensarse más bien en una relación de dependencia recíproca, como ya la había pensado Heidegger en *Sein und Zeit*, al hablar del círculo hermenéutico de la comprensión del mundo? Habría que presuponer, en el sentido del «círculo hermenéutico», que la comprensión del ser articulada en el lenguaje puede corregirse mediante el examen empírico de la validez intersubjetiva de los juicios sobre la experiencia (y mediante la discusión o la confrontación racional de argumentos).

En esta diferencia, y en la posibilidad que se abre por primera vez con ella de un nuevo planteamiento de la relación entre ambas dimensiones del problema, veo yo –escribe Apel– un primer paso del avance que se desprende de la transformación de la filosofía trascendental iniciada por Heidegger. (1998, 536)

Esta reconstrucción esquemática de los diálogos críticos de Apel con los grandes maestros de la Filosofía contemporánea ha cumplido ya su cometido de poner en contexto la exposición del texto que prologamos, y de anticipar algunos puntos de vista que, como espero, puedan ayudar a seguir el hilo conductor del amplio desarrollo del tema llevado a cabo por el autor.

Julio De Zan
Santa Fe, mayo de 2009

Toda enseñanza y todo aprendizaje por el pensamiento se producen a partir de un conocimiento preexistente. [...] nada impide (creo) que lo que se aprende sea posible, en cierta manera, saberlo y, en cierta manera, ignorarlo: pues lo absurdo no es que se sepa en cierta manera lo que se aprende, sino que se sepa que es así, v. g.: en el aspecto en que se aprende y del modo que se aprende.
(Aristóteles, Analíticos segundos, 71 a 1-5 – 71 b 5-10)

Visión de conjunto, advertencias y tesis principales

El tema del presente libro es la fundamentación ético discursiva propuesta por Karl-Otto Apel en el marco de su pragmática trascendental del lenguaje. Me propongo lanzar una mirada crítica sobre la misma con el objetivo de reforzar los argumentos a favor de una tal fundamentación. Creo que el programa trascendental apeliano continúa siendo válido y, en tal medida, resulta un marco adecuado para realizar una fundamentación de principios éticos universalistas en el sentido kantiano. La relevancia de los principios de esta clase ha sido vista con claridad por Apel, quien ha enfatizado la urgencia de contar con normas universalmente válidas en un mundo cada vez más complejo, conflictivo y globalizado (cf. Apel, 1992).

Al margen de que se enfoque en la propuesta de un autor y más allá de la división en capítulos, mi trabajo intenta responder sucesivamente dos grandes cuestiones. La primera atañe a la posibilidad de la reflexión trascendental en la filosofía contemporánea. ¿Es la reflexión trascendental, es decir la reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la experiencia (o de la argumentación, como en Apel) una empresa imposible? Como manera de responder esta pregunta me pareció relevante –y original– enfrentar la pragmática apeliana con

una serie de críticas provenientes de una polémica desarrollada en el marco de la tradición analítica a partir de los años sesenta del siglo xx. A diferencia de la «atmósfera» contemporánea hostil a la filosofía trascendental –presente por ejemplo en el pensamiento débil de Vattimo, el posmodernismo francés de Foucault, el deconstructivismo de Derrida o la filosofía «posanalítica» de Rorty–, este debate desarrolla una crítica detallada y rigurosa a los «argumentos trascendentales», preocupándose por delimitar con precisión su naturaleza y alcances. Si bien Apel ha elaborado su propuesta en gran medida a partir de autores analíticos –entre los que se destacan Wittgenstein, Austin y Searle–, no ha discutido con detenimiento los argumentos de esta polémica. En este trabajo, reconstruyo tres líneas de esta compleja discusión –la que atañe a la forma de los argumentos trascendentales, a su capacidad para demostrar validez objetiva y, finalmente, a su capacidad para demostrar la unicidad de un esquema conceptual–, y aplico en cada caso las conclusiones, usualmente de tenor escéptico, a la pragmática trascendental. Esto me ha ayudado a delinear los problemas principales que, a mi juicio, aquejan a la fundamentación apeliana, y a elaborar respuestas frente a dichos problemas.

La pragmática trascendental constituye una transformación de la filosofía kantiana mediante conceptualizaciones provenientes del giro lingüístico que caracteriza a la filosofía del siglo xx. En tal sentido, representa una continuación de la filosofía «continental», en abierto diálogo, por cierto, con la vertiente «analítica». En este punto hay que resaltar una falta de reciprocidad en el debate filosófico internacional, puesto que mientras Apel lee y discute con una diversidad de autores analíticos, su propuesta ha sido escasamente tenida en cuenta en ese ámbito, como se aprecia claramente en los autores del debate que introduciré en esta investigación. De este modo, queda aún pendiente la cuestión acerca de si algunos supuestos teóricos de la tradición analítica –por caso, su ausencia de auto-reflexión y su abstracción de la pragmática (en el sentido de Apel)– resistirían a las críticas apelianas.

La discusión y aplicación a Apel de las conclusiones de este debate lleva a tres conclusiones principales. La primera es que no existen razones concluyentes en contra de la posibilidad de desarrollar una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento válido. Las críticas más fuertes contra los argumentos trascendentales sirven más bien para indicar cómo debería llevarse a cabo una reflexión de esta clase. La segunda conclusión es que la demostración trascendental de condiciones necesarias y universales de la argumentación debe hacerse en el marco de un modelo filosófico diferente al implícitamente asumido por los autores del mencionado debate. La falta de



homogeneidad que existe entre ambas vertientes (la apeliana y la analítica) está representada justamente por la asunción de un modelo filosófico diferente. Sigo aquí una estrategia argumentativa poco transitada cuando se discute la pragmática trascendental: en lugar de partir de la consideración de su modelo dialógico y auto-reflexivo, muestro la necesidad de llegar a él a través del rodeo de las críticas al modelo deductivo asumido por la mencionada polémica. Como Apel ha sugerido, el desarrollo de este debate lleva a las puertas de la pragmática trascendental (A 167-168).⁷ Ligado con lo anterior, la tercera conclusión es que la polémica en cuestión pone de manifiesto que cualquier método que pretenda demostrar condiciones trascendentales deberá asumir dichas condiciones. Esta circularidad impulsa a abandonar la noción de un método «externo» para demostrar condiciones trascendentales.

Volviendo a la descripción general de este escrito, luego de tratar la primera cuestión (¿es posible todavía la reflexión trascendental?) y de darle una respuesta afirmativa a través de la discusión del debate analítico, abordo la segunda, que puede articularse mediante la siguiente pregunta: ¿cómo es posible una demostración trascendental que asuma la circularidad de la investigación? En efecto, si bien la reflexión trascendental es «globalmente» posible, queda el pie el problema metodológico de cómo darle un contenido concreto. Creo que la circularidad que necesariamente debe asumirse en toda demostración trascendental vuelve insuficiente el método apeliano tal como se lo articula en su fórmula clásica –este es un punto central en el que disiento con Apel-, y nos acerca a un aspecto característico del pensamiento hermenéutico.

Se trata, respecto de la pragmática trascendental, de que el método tiene que ser interno y asumir lo que busca sacar a la luz. Ya Aristóteles –como se lee en el epígrafe– advirtió que no es absurdo sostener que se puede aprender lo que se sabe, siempre y cuando lo sabido se revele bajo un nuevo aspecto. El problema es, pues, el de un método reconstructivo que asegure un acceso correcto a lo ya sabido. En el caso de Apel, se trata de lo presupuesto en un juego de lenguaje que resulta irrebalsable para la fundamentación del conocimiento en general, la argumentación. Para elaborar una propuesta metodológica válida que se atenga al espíritu de la pragmática trascendental, propongo leer a Apel como un continuador de la hermenéutica de la facticidad iniciada por Heidegger y, aunque con

⁷ Cito la obra de Apel mediante las iniciales que constan en la Bibliografía.

variantes, renovada por Gadamer. Un rasgo original de mi investigación es que realiza una lectura «invertida» de la filosofía apeliiana. En lugar de considerar superada la problemática de la constitución del sentido (que caracteriza su primera época) y enfocarse directamente en la de la validez del conocimiento, me pareció importante volver a pensar el nexo entre ambas cuestiones.

Como es característico de su proceder filosófico, Apel realiza desde el comienzo una lectura crítica de la hermenéutica. A la par que asimila sus aportes en lo que respecta al giro lingüístico y la circularidad de toda reconstrucción, sostiene la necesidad de una «corrección trascendental» de su unilateralidad. La descripción de la constitución del sentido debe complementarse con el tratamiento de la problemática de la validez del conocimiento. En suma, para conservar los aportes de la hermenéutica y evitar las consecuencias historicistas y relativistas que anulan esos aportes, es preciso entenderla como una hermenéutica *trascendental*.

Sostengo que un método interno «hermenéutico trascendental» puede describirse con los rasgos de la dialogicidad, la auto-reflexión y la crítica del sentido. Teniendo en cuenta la irrefragabilidad de la argumentación, la fundamentación de presupuestos puntuales debe llevarse a cabo en un diálogo enfocado sobre los presupuestos argumentativos necesariamente asumidos, y con el objetivo de mostrar a la correspondiente postura escéptica que carece de sentido enunciar determinadas tesis. Mi interés fundamental, como el de Apel, es la reconstrucción de aquellos presupuestos que conforman la base de la ética discursiva, la cual transforma de manera comunicativa el imperativo categórico kantiano.

Al enraizar la fundamentación en la facticidad, surgió finalmente la cuestión de cómo es posible pensar que los presupuestos argumentativos no están sometidos a cambios históricos, determinados a su vez por cambios en los criterios mismos de racionalidad. La respuesta que elaboro está en consonancia con Apel, y apunta a señalar que la objeción de «otra razón posible» carece de argumentos sustantivos para hacer valer en contra de la fundamentación.

* * *

Me parece importante realizar algunas advertencias sobre el contenido argumentativo de esta investigación. En primer lugar, si bien se trata de un trabajo sobre la filosofía de Apel, su interés primordial es discutir la posibilidad de realizar una fundamentación trascendental de la ética con las herramientas filosóficas contemporáneas. En tal medida, no pretendo ofrecer la mejor

interpretación de la pragmática trascendental sino los argumentos más adecuados para lograr la mencionada fundamentación. Los diversos pensadores tratados son también vistos desde esta óptica, de modo que interesan especialmente sus aportes para una fundamentación trascendental y no la exactitud de la interpretación (que sigue en muchos casos a la de Apel).

En segundo lugar, en gran parte de este escrito la discusión se desarrolla en un nivel mayor de generalidad que el de la fundamentación de un principio ético, la cual constituye supuestamente el tema de la presente investigación. La justificación de este «desvío» es que la fundamentación ética discursiva se lleva a cabo en el marco general de la pragmática trascendental, que es preciso discutir en primer término (como el propio Apel generalmente hace). Para esta discusión general tengo a su vez en cuenta –como indiqué– las críticas elaboradas por la polémica sobre los argumentos trascendentales. A pesar de estos reparos, quedará en evidencia que la pragmática trascendental resulta particularmente adecuada para el desarrollo de una propuesta ética, más aún, que posee esencialmente una relevancia normativa. No sólo sugiero esto último sino que propongo una manera concreta de llevar a cabo la fundamentación del principio de la ética discursiva.

En tercer lugar, así como puede considerarse original el enfrentamiento entre la pragmática trascendental y algunos hilos principales de la polémica analítica sobre los argumentos trascendentales, puede echarse en falta la ausencia de una discusión detallada de la filosofía de Habermas, por un lado, y del falibilismo irrestricto, por el otro. Ciertamente, en el caso del primero, sus coincidencias y desacuerdos con Apel surgirán a cada momento. Sin embargo, los intereses de Habermas no han estado mayormente centrados en la fundamentación trascendental de la ética y, menos aún, en la discusión detallada de la fundamentación trascendental, en la cual ve un proyecto moderno ya superado (Habermas, 2004: 7-64). En el caso del falibilismo irrestricto que caracteriza al racionalismo crítico, me pareció superfluo repetir la totalidad de los argumentos de Apel y Kuhlmann, a mi juicio válidos, acerca de que esta postura es insostenible. Creo que esta discusión, pese a toda su complejidad, pertenece a los problemas ya resueltos por la pragmática trascendental (cf. Kuhlmann, 1985).

Finalmente, otro aspecto de este trabajo precisa acaso una breve justificación. Se trata de que, en términos generales, evité citar términos y fragmentos de textos en otros idiomas (especialmente en alemán y en inglés, las lenguas de los autores más citados), preferí glosar los pasajes relevantes para la discusión y recurrí en muchos casos a bibliografía en español (existen buenas traduccio-

nes de muchos de los textos referidos). Lo hice con el convencimiento, por un lado, de que la filosofía es una empresa universalista que puede continuarse en el marco de diferentes culturas y con diferentes medios lingüísticos, y, por el otro, de que el castellano es una herramienta precisa, refinada y elegante para la intelección y producción de conocimiento filosófico, aunque dejo al lector el juicio acerca de si estuve a la altura de esta valoración.



CAPÍTULO I

CONCEPTOS BÁSICOS DE LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL Y LA ÉTICA DISCURSIVA

I. Conceptos básicos de la pragmática trascendental y la ética discursiva

Cualquiera sea el punto de partida elegido para introducir una propuesta filosófica, surgirá la ilusión de que lo que se describe son los cimientos de todo el edificio, para usar una metáfora moderna. Si bien Karl-Otto Apel, el pensador que presentaré y discutiré en esta investigación, suele referirse a su «fundamentación última» como a un punto arquimédico del conocimiento, los conceptos que ha ido elaborando a lo largo de los años conforman una densa estructura conceptual en la que resulta difícil establecer una jerarquía clara. Soy consciente de que el modo en que exponga la pragmática trascendental y la ética discursiva tendrá implicancias, favorables o no, con respecto a la tesis que defenderé a lo largo de estas páginas. Teniendo en cuenta que no se puede pretender una neutralidad en mi exposición introductoria, resulta entonces adecuado justificar el trayecto a seguir.

Discutiré en este trabajo la fundamentación trascendental de la ética realizada en el marco de la pragmática trascendental apelianiana. Para llevar ade-

lante la discusión y delinear una posición propia, tomaré ante todo en cuenta las objeciones que se le han hecho a los denominados «argumentos trascendentales» en el marco del debate analítico anglosajón. Antes de presentar estas objeciones, hace falta –en primer lugar– exponer los conceptos básicos de la fundamentación apeliana desde el punto de vista de una fundamentación trascendental en general, y –en segundo término– presentar su aplicación al ámbito de la ética. El hecho de que la ética aparezca en este esquema como algo derivado de una teoría más general tiene más que ver con la metodología para aproximarme a los problemas que con la naturaleza de la cuestión.

En efecto, acuerdo con Maliandi en que la ética discursiva es la «expresión paradigmática» de la pragmática trascendental (en Apel ST 47). Como intentaré mostrar más adelante, esta última propuesta es ya filosofía práctica (cf. capítulos V a VII), de manera que es posible afirmar que en el «orden del ser» (en su naturaleza normativa) ambas propuestas coinciden. Sin embargo, siguiendo el «orden del conocer», resulta adecuado empezar por la pragmática trascendental, puesto que constituye el marco general en el que Apel despliega la riqueza conceptual de su filosofía.

Kuhlmann, por su parte, siguiendo sugerencias de Apel, introduce la pragmática trascendental como una transformación de la filosofía kantiana que tiene en su centro al concepto de «fundamentación última», al que considera como el punto arquimédico de este proyecto (Kuhlmann, 1985). Sin dudas, esto resulta correcto en tanto Apel y Kant estudian las condiciones de posibilidad de la experiencia y de la argumentación, respectivamente, y Apel intenta una fundamentación de estas condiciones. Sin embargo, desde mi punto de vista, ni la herencia kantiana ni el concepto de fundamentación última resultan ser los conceptos adecuados para introducir la complejidad teórica de la pragmática trascendental. Dicho con mayor precisión, para explicar los rasgos salientes de esta propuesta fundamentadora es necesario traer enseguida a colación una gama de nociones de filosofía del lenguaje («pragmática», «acto de habla», «comunidad ideal de comunicación», etc.), que ofrecen el contexto teórico de la propia «fundamentación última». Y, a su vez, la remisión a Kant no da cuenta del giro reflexivo que caracteriza a Apel, y que, a mi juicio, deriva principalmente de la hermenéutica heideggeriana (cf. capítulo V).

Böhler también parte de Kant y del enfrentamiento, por parte de Apel, con la perspectiva científica heredera de la modernidad, con lo cual introduce la

discusión en la estela de la filosofía de la ciencia, con especial referencia a las ciencias sociales y al concepto de «acción» (Böhler, 1985). Si bien esto es legítimo y tiene asidero en las propias fuentes apelianas, creo que la filosofía investigada se aborda de modo más comprehensivo desde la perspectiva de las discusiones contemporáneas sobre la *racionalidad* en general, como hace Michelini (en Apel ST 63ss; cf. Michelini, 1998). Esta última cuestión es, a mi juicio, a la vez más amplia y más básica que la de la ciencia.

Asimismo, teniendo en cuenta que, por un lado, estas discusiones han ligado de manera inextricable razón y lenguaje, y, por el otro, que introducir la pragmática trascendental desde una teoría de la racionalidad implica asumir un enfoque demasiado amplio, mi aproximación partirá de los supuestos de filosofía del lenguaje admitidos por Apel. Como afirma J. de Zan –siguiendo también sugerencias del propio Apel– se asume aquí un nuevo paradigma de filosofía primera (en Apel ST 15-45), desde cuya óptica es posible relacionar con facilidad una serie de conceptos clave de la pragmática trascendental, los cuales, a su vez, permiten un esclarecimiento mayor de la ética discursiva.

En suma, en este capítulo expondré, desde la filosofía apeliiana del lenguaje, aquellos conceptos que sirven para conformar una fundamentación trascendental de la ética y del conocimiento en general. No me demoraré en esta introducción en los antecedentes filosóficos más significativos, dado que sus nombres, entre los que se cuentan no sólo Kant, sino también Peirce, Wittgenstein, Heidegger y Gadamer, entre otros, aparecerán de acuerdo con su relevancia para las discusiones que surgirán a lo largo de este trabajo. Precisamente, en lo que sigue no comenzaré aún la discusión acerca de la legitimidad de los conceptos empleados por Apel, sino que intentaré una reconstrucción lo más adecuada posible de los mismos. Resulta pertinente insistir, entonces, que muchos de los tópicos ahora expuestos volverán a ser tratados y discutidos con más detalle a lo largo de esta investigación, como se indica en las continuas referencias a los correspondientes capítulos.

1. El paradigma del lenguaje: la dimensión performativa

El marco general de la filosofía apeliiana está constituido por una serie de conceptos derivados del «giro lingüístico y pragmático» de la filosofía del siglo xx. La novedad de este giro puede, ciertamente, ponerse en duda y re-

montarse al menos hasta Aristóteles.⁹ Pero esto no constituye una objeción al menos por dos razones: en primer lugar, la filosofía contemporánea ha desarrollado una terminología propia que no puede reducirse o derivarse directamente de conceptos más antiguos, y, en segundo lugar, a todo filósofo le asiste el derecho de reinterpretar la historia de la filosofía y su propio lugar en ella, es decir, de leer a sus antecesores como antecedentes de su propia obra. En todo caso, lo que interesa es la validez de los conceptos, sus propios alcances y limitaciones.

A partir del giro lingüístico se considera que el lenguaje no es un instrumento neutral, o directamente que no es en absoluto un instrumento para el tratamiento de los problemas filosóficos (cf. Rorty, 1992). La reflexión sobre éstos tiene que ir a la par de una reflexión sobre el papel del lenguaje para el pensamiento. Con respecto a esto, existió en el siglo veinte, como nunca antes (claramente, no en la Modernidad), un consenso acerca de que todo pensar con sentido es dependiente del lenguaje en el cual se encarna. Este «giro lingüístico» está presente tanto en Heidegger y Wittgenstein como en Russell y Moore, vale decir, tanto en los precursores de la filosofía analítica como en los de la denominada «continental».

Teniendo en cuenta este giro, Apel reconstruye la historia de la filosofía como una sucesión de paradigmas. El paradigma que desde la antigüedad hasta la Edad Media sirvió como base de la reflexión fue el ontológico, según el cual la realidad era directamente accesible para el pensamiento, el cual se aboca entonces a estudiar el problema del ser. A este problema le siguió, en la Modernidad, el paradigma de la conciencia. Descartes sentó el punto arquimédico para la filosofía en la conciencia del sujeto cognoscente, trasladando la problemática del ser a la capacidad o las difi-

⁹ Sobre la historia de la «fundamentación última» mediante «reflexión estricta», véase Kuhlmann, 1985, pp. 254-329. Este autor parte de Parménides, y se detiene en Platón, Aristóteles, el escepticismo antiguo, Agustín, Descartes, Kant, Frege y Popper. En todos ellos encuentra claros elementos del uso del tipo de argumento fundamentador desarrollado por Apel en su pragmática trascendental. Como ejemplo de que el giro lingüístico tiene antecedentes en la antigüedad, baste recordar que para la filosofía primera aristotélica «el ser se dice de muchas maneras» (la cursiva es mía). En toda la *Metafísica* el Estagirita pone en juego tanto un nivel ontológico como uno lingüístico, y a menudo ambos se encuentran inextricablemente ligados entre sí. Hernán Zucchi considera, justamente, que un concepto central en esta obra es el de *diánoia*, al que traduce como «razón discursiva» (cf. Introducción de Zucchi en Aristóteles, 2004).

cultades que esta conciencia tiene para conocer lo que está fuera de ella. Finalmente, a inicios del siglo xx el lenguaje se impuso, como ya vimos, como un *medium* no instrumentalizable para la reflexión. Las cuestiones relativas al ser y a la conciencia no desaparecieron sino que se insertaron en un marco más amplio, lo cual permitió desarrollar nuevas respuestas o al menos reformular las aporías clásicas.

Apel se ubica a sí mismo dentro de este último paradigma, y le interesa especialmente la contribución al mismo de Peirce, por un lado, y de la línea iniciada por el segundo Wittgenstein, Austin y Searle, por el otro. Estos últimos dieron lugar a lo que Apel denominó un «giro pragmático». El título del libro de Austin *Cómo hacer cosas con palabras* (Austin, 1971) explicita claramente que el lenguaje *hace cosas*. No se trata de que, eventualmente, se pueda también usar palabras o frases para lograr fines determinados, sino de que toda enunciación lingüística posee una dimensión práctica o, dicho con más precisión, pragmática. Según esta perspectiva comprensiva, una afirmación es un acto de afirmar, una pregunta un acto de preguntar, etc. Austin fue uno de los descubridores de la triple estructura del lenguaje, la cual comprende las partes proposicional o locucionaria (lo que se dice, pregunta, etcétera), la ilocucionaria (el acto de afirmar, preguntar, etcétera) y la perlocucionaria (los efectos esperables de los actos en cuestión). En términos generales, Apel denomina performativa o pragmática a aquella dimensión necesariamente presente en toda enunciación, cuyo análisis indica, ante todo, que un enunciado es una acción comunicativa realizada por un hablante. Siguiendo a sus antecesores Austin y Searle, sostiene que esta dimensión se puede explicitar o reconstruir. Por ejemplo, se puede explicitar la dimensión pragmática del enunciado afirmativo «llueve» del siguiente modo: «yo afirmo que llueve». Se trata, en palabras de Habermas, de una «doble estructura» de los actos de habla (Habermas, 1976: 224ss)

Bastante tiempo antes que esta línea de la filosofía analítica, Peirce había desarrollado una compleja semiótica en la que ya estaba presente la necesidad de incluir la dimensión pragmática en la consideración del lenguaje. Para Peirce, en el proceso semiótico —que incluye, por supuesto, al lenguaje humano— están necesariamente involucradas tres dimensiones, cuyo nombre se debe a Ch. Morris: la sintáctica (relación de los signos entre sí), la semántica (entre los signos y su referente) y la pragmática (entre signo y usuario) (Morris, 1953). Apel se vale de esta semiótica —también retomada, aunque desde otra perspectiva, por Morris y Carnap— para señalar que la pragmática no puede ser considerada una ciencia que estudie tan sólo las circunstancias o situaciones en las que se usan los signos, dado que entre usuario y signo existe una relación

intrínseca y específica. Cualquier proceso semiótico involucra aspectos estructurales de la relación entre el signo y su usuario, de modo que una consideración integral del lenguaje no debe dejar afuera ninguna de las dimensiones mencionadas. Según Apel, esto último equivale a cometer una «falacia abstractiva», como cuando se considera que el significado es el uso (desconsideración de la semántica), o que la argumentación es una mera derivación de proposiciones a partir de proposiciones (desconsideración de la pragmática), y no se toma en cuenta —en este último caso— que se trata de actos de habla realizados por hablantes en el marco de una comunidad de comunicación.

Justamente, la falacia abstractiva que deja a un lado la dimensión pragmática ha dado lugar a un modelo filosófico con una larga tradición. Se trata del modelo «lógico-semántico» o «sintáctico», ya presente en Aristóteles. Según esta concepción, toda demostración consiste en proposiciones, pero se desconsidera el hecho de que toda proposición es a la vez enunciada por alguien. Mientras que esto último implica tomar en cuenta la pragmática, la noción de proposición involucra una concepción según la cual el lenguaje puede estudiarse con independencia de la relación entre los hablantes y los signos. A causa de esta abstracción, los únicos aspectos considerados son los sintácticos (o lógico-formales) y semánticos, y la demostración es concebida como una derivación de proposiciones a partir de proposiciones.

Ciertamente, el estudio de las diversas dimensiones del lenguaje por separado es una tarea lícita, que de hecho ha sido llevada adelante con éxito en el marco de disciplinas como la lógica, la sintaxis o la semántica. Sin embargo, recortar algún aspecto del lenguaje pierde legitimidad cuando se trata de fundamentar el conocimiento, es decir, de dar razones para sostener la validez incontestable de ciertos enunciados (referidos por ejemplo al principio de no contradicción o a las pretensiones necesariamente elevadas por quien argumenta). Apel admite que si se utiliza este modelo demostrativo para realizar una tal fundamentación, se incurre necesariamente en alguna de las tres aporías contemporáneamente señaladas en el «trilema de Münchhausen» por Hans Albert (regreso al infinito, detención dogmática de la prueba o circularidad: cf. capítulo II). Sin entrar en estas dificultades, lo que interesa ahora es que la pragmática trascendental insiste en la necesidad de cambiar la concepción de la fundamentación. En efecto, una vez aceptada la necesidad de tener en cuenta la pragmática, la fundamentación «última» no se entiende ya como la derivación de proposiciones a partir de proposiciones. Y desde este nuevo punto de vista, la circularidad en la prueba, uno de los defectos señalados por Albert, ya no constituye una objeción contra la fundamentación, como veremos más abajo.



2. La irrebasabilidad de la argumentación

Al insistir en que el lenguaje conlleva necesariamente una dimensión pragmática, Apel está interesado en las características de un acto de habla determinado, a saber, el de argumentar. En rigor, más que un acto de habla particular se trata de un conjunto de actos que, siguiendo la tematización wittgensteiniana de las *Investigaciones filosóficas*, nuestro autor entiende a partir de la noción de «juego de lenguaje». ¹⁰ A Apel le interesa este concepto al menos por las siguientes razones: a. los juegos de lenguaje están reglados; b. sus reglas son constitutivas (no meramente regulativas) del juego en cuestión; c. los juegos de lenguaje se entretienen con formas de vida; d. involucran «evidencias paradigmáticas».

Para explicar un poco mejor estos elementos: si alguien está dentro de un juego de lenguaje determinado, se sigue que reconoce necesariamente sus reglas, puesto que de otro modo no se podría decir que juega ese juego. Seguir reglas es tanto un comportamiento práctico como teórico, puesto que la práctica de seguir reglas y la aceptación implícita o explícita de estas reglas son las dos caras de una misma moneda. De este modo, participar en un juego de lenguaje implica reconocer ciertas «verdades» –las «evidencias paradigmáticas»– que rigen en ese juego: quien juega al ajedrez acepta que el peón avanza de cierta manera, quien juega a la meteorología acepta que la Tierra gira alrededor del Sol, etcétera.

Apel sostiene, en contra de la perspectiva wittgensteiniana, que la pluralidad de juegos lingüísticos sólo se puede comprender y aprehender discursivamente desde un juego de lenguaje que no esté ubicado al mismo nivel y que no sea inconmensurable con el resto (cf. capítulo VI, punto I.1). Así, para hacer referencia a dicha pluralidad o enunciar lo que es un juego de lenguaje en general, es necesario ubicarse en una «meta-posición». Para Apel, la filosofía representa el «juego trascendental» que permite tematizar y analizar el concepto de juego lingüístico y referirse a la pluralidad empírica de juegos y formas de vida. No se trata de erigir arbitrariamente una disciplina por sobre las demás. Retomando

¹⁰ A. Oefsti critica en este punto a Apel señalando que la argumentación no es un juego de lenguaje junto a otros en el sentido del segundo Wittgenstein, sino que tiene el estatus de un «lenguaje completo» (Oefsti, 1994: 158-192). Creo que los reparos de Oefsti son correctos, pero –como este autor reconoce– se trata de una crítica interna que va en el sentido de la pragmática trascendental, de modo que preferí seguir sencillamente a Apel en la exposición.

expresamente la idea aristotélica de que la filosofía primera es la que posee el mayor grado de generalidad, Apel sostiene que la pragmática trascendental es, justamente por razón de su generalidad (aquí, su capacidad para referirse a todos los juegos de lenguaje), una nueva propuesta de filosofía primera.

En rigor, Apel habla de «irrebasabilidad» (*Nichintergebarkeit*) para referirse a la argumentación, es decir, al juego de lenguaje propio de la filosofía. Este término alude a que ya no se puede «ir detrás» de la argumentación cuando se adopta la meta-perspectiva mencionada (cf. capítulo III, puntos II.3 y II.4). Según esto, la tematización de los juegos de lenguaje no puede dejar de realizarse mediante argumentos, los cuales involucran siempre una dimensión pragmática. Y más importante aún que la irrebasabilidad de la argumentación para la tematización de la pluralidad de juegos lingüísticos es, para Apel, la irrebasabilidad de la misma para la fundamentación del conocimiento. En realidad, ambas acciones implican asumir la perspectiva del mayor grado concebible de generalidad. No se puede fundamentar sin argumentar puesto que toda fundamentación se realiza necesariamente mediante la aportación de razones.

Como consecuencia de esto, la fundamentación última se desarrolla necesariamente en el seno del juego de lenguaje argumentativo, el cual está constituido por reglas y presupuestos (*Voraussetzungen*) de diverso tipo. Toda afirmación sobre el mundo exterior presupone, por ejemplo, que existe un mundo objetivo común compartido por quienes participan de la argumentación. O también, un enunciado articulado por quien argumenta asume la regla de que pretende ser entendido como una afirmación, y que como afirmación pretende ser verdadero y comprensible. Existe un complejo conjunto de reglas y presupuestos que Apel ha explicitado junto con Habermas. Mientras que para este último la reconstrucción de los mismos es en principio falible, Apel piensa que toda corrección de los mismos –siempre posible y hasta necesaria– sólo es posible sobre la base de reconocer su carácter infalible (con otros términos, se trata de una revisión interna que se apoya sobre el suelo de aquello mismo que corrige) (A 188-189). Antes de exponer el procedimiento que propone para la reconstrucción, veremos a continuación dos presupuestos centrales de la pragmática apeliana.

3. Las comunidades real e ideal de comunicación

No sólo para referirse a la pluralidad de juegos lingüísticos, sino incluso para pensar con sentido es preciso –según Apel– estar inmerso en la argumentación, y, en tal medida, haber sido socializado en una comunidad lingüística.

Se trata del presupuesto de una «comunidad real de comunicación», un *factum* que debe reconocerse cuando se intenta fundamentar el conocimiento. Ahora bien, el entretendido entre la argumentación tal como se practica en alguna comunidad particular y la forma de vida de esa comunidad representan condicionamientos inevitables para el que ha sido educado en ella, pero no pueden determinar plenamente el sentido del discurso argumentativo en general. Con otros términos, la verdad de un enunciado no puede depender del consenso fáctico en una comunidad particular, dado que siempre es posible que ésta se equivoque, tanto en lo que respecta a los criterios de verdad teóricos como a los de la acción moralmente correcta. Los límites de la comunidad real representan restricciones injustificadas para la validez universal requerida por los conceptos de verdad y corrección moral.

Ahora bien, si se concibe una comunidad sin estas limitaciones fácticas, entonces ya no puede tratarse de una comunidad real. Retomando aquí también a Peirce, Apel sostiene que la argumentación no sólo presupone las reglas de una comunidad real determinada, sino también las de una de carácter ideal (cf. capítulo VI, puntos I.2 y I.3). Sólo un postulado regulativo y «contrafáctico» de este tipo da sentido a nociones normativas como la de verdad y, en general, de validez del conocimiento (teórico y práctico). Ante todo, este tipo de comunidad idealizada se define porque en ella es posible alcanzar el consenso, en base a los mejores argumentos, acerca de las pretensiones de validez elevadas por sus integrantes (por ejemplo las pretensiones de verdad y de corrección moral). Más precisamente, dado su carácter ideal, la posibilidad de alcanzar la verdad y / o la corrección moral se identifica con el consenso acerca de las diversas pretensiones argumentativas que en ella se elevan. Así, toda afirmación se somete en ella a discusión hasta que se resuelve su valor de verdad, sin que intervengan otras razones que no sean la fuerza del mejor argumento.

Visto de cerca, se advierte que este ideal posee una doble faz. Por un lado, todo enunciado formulado en el juego de lenguaje argumentativo lo presupone como dado, puesto que de otro modo no tendría sentido formular por ejemplo afirmaciones, lo cual supone que se espera lograr un consenso acerca de su verdad (de allí su carácter de regla constitutiva de la argumentación). Pero, por otro lado, se trata de un «ideal regulativo» en el sentido kantiano, es decir, de una idea en principio nunca realizable por completo que orienta la acción concreta, a saber, la búsqueda de consenso acerca de la verdad o de la corrección moral. Estos dos aspectos conforman sin embargo una misma noción, puesto que la argumentación presupone que la noción regulativa de una comunidad ideal de comunicación es reconocida como *ideal actuante* por todo el que argumenta.

Tanto la noción de juego de lenguaje como la de comunidad (real e ideal) implican la asunción de la pragmática como parte esencial del lenguaje y específicamente de la argumentación. El paradigma pragmático equivale, en este sentido, a un paradigma de la intersubjetividad. En particular oposición a la filosofía moderna, para la cual el conocimiento se asienta en la conciencia de un individuo aislado, se considera ahora que el punto de partida para el conocimiento es intersubjetivo. Sólo tiene sentido lo que puede acceder al dominio público de la validez. La racionalidad misma es entendida como la actividad pública de ofrecer y evaluar razones en un ámbito argumentativo. Esta base intersubjetiva le da a la pragmática trascendental una clara relevancia moral, puesto que toda ética normativa filosófica consiste en proponer y / o criticar normas referidas a las relaciones entre los sujetos.

4. El procedimiento de fundamentación última

Apel caracteriza su fundamentación del conocimiento como «última». Este adjetivo, que ha provocado diversas reacciones en virtud de su cariz provocador, alude a que lo fundamentado por ella no precisaría ya ser demostrado. Y en tanto un fundamento último no precisa de una prueba ulterior, al ponerlo en duda sólo se consigue formular dudas «de papel», según la expresión de Peirce.

Como vimos, con su «trilema de Münchhausen», Albert critica todo intento de una fundamentación última de este tipo señalando que no puede evitar cometer alguna de las falacias representadas por los respectivos cuernos del trilema: regreso al infinito, círculo lógico o detención dogmática de la prueba.¹¹ Con

¹¹ Este trilema tiene claros antecedentes en el escepticismo antiguo de Agripa, quien formuló cinco argumentos escépticos que deberían llevar a suspender el juicio, entre los que se encuentran las tres aporías mencionadas (la referencia a estos tropos es a través de Sexto Empírico, PH 1164-77). Jakob Fries, contemporáneo de Kant, volvió a presentar estas aporías en la forma de un trilema similar al presentado por Albert (cf. Fries, 1807), lo cual fue luego revitalizado por su discípulo L. Nelson a inicios del siglo xx (cf. Nelson, 1911) y por K. Popper (1959: 93-105). El nombre usado por H. Albert para rebautizar estas aporías hace referencia al barón de Münchhauser, conocido personaje alemán del X SVIII al que se le adjudicaron una serie de anécdotas cómicas basadas en sus supuestas mentiras. Se cuenta que este personaje salió en una ocasión de un pantano al que había caído con su caballo tirándose de los propios cabellos. Schopenhauer utiliza esta imagen para aquellas posiciones que, como el materialismo, asientan todo en un principio que queda sin explicar, cometiendo con ello una gran petición de principio (Cf. Schopenhauer, 2002, § 7). Albert considera, en este sentido, que los tres cuernos del trilema llevan a una salida dogmática semejante.

respecto al primer cuerno de este trilema, el regreso al infinito, para Apel un fundamento último es justamente aquel que no precisa ya ser fundamentado en otra cosa. En segundo lugar, la circularidad en la demostración de un fundamento último es reconocida por Apel pero en un sentido deductivo, puesto que, según él, toda demostración deductiva de un fundamento de esa clase será necesariamente circular. Justamente, la idea de que existen «presupuestos de la argumentación» alude a reglas necesariamente implícitas en todo acto argumentativo. Finalmente, la detención de la prueba obedece, en el caso de un fundamento último, a la falta de sentido de continuar buscando razones para avalar la fundamentación

Teniendo en cuenta esto, Apel define a un fundamento último, es decir, a un presupuesto argumentativo fundamentado últimamente- como aquél que no puede fundamentarse deductivamente sin incurrir en circularidad, por un lado, y que no puede rechazarse sin cometer una «autocontradicción performativa», por el otro. El primer requisito es el que, como vimos, alude al reconocimiento del carácter necesariamente circular de una demostración deductiva de este tipo de fundamentos. Y en tanto un fundamento último está necesariamente presupuesto, cualquier intento por negarlo implica cometer una autocontradicción (el segundo de los requisitos). Esta última no tiene un carácter lógico-semántico, es decir, no consiste en el enfrentamiento entre sí de dos proposiciones determinadas. Por el contrario, su carácter pragmático reside en que la proposición enunciada se encuentra en contradicción con algo implícito en el acto de habla que la enuncia. Por ejemplo, en el enunciado «no tengo ninguna pretensión de comprensibilidad», el contenido enunciado se opone al presupuesto, implícito en el misma en tanto acto de habla (en su parte performativa), de que esta misma proposición pretende ser comprensible.

En el contexto de la pragmática trascendental, la definición de fundamento último da lugar a un procedimiento de fundamentación que Apel enuncia como sigue: si algo no puede ser negado sin autocontradicción performativa (ACP) ni deducido de otra cosa sin círculo lógico, entonces se encuentra fundamentado de manera última. La utilidad de este procedimiento consiste en que permite, según Apel, explicitar o reconstruir presupuestos y, en tal medida, *fundamentarlos* de manera concluyente.

Conviene resaltar que este procedimiento debe realizarse en el marco de una argumentación *actual*. Es decir, sólo se prueba que es un fundamento último lo que no puede ser negado sin autocontradicción en una argumentación efectiva (no importa si es entre dos participantes o *in foro interno*), o, dicho

técnicamente, en una «reflexión estricta» enfocada sobre los presupuestos implícitos en la dimensión performativa de los propios actos de habla. En efecto, si se asume aquí una distancia teórica, es decir, si se pretende fundamentar el conocimiento sin tener en cuenta lo necesariamente presupuesto en nuestra argumentación actual, la fundamentación última fracasa. Y, al revés, si la reflexión toma en cuenta los presupuestos del marco argumentativo actual, puede advertir que aquello que cumple con los dos requisitos mencionados constituye un fundamento último.

Como se advierte, la manera de reconocer la necesidad e irrebasabilidad de un presupuesto argumentativo es indirecta, a través de la prueba de su rechazo. Una parte esencial del procedimiento apeliano exhorta a comprobar si en una reflexión estricta puedo negar un presunto fundamento último, y si advierto que esto es imposible sin autocontradicción, entonces también compruebo que el enunciado en cuestión ha pasado la prueba. Veamos la versión afirmativa, algo modificada, del enunciado ya presentado como ejemplo: «toda afirmación en serio implica una pretensión de verdad».¹² El procedimiento apeliano muestra que su negación incurre en una autocontradicción performativa, puesto que en todo acto de habla afirmativo está implícito, en su dimensión pragmática, la pretensión de verdad negada en la dimensión proposicional. A su vez, toda fundamentación deductiva de este enunciado presupondrá esta pretensión, incurriendo con ello en círculo lógico.

5. Significación trascendental de la fundamentación

La fundamentación apeliana se inserta en la tradición trascendental iniciada por Kant. Así como éste último buscó elucidar las condiciones de posibilidad de la experiencia, Apel intenta reconstruir las condiciones de posibilidad de la argumentación. En efecto, las reglas de la argumentación tienen, como vimos, un carácter constitutivo, y en tal medida la hacen posible como juego de lenguaje.

A su vez, la filosofía trascendental se ve profundizada en Apel mediante los aportes del giro lingüístico y pragmático. Como vimos más arriba, estos giros

¹² La cláusula «en serio» excluye los casos en los que se habla «en broma» o se miente, entre otros.

pusieron en evidencia que la conciencia de un sujeto aislado no es suficiente para fundamentar el conocimiento de manera universalmente válida. En términos apelianos, el «solipsismo metódico» moderno no constituye un punto de partida irrebutable, y esto al menos por dos razones: primero, porque la certeza subjetiva es de por sí falible, y, segundo, porque toda certeza cognoscitiva se encuentra necesariamente mediada por el lenguaje. Estas razones se encuentran ligadas entre sí, puesto que la falibilidad de la conciencia aislada es la otra cara de su débil relevancia intersubjetiva, la cual sólo puede alcanzarse a través de la mediación lingüística.

Con esto se invierte la perspectiva clásica de la filosofía trascendental, ya que lo universal y necesario no es, por eso mismo, irrebutable, sino que lo irrebutable es, por eso mismo, universal y necesario. Ya no se trata de que las condiciones necesarias de la experiencia sean irrebables, sino de que los presupuestos argumentativos irrebables resultan necesarios y universales en tanto no se pueden negar con sentido (puesto que la acción de negarlos es ella misma un acto argumentativo). La ganancia para la filosofía trascendental se produce, en suma, a través de la asunción de una perspectiva intersubjetiva irrebutable, desde la cual es posible fundamentar el conocimiento no sólo teórico sino, como veremos a continuación, práctico.

6. La fundamentación última de la ética: el principio ético-discursivo

En el juego de la argumentación con sentido está implícito, como vimos, que los participantes buscan un consenso acerca de las pretensiones involucradas en sus actos de habla. Específicamente en el discurso práctico, los actos de habla pretenden entre otras cosas ser moralmente correctos, es decir, que el curso de acción propuesto es el correcto desde un punto de vista ético. Ciertamente, el ámbito irrebutable de la argumentación es el mismo para las cuestiones teóricas que para las prácticas, pero mientras que la discusión sobre la verdad de un enunciado se produce cuando su pretensión de verdad es cuestionada, la deliberación sobre las normas correctas surge cuando se presenta un conflicto de intereses entre los argumentantes (es decir, cuando se cuestiona la pretensión de corrección de una propuesta práctica).

En términos generales, cuando se produce un conflicto motivado por diferencias en el plano de los intereses, los deseos o las necesidades de los argumentantes, se presupone que éstos se orientarán hacia una búsqueda coo-

perativa de soluciones.¹³ Sin este presupuesto de consenso, no tendría sentido introducir problemáticas prácticas en una argumentación. Ante todo, se rechaza con esto la idea de una solución violenta de los conflictos. Al entrar en una argumentación se reconoce que, ante la disyuntiva entre violencia y búsqueda argumentativa de consenso, se ha optado ya por esto último. Y puesto que la argumentación es, como vimos, irrebalsable, la opción de la violencia no podrá nunca justificarse argumentativamente (es decir, no podrá nunca justificarse en general).

Ahora bien, para Apel una norma correctamente fundamentada no puede ser aquella que haya obtenido una aquiescencia limitada. Esto último puede tomar la forma de un arreglo mafioso o, al menos, de una concertación estratégica de dudosa cualidad moral. Si bien todos los conflictos que motorizan la discusión ética son fruto de diferencias en el seno de una comunidad real de comunicación, la aspiración implícita en su solución es la de lograr un consenso ideal que involucre a todos los afectados. Es decir, el consenso en una comunidad ideal de comunicación es la meta que debe orientar la discusión. Con esto se amplía el espectro de quienes deben, según Apel, tenerse en cuenta para que una norma tenga auténtica validez moral. Ya no se trata de incluir solamente a los que de hecho participan en una argumentación concreta, sino de tomar en consideración a los que no participan pero serán posiblemente afectados por las decisiones a tomar. En efecto, no resulta legítimo excluir las posibles razones de los afectados, o, dicho de otro modo, sólo la consideración de todas las perspectivas relevantes puede asegurar la validez de un argumento. Como remarcamos al presentar la noción de una comunidad ideal, estas exigencias nunca podrán realizarse plenamente. Pero esto no hace mella a su validez, que está presupuesta en la misma como una orientación para la acción.

Estas consideraciones nos permiten enunciar ahora el principio de la ética discursiva en pocas palabras: una norma sólo tiene validez moral si es capaz de lograr el consenso por parte de todos los participantes en la argumentación y de todos los posibles afectados por las consecuencias su aplicación. Esto se traduce, en términos normativos, en la *exigencia*, en caso de conflicto práctico, de buscar el consenso entre los argumentantes y los posibles afectados.

¹³ Si bien una acción «abiertamente estratégica» no se orienta en principio hacia el consenso, en tanto tenga al menos la forma de una argumentación va a presuponer la validez de las reglas de la misma (aunque obre contra ellas).

Para Apel, esta exigencia es una condición de posibilidad de toda argumentación con sentido en la que se discutan cuestiones prácticas.

Apel sostiene que el procedimiento de fundamentación que presentamos más arriba permite fundamentar este principio, también llamado «principio del discurso», «norma básica» o «metanorma». Según este autor, quien intentara rechazarlo incurriría en una autocontradicción performativa, puesto que deberá hacerlo en el marco de la argumentación, en cuyo plano pragmático se halla necesariamente presupuesto. Y quien intentara fundamentarlo deductivamente cometería un círculo lógico, puesto que, en tanto presupuesto argumentativo, está necesariamente presente en toda demostración. Por ejemplo, Apel cree que quien anunciara frente a un auditorio que su propuesta de solución a un conflicto determinado no pretende buscar el consenso cometería autocontradicción performativa, puesto que una propuesta práctica presentada públicamente implica precisamente lo que en este caso se está negando.

7. Caracterización del principio del discurso

El principio de la ética discursiva es formal, ya que no indica directamente cuál es el contenido de la acción a seguir en alguna situación o caso determinado. A diferencia de las morales tradicionales basadas en imperativos religiosos, provenientes de las costumbres, etcétera, este principio no presenta exigencias prácticas concretas o sustantivas. Permite, más bien, al modo de una brújula –como sucedía ya con el imperativo categórico kantiano–, orientar de determinado modo la acción en ocasión de conflicto práctico. En correspondencia con esta falta de contenido, el principio posee un carácter procedimental, en tanto su función orientadora se expresa en un procedimiento a seguir, a saber, la aludida búsqueda de consenso. Para decirlo una vez más, no se trata de requerir esta o aquella acción determinada, sino de exigir que se siga un procedimiento de decisión.

Por estas razones, la orientación de la acción o «normatividad» que la ética discursiva proporciona es indirecta.¹⁴ Apel insiste, justamente, en que para la

¹⁴ La noción de una «normatividad indirecta de la ética» proviene de N. Hartmann, para quien la ética no dice qué hacer, sino que ilumina la conciencia moral (Hartmann, 1962, introducción). Esta función también puede ser cumplida por el principio de la ética discursiva. Sin embargo, su normatividad indirecta, más que con la conciencia moral, está relacionada con su remisión a los discursos prácticos concretos (ver más abajo).

ética discursiva existen dos niveles de fundamentación que no hay que confundir. Por un lado, el de la fundamentación, por medio del argumento de la fundamentación última, de la metanorma o principio del discurso, cuyo carácter formal y procedimental lo distingue de los imperativos referidos a una situación o un caso concreto. Este principio sólo exige que las normas situacionales se discutan y fundamenten en «discursos prácticos», es decir, en deliberaciones concretas entre los propios afectados. Se trata, justamente, del segundo nivel de fundamentación, el de las normas concretas referidas a la situación.

Esta división en dos niveles de fundamentación evita, por un lado, la atribución de un contenido específico a la norma básica. Así, la distancia respecto de todo imperativo concreto y de todo *ethos* determinado permite conservar el potencial crítico propio de la moralidad moderna. Y, por otro lado, fomenta la entrada en vigor de este potencial crítico, ya que el único contenido presente en el principio ético-discursivo es la exigencia de llevar adelante discursos prácticos en caso de conflictos. Es decir, el nivel más abstracto de fundamentación remite directamente a lo más concreto del *ethos*.

En esto, el principio del discurso se distingue del imperativo categórico kantiano. Ciertamente, ambos consisten en la exigencia de universalizabilidad que las normas morales deben cumplir para ser consideradas como tales. Según esta perspectiva, si una norma cumple con el requisito de valer para todos, entonces constituye una auténtica norma moral (Kant, 1999). Y en tanto una mera exigencia de universalizabilidad, el imperativo categórico posee también el carácter formal y procedimental que atribuimos al principio apeliano.

Teniendo en cuenta estas similitudes, puede afirmarse que la ética discursiva es una *variante* de la ética kantiana. Sin embargo, el modo en que se comprueba la validez universal de las normas es diferente en cada caso. Como hemos visto, la consideración de la dimensión pragmática por parte de Apel conduce a una transformación comunicativa o argumentativa de la perspectiva kantiana. Según esta nueva perspectiva, el sujeto aislado no es capaz de fundamentar legítimamente normas morales en el seno de su conciencia, sino que debe someter sus razones a un marco público de fundamentación. Mientras la exigencia del imperativo categórico –la realización de un «test» para ver si una norma puede valer para todos (o si puedo querer que valga)– se cumple de manera suficiente en la conciencia, el principio del discurso exige la realización efectiva de discursos prácticos, aunque en ciertos casos, como veremos más abajo, se haga lugar al «experimento mental» de imaginar si podría someterse a un consenso universal. En principio, la universalidad legítima requerida para las normas no es ya la que se comprueba en el seno de una conciencia, sino el

fruto de un completo acuerdo entre todos los posibles afectados por las consecuencias de las acciones a seguir.

8. La aplicación del principio: parte A y parte B de la ética discursiva

Como siempre está latente la dificultad de consultar a todos los afectados, Apel señala que la exigencia de la metanorma se transforma, en los casos en los que no es posible aplicarla directamente, en la exigencia de realizar un experimento mental sobre la posibilidad de lograr un consenso universal y / o hacer un lugar a representantes de los afectados ausentes. Es decir, la participación efectiva de los afectados es remplazada por otros procedimientos en los que éstos parecen perder su lugar.

¿No se vuelve con esto a cierto solipsismo, en tanto sigue resultando posible fundamentar normas válidas sin consultar a los afectados? La respuesta es negativa por dos razones: primero, porque el aludido experimento mental (o la representación de los intereses) sólo entra en juego cuando no es posible incluir a los afectados, y segundo, porque cuando entra en juego lo hace sobre la base justamente de la exigencia de incluirlos (cuyo carácter es esencialmente intersubjetivo). Con otras palabras, es la propia transformación comunicativa y la norma que exige incluir a los posibles afectados lo que, en ocasiones y para cumplirse de manera plena, puede sustituir a los posibles afectados por sus representantes (o, *in limine*, por un experimento mental).

Ahora bien, ¿qué sucede cuando ni siquiera es posible aplicar el principio del discurso a través de estas maneras indirectas, por ejemplo cuando las circunstancias políticas, institucionales, sociales, etc., impiden en general toda discusión pública sobre una cuestión conflictiva determinada? ¿Qué sucede cuando la aplicación del principio produce o puede producir consecuencias perjudiciales para una persona, familia o conjunto social? Estas circunstancias se presentan, por ejemplo, cuando el régimen político es una dictadura que amenaza los derechos de al menos un grupo de personas. Se trata, para decirlo en términos generales, de toda ocasión en la que un «sistema de autoafirmación» (individuo, familia o grupo social) ponga en peligro su subsistencia a causa de la aplicación del principio en cuestión.

¿Se debe renunciar en estos casos al principio fundamentado por reflexión trascendental? La respuesta de Apel es negativa, puesto que un principio correctamente fundamentado no pierde su validez incluso en los casos en los que no pueda aplicarse. Justamente, la ética del discurso distingue aquí entre los

problemas de fundamentación y los de aplicación. La fundamentación de la validez resulta completamente independiente de los problemas de aplicación, lo cual no implica que éstos no merezcan una necesaria atención en virtud de su urgencia.

Por esto, Apel propone una fundamentación de las condiciones de aplicación del principio. Según esta denominada «parte B» de su ética, en todos los casos en los que no es posible aplicar el principio fundamentado en la «parte A» (lo cual sólo puede determinarse mediante un discurso práctico) se genera un compromiso para su institucionalización a largo plazo. Dicho con otras palabras, todo aquel que, habiendo reconocido la validez del principio del discurso, debe a la vez defender su sistema de autoafirmación (por ejemplo su familia en una guerra), está habilitado para obrar en contra de dicho principio; pero al hacerlo se compromete (dado que reconoce el principio) a hacer en el futuro todo lo que esté a su alcance para que éste se cumpla, es decir, para que se convierta en una institución humana. Este «paradigma de restricción compensada» (se restringe la «letra» del espíritu, es decir, su aplicación aquí y ahora, pero se compensa esto, teniendo en cuenta su «espíritu», con un compromiso de institucionalización / aplicación en el futuro), permite reconocer la validez del principio y «reubicar» su aplicación, puesto que renunciar a ella equivaldría a abdicar del propio principio (Maliandi, 2004: 183-184).

II. Problemas arquitectónicos

1. La relación entre la pragmática trascendental y la ética discursiva

En esta presentación de la pragmática trascendental (PT) y la ética discursiva (ED), opté por recorrer sus conceptos básicos sin solución de continuidad. No traté a estas dos «partes» de la filosofía apeliana como si fueran teorías o propuestas filosóficas diferentes, sino más bien como diferentes aspectos de una misma totalidad. La razón de esto es que, según creo, considerar a la PT como algo diferente y separado de la ED, y viceversa, hubiera implicado los errores interpretativos que describo a continuación.

Por un lado, si bien una discusión de la ED desligada de la PT puede ser adecuada en un plano estrictamente ético –particularmente en un enfrenta-

miento con otras perspectivas de la ética normativa—, se desatiende con ello el plano de la fundamentación propiamente dicha. En efecto, la «fundamentación última», como hemos visto, es la misma para el conocimiento teórico y para el práctico. Más importante aún, la ED es una ética normativa (Apel no la considera una «meta-ética»), es decir, una respuesta a la pregunta de «por qué» una determinada norma, en este caso la «meta-norma» ético discursiva, posee validez moral. La ED no es entonces otra cosa que una fundamentación de la ética normativa. Por esto, una discusión a fondo de la ED es necesariamente una discusión de la fundamentación pragmático-trascendental.

Por otro lado, un tratamiento de la PT sin la consideración de la ED resultaría inevitablemente incompleto. Resulta claro, en todo caso, que los conceptos centrales de la PT se solapan con los de la ED, desde el de «comunidad ideal de comunicación», hasta los de «consenso» y «fundamentación última». Esto se advierte claramente en la concepción general que Apel tiene de su filosofía. Desde sus primeros textos hasta su última compilación, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes* («Discusiones para someter a prueba la perspectiva pragmático-trascendental»), Apel polemiza con una gran variedad de autores de diversas corrientes filosóficas con el claro objetivo de defender la pragmática trascendental. El hecho es que la mitad de los trabajos allí reunidos anuncian cuestiones específicamente éticas en el propio título, y el resto —casi sin excepción— las tratan en detalle en algún momento de la polémica sin que medie, a menudo, la advertencia de que se está entrando en otro terreno de la filosofía. Esto indica que Apel, en su tarea filosófica concreta, identifica ambos proyectos, o, mejor, que los considera como aspectos de una misma empresa filosófica.¹⁵

Además de estas consideraciones que apuntan a señalar la unidad entre la PT y la ED, quisiera especificar otros aspectos de su relación mediante el breve comentario de las cuatro notas siguientes, todas las cuales contienen una parte de verdad:

- La ED es una *derivación* de la PT: según esta relación teórica, la ED es el desarrollo de ciertos conceptos formulados en la fundamentación pragmá-

¹⁵ Esta interpretación no es compartida por otros autores, como Höffe, para quien no resulta obvio que la pragmática trascendental (es decir el estudio de los presupuestos de la argumentación) tenga una significación ética (1995: 210). Como se verá a lo largo de estas páginas (y particularmente en el capítulo VII), me opongo a esta lectura.

tico-trascendental, como «comunidad ideal de comunicación», etcétera. Teniendo en cuenta esta relación es como desarrollé más arriba la presentación de ambas propuestas. De este modo, la ED explicita los elementos normativos de la PT: haciendo justicia a la pertenencia de las dos propuestas a un proyecto común, creo que los elementos normativos de la ED aparecen ya en la PT. Según esta lectura, la ED sería la propia PT suficientemente aclarada en sus aspectos éticos. Si bien la ED delinea con mayor precisión algunos conceptos morales y se enfrenta con otras posturas éticas de diversa raigambre, ya se encuentra *in nuce* en conceptos tales como el de «comunidad ideal de comunicación» o «búsqueda de consenso» entre los participantes en la argumentación.

- La PT es el *fundamento* de la ED: los conceptos empleados para la fundamentación constituyen el corazón de la PT, cuya «aplicación» más importante es la ED. Según esto, siempre que se discute la fundamentación ética, se entra inevitablemente en el terreno de la PT, la cual se encarga de la fundamentación en general.
- La PT es la *ratio cognoscendi* de la ED y ésta *ratio essendi* de la PT: la primera *ratio* se advierte en que para conocer con precisión filosófica los presupuestos normativos de la argumentación (ED), es preciso elaborar una serie de términos técnicos retomando críticamente una serie de perspectivas y discusiones de la tradición filosófica (PT). La *ratio essendi* de la PT, por su parte, es para Apel la ED. En efecto, nuestro autor ha reconocido que la motivación central de toda su filosofía es de carácter moral (DV 371ss). Como para Kant, los problemas prácticos poseen una relevancia central, y son incluso más importantes que los teóricos.

2. La pragmática trascendental como sistema

¿Es la pragmática trascendental –entendida en un sentido amplio que comprende a la ED– un sistema filosófico? Hemos visto que sus conceptos se encuentran en una interrelación tan estrecha que no es posible entender cada uno de ellos de manera independiente. Sin embargo, la respuesta a esta pregunta se suele enfocar en otro nivel de análisis, dando lugar a la siguiente formulación: ¿conforman los presupuestos de la argumentación un sistema?

La teoría de los actos de habla y la teoría de Bühler sobre las funciones del lenguaje son la base sobre la que Habermas formuló una arquitectónica de pretensiones de validez, referencias al mundo y dimensión de la resolución de estas pretensiones (Bühler, 1982; Habermas, 1999). Apel toma esta sistematización en el contexto de su pragmática trascendental (A 448-449), aunque no trata con detenimiento la cuestión de si ésta reconstruye un sistema de presupuestos en el sentido moderno. Su discípulo Kuhlmann, asumiendo esta tarea, expresa algunos reparos a la comprensión de la pragmática trascendental como un sistema (1992, 270-286). Entre los rasgos que, según una visión consensuada, definen un sistema filosófico, se cuentan la completitud, el orden, la conformación de una totalidad consistente y la simplicidad. Todo esfuerzo cognoscitivo que merezca el nombre de investigación, sostiene Kuhlmann, está guiado por una idea tal de sistema como meta.

Ahora bien, para este autor la PT se apoya en el «argumento de la fundamentación última» (*Letztbegründungsargument*), el cual indica que los presupuestos de la argumentación con sentido deben ser aceptados por todo aquel que argumenta (o pretende argumentar con sentido). Y la reflexión estricta sobre los propios presupuestos permitirá descubrir estos presupuestos. Sin embargo, dada la complejidad, tanto horizontal como de niveles, en los que éstos se organizan, este argumento no es capaz, según Kuhlmann, de disponer de su totalidad. Para este autor, la idea de investigación no tiene aquí sentido, puesto que la fundamentación sólo puede establecer presupuestos puntuales e independientes, pero no una totalidad (y no de manera infalible los de cierto nivel de profundidad); lo cual implica, a su vez, que no podrá llenar los espacios entre los presupuestos que se vayan descubriendo.

Estos reparos no son para A. Damiani insalvables, especialmente si se enfoca la cuestión desde otro ángulo (Damiani, 2009, capítulo 3). En efecto, la idea de sistema puede verse no como la meta de la investigación sino como una idea constitutiva de la PT. Frente a Kuhlmann, este autor sostiene que para la PT la unión sistemática y constitutiva de los presupuestos es indiferente al hecho de que, como señalara Kuhlmann, se los establezca de manera independiente y de a uno por vez. Así, quien aplica el procedimiento de la fundamentación, no sólo presupone que aceptará los resultados fácticos de esta aplicación, sino también las condiciones de sentido de la misma, una de las cuales es justamente la idea de sistema. El procedimiento demarca, para Damiani, una clase de enunciados, y sería absurdo suponer que éstos tienen validez de manera independiente pero no una interconexión en el sentido de coherencia, completitud, etcétera.

Pareciera que ambos planteos, a favor y en contra de la PT como sistema, confunden los niveles de análisis, ya que una cosa es la cuestión de si los presupuestos de la argumentación conforman o no un sistema, y otra diferente es la de si la teoría que los explicita lo hace. Hemos visto que Apel, además de sus propios conceptos, reelabora una serie de ideas que provienen de las más variadas fuentes de la tradición filosófica, a las cuales les imprime una cierta unidad funcional. Su objetivo es disponer de una perspectiva filosófica adecuada que, a la manera de una herramienta, permita acceder de manera infalible a los presupuestos argumentativos.

Sin embargo, si el saber que esta herramienta reconstruye conforma efectivamente un sistema, entonces es de suponer que también lo conforma la teoría que lo reconstruye. Por esta razón, no existiría la mencionada confusión de niveles, sino una relación estrecha entre los presupuestos y la teoría que los explicita. Esto nos lleva a una cuestión previa, que estos autores desarrollan en otros sitios de su obra y que, en su discusión de la aplicación o no de la noción de sistema a la PT, dan por supuesta. Se trata de si el procedimiento apeliano de fundamentación permite acceder de manera infalible al saber implícito en la argumentación.

Tanto para Kuhlmann como para Damiani esto es así; de hecho, para el primero la fundamentación última permite acceder a un saber en el que los presupuestos se presentan tal como son en sí mismos (Kuhlmann, 1992: 277). Desde esta perspectiva, no tendría sentido aceptar que los presupuestos explicitados conforman un todo coherente (como cree Damiani, aunque no Kuhlmann), pero no así la teoría que los reconstruye. Así, uno por uno, todos los conceptos de la PT podrían mostrarse, mediante el procedimiento de fundamentación, como partes del saber reconstruido.

En suma, ha quedado claro que, en una investigación sobre la fundamentación de la ética discursiva, el principal interrogante a abordar es el siguiente, ¿permite el procedimiento de la fundamentación última acceder a los presupuestos de la argumentación, o toda reconstrucción de los mismos resulta fatalmente falible? Asimismo, si el procedimiento apeliano no es capaz de lograr su cometido, ¿es posible pensar en otra metodología que lo haga? Con otras palabras, el problema de la reconstrucción es, en principio, el del *método* de reconstrucción.

En la presente investigación, ubicaré inicialmente estos interrogantes en un marco más amplio de discusión (capítulos II a IV). Contemporáneamente y en el ámbito analítico, los problemas relativos al conocimiento trascendental se han discutido bajo el rótulo general de la discusión sobre los «argumentos trascendentales». El núcleo de esta polémica, como veremos en el próximo capítulo,

gira alrededor de la determinación de la naturaleza y los alcances de los argumentos que, supuestamente, permiten elucidar las condiciones universales y necesarias de la experiencia, o, en este caso, de la argumentación. Las diversas críticas y conclusiones escépticas servirán para poner a prueba la fundamentación apeliana. Teniendo en cuenta algunas de las conclusiones más relevantes de esta polémica, rechazaré una interpretación posible de la fundamentación apeliana para resaltar (en los capítulos V a VII) aquellos aspectos de la misma que resultan más idóneos para una fundamentación trascendental.

CAPÍTULO II

EL DEBATE CONTEMPORÁNEO CON RESPECTO A LOS ARGUMENTOS TRASCENDENTALES Y EL PROBLEMA DE LA FORMALIZACIÓN

I. Introducción al debate sobre los argumentos trascendentales

1. Los inicios del debate anglosajón

El debate contemporáneo acerca de los argumentos trascendentales como una clase particular de razonamiento está esencialmente ligado al estudio de ejemplos particulares de esta forma de razonar. Para este campo de estudio resulta válido el *dictum* nietzscheano acerca de que lo que no tiene definición tiene historia. En efecto, una somera inspección de los textos relevantes pone en evidencia que se discute más acerca de cómo definir un argumento trascendental que acerca de cuáles son los ejemplos paradigmáticos, los cuales en cierta medida están fuera de duda. Y, en todo caso, las definiciones han sido extraídas fundamentalmente de los ejemplos históricos, especialmente de la filosofía kantiana. Para algunos autores, como Moltke Gram, Kant proporciona el único referente histórico claro de argumentación trascendental (1971: 15). Teniendo en cuenta esto, no resulta exagerado afirmar que el reciente debate acerca de la validez y alcance de estos argumentos es no sólo una vuelta

a la discusión de la filosofía kantiana, sino un resurgimiento (plagado de reparos) de la propia filosofía trascendental.¹⁶

Así, se ha querido ver en este debate una reformulación –en el marco de la filosofía del lenguaje– del intento de renovación crítica de la metafísica (Bubner, 1982: 309 y 309n); precisamente, el subtítulo del libro de Strawson con el que inicia la polémica –*Individuos*– es «Ensayo de metafísica descriptiva» (1989 (1959)). Aunque, como señala Bubner, se produce a la vez una nueva restricción de las pretensiones metafísicas, ya que se abandona el intento kantiano de una «deducción» a favor de una «argumentación trascendental», ampliándose con ello el papel de la praxis lingüística en la demostración. Luego de eliminarse el fundamento privilegiado de prueba de la autoconciencia, sólo queda la posibilidad de buscar un procedimiento que prometa un efecto no cuestionable (309-311).¹⁷

Aun aceptando la plausibilidad de esta lectura, hablar de «resurgimiento» implica tomar una postura. Poner una fecha de inicio al debate acerca de los argumentos trascendentales puede parecer una tarea sencilla, pero en verdad se corre el riesgo de cometer una injusticia. Resulta fácil, por un lado, identificar los textos que abrieron la polémica en el mundo anglosajón, pero con esto se deja a un lado la tradición «continental», como si Kant hubiera sido desenterrado del olvido por Strawson con el fin de ser recreado en términos aceptables para la filosofía contemporánea, cuando la verdad es que Kant ha sido discutido y objetado desde que publicara sus principales obras con argumentos a menudo similares a los de la polémica que expondremos (cf. Hoyos, 2001: 13ss), sin hablar de la «transformación» contemporánea llevada adelante por Apel.

Haciendo justicia, entonces, a la tradición «continental», aclaramos que nos volcaremos en este capítulo a la tradición anglosajona, no porque ella haya exhibido el núcleo vigente de los problemas kantianos, sino más bien por la

¹⁶ Un aspecto central en el que la filosofía analítica, al menos en el debate que nos ocupará, se aparta de la tradición kantiana es la ausencia de un carácter «reflexivo» en su indagación acerca de los argumentos que demuestran las condiciones de posibilidad de la experiencia. La ausencia de reflexión impide, de este modo, que se indague sobre condiciones que, necesariamente, afectan a quien indaga sobre ellas.

¹⁷ En el mismo sentido, Eva Schaper reinterpreta la pregunta kantiana acerca de cómo son posibles los juicios sintéticos a priori como una pregunta acerca cuáles son las condiciones necesarias, si las hay, para que podamos hablar del mundo de nuestra experiencia de un modo inteligible (1972 b: 102). Como se advierte, Schaper aggiorna la reflexión trascendental kantiana desde el punto de vista del uso del lenguaje con sentido.

particular mirada escéptica con la que se exponen y examinan las pretensiones de la manera trascendental de argumentar.¹⁸ La hipótesis de trabajo es que la reflexión trascendental puesta en escena por la filosofía de Apel no puede ignorar esas críticas si pretende erigirse en un programa filosófico que todavía sea posible defender. La propia ética discursiva, fundamentada en un marco trascendental, depende de esta cuestión previa.¹⁹

Resulta aleccionador, ante todo, detenerse brevemente en el sentido de la expresión que aglutina la discusión, el modismo «argumento trascendental» (*Transcendental Argument*, en inglés),²⁰ el cual revela en alguna medida la perspectiva desde la que se desarrolla el debate. El adjetivo «trascendental» tiene, como es sabido, una rica y compleja historia que se remonta al menos hasta la escolástica, época en la que se utilizó en un sentido metafísico aplicado directamente a la realidad (Angelelli, 1972). Para la metafísica anterior a Kant era posible aplicarle a todo ente las determinaciones trascendentales de *unum, verum, bonum*. Esto cambia con el uso crítico que hace Kant del calificativo «trascendental», referido ya no a los entes u objetos mismos sino a nuestros conceptos *a priori* de los objetos (CRP A 11-12/ B 25). En la discusión contemporánea este término refiere exclusivamente a una clase particular de argumento, el usado por Kant y otros filósofos posteriores. Siguiendo la misma orientación que marca el estudio de los razonamientos deductivos e inductivos, se pretende examinar su forma lógica o su estructura haciendo abs-

¹⁸ A esto agregamos la ventaja, propia de la manera anglosajona de hacer filosofía, de no sobrecargar la discusión con referencias tanto a comentaristas como a la historia de la filosofía. Llama la atención, justamente, que muchos artículos sobre Kant y los argumentos trascendentales tengan muy pocas referencias a intérpretes del filósofo alemán. Otro alejamiento de la tradición continental se advierte en el hecho de que el original de la Crítica de la razón pura es sustituido invariablemente por la canónica traducción al inglés de Kemp Smith, incluso en publicaciones alemanas como la revista *Kant-Studien*. Con todo, en este trabajo quedará en evidencia la necesidad de regresar a Kant en algunos puntos, como por ejemplo el de la distinción entre el concepto de «condiciones de posibilidad» y el de «esquema conceptual» (Cf. capítulo IV, punto 1.5).

¹⁹ Como escribí en la introducción de esta investigación, existe una falta de reciprocidad en el debate filosófico: mientras que Apel ha discutido, aceptado y reelaborado nociones provenientes de la filosofía analítica, su obra ha sido ignorada en ese ámbito. Respecto a la polémica que nos ocupa, habría que pensar si algunos de sus supuestos teóricos resisten a la crítica pragmático-trascendental.

²⁰ En alemán se adoptó también la expresión inglesa, la cual dio lugar a «Transzendentalen Argument». Esto muestra en qué medida las intervenciones alemanas en el debate abordan un problema filosófico proveniente de otra tradición, a menudo en una lengua que no es la propia, como el inglés.

tracción del contenido. Por ejemplo, se suele presentar la forma que tiene esta clase de argumentación como una estructura de una serie de premisas y una conclusión. En pocas palabras, se vislumbra en la expresión «argumento trascendental» la intención de estudiar una forma o estructura particular que caracteriza a un estilo de argumentación.

En efecto, el desarrollo de la discusión puso en evidencia que la forma de estos argumentos es más difícil de identificar que la de los deductivos. Así, mientras que es posible estudiar la forma lógica de un razonamiento deductivo sin relación con ejemplos particulares, la discusión acerca de los argumentos trascendentales termina a menudo siendo una discusión acerca de la validez de la deducción trascendental kantiana o de la refutación del idealismo en la *Crítica de la razón pura*. En lo que sigue intentaremos evitar esta derivación hacia Kant, tanto por el hecho de que el tema de la presente investigación es Apel, como porque es posible, a pesar de todo, aislar una serie de críticas con respecto al modo trascendental de argumentar, e incluso una serie de rasgos que lo caracterizan.

La mejor manera de identificar la «tradición anglosajona» es considerar los textos considerados como referentes por quienes participan de la discusión. En el seno del debate anglosajón, se suele considerar que la expresión «argumento trascendental» no aparece antes de John L. Austin, en un texto de 1939 titulado «Are There A Priori Concepts?». ²¹ Sin embargo, este último trabajo no entra más tarde en la discusión central, la cual se inicia con la aparición en el año 1959 del ya citado libro de Peter Strawson, *Individuos*, cuyo impacto promovió primero el entusiasmo acerca de los argumentos tras-

²¹ Christopher Hookway (en Stern, 2003: 180n) señala que Charles S. Peirce ya utilizó la expresión aludida en un texto de 1902 donde se refiere al método trascendental para abordar la lógica, para lo cual discute a Kant y a Hegel. En ese texto Peirce afirma lo siguiente: «I have never met with an attempt to state a transcendental argument with precision which began to convince me» (Collected Papers 2.35). Asimismo, Hookway recuerda que la expresión «transcendental argument» aparece en la traducción de Kemp Smith de la primera crítica, aunque no en los sectores que han acaparado la atención en el debate sobre estos argumentos (B 655 y B 617; cf. Kant, 1963). [En la traducción al español de Pedro Ribas también se usa la expresión «argumento trascendental» en esos pasajes, véase Kant, 2000]. Estas verdades históricas no alteran el hecho de que el debate anglosajón instaló sus referentes despreocupándose de la historia de la filosofía, en cierta medida –quizás– para acotar la discusión y no transformarla en una querrela hermenéutica. Este ahistoricismo puede, por supuesto, ser cuestionado, especialmente señalando en algunos puntos la necesidad de discutir determinados aspectos de la filosofía kantiana (cf. capítulo IV, punto 1.5).

centadales y, no mucho después, el debate y las críticas escépticas que oportunamente reseñaremos.²²

Rorty señala una razón histórica para explicar la favorable repercusión del programa neokantiano de Strawson –continuado por el mismo autor con su libro sobre Kant de 1966 (*The Bounds of Sense*)– en el hecho de que su refutación del escepticismo referido a la existencia del mundo externo era diferente de la que estaba en boga en la filosofía analítica por aquel entonces. Concretamente, frente a la tesis de que los objetos materiales sólo son un contenido de la conciencia se solía responder que esas representaciones *eran* lo mismo que esos objetos, lo cual tenía un molesto aire idealista. La respuesta de Strawson, en cambio, renueva el argumento kantiano acerca de que la experiencia interior requiere de la exterior, determinando un cambio de estrategia que fue bienvenido, además, porque estaba en el mismo acorde que el argumento wittgensteiniano del lenguaje privado. Así, según la interpretación de Rorty, se intentó mostrar que la concepción escéptica es parasitaria de otras más convencionales (Rorty, 1971: 3-4).²³ Strawson planteó, entonces, los términos del debate al aceptar la tesis kantiana de que nuestra capacidad para tener ciertas experiencias o hacer ciertas distinciones tiene condiciones que la hacen posible. Su rechazo de la poco aceptada tesis kantiana que distingue fenómeno de cosa en sí (en el citado libro sobre Kant) le dio, por otro lado, más fuerza a su postura anti-escéptica (Stern, 2003: 5)

Si bien la línea argumentativa de Strawson dio lugar a una discusión que volvió a menudo sobre la propia deducción trascendental kantiana, las pretensiones trascendentales de este autor fueron examinadas y criticadas con gran detalle al menos desde un conocido artículo de Barry Stroud de 1968 titulado justamente «Argumentos trascendentales». En este trabajo se sostuvo, entre otras cosas, que estos argumentos recurren tácitamente a un principio de veri-

²² Puede mencionarse también el uso de «trascendental» en el *Tractatus*, con el que Wittgenstein se refiere a la lógica. Si bien esto provocó también diversas reacciones, la discusión que reseño ha tomado otros ejemplos como paradigma, entre los que se cuentan el «argumento del lenguaje privado» de las *Investigaciones filosóficas* (cf. Wittgenstein, 1969).

²³ Si bien Rorty califica de escepticismo a la reducción de los supuestos hechos materiales al contenido de la conciencia, se trata claramente de una postura idealista. Así, tanto la refutación como la tesis refutada representarían en verdad dos variantes del idealismo. Por otra parte, si se considera que espacio y tiempo tienen un carácter subjetivo, la solución de Strawson resultaría en principio compatible con el idealismo trascendental kantiano.

ficación que los vuelve superfluos. Las objeciones de Stroud, de carácter más bien «dialéctico» que formal, se dirigían a los argumentos trascendentales como a una clase, y promovieron una mirada crítica sobre ellos. Stroud aspiraba a mostrar que estos argumentos resultan incapaces de saltar la brecha entre lo que *creemos* acerca de las cosas y cómo *son* las cosas –al menos sin el mencionado principio de verificación, que resulta por otro lado cuestionable–. Como resume Stern, Stroud mostró, o intentó mostrar, que los argumentos trascendentales resultan «dialécticamente débiles» (Stern, 2003: 6).

Sin continuar con la reseña del debate –teniendo en cuenta que luego lo seguiremos con mayor detenimiento para esquematizar sus diferentes vertientes– basta mencionar que siguieron, luego del texto de Stroud, una considerable cantidad de artículos a favor y en contra de estos argumentos, y que la discusión ha continuado hasta nuestros días, si bien con menos vigor que en los años setenta y ochenta.²⁴ En líneas generales, los textos más recientes no rechazan las críticas fruto del debate pero defienden variantes más modestas de los argumentos trascendentales y enfatizan el terreno ganado al escepticismo (cf. los propios Strawson, 1999 y Stroud, 2003).

Para terminar esta breve presentación histórica de los inicios de debate, conviene mencionar una actitud que lo caracteriza. Los que han participado de estas discusiones no se consideran parte de un proyecto filosófico que se reivindique como «trascendental», sino que asumen una distancia crítica y son más bien proclives al escepticismo con respecto a las pretensiones de máxima de estos argumentos. Incluso Strawson, que recreó argumentos kantianos sin ocultar su admiración por el filósofo de Königsberg, aceptó las críticas que se le hicieron y reformuló su propuesta en el sentido de un «naturalismo». Resulta notable, en todo caso como testimonio de que la «detrascendentalización» no ha sido completa, que pervivan versiones «modestas» o «débiles» de los argumentos trascendentales (véase el próximo capítulo, punto I.3).

Incluso en la defensa de versiones modestas, se advierte que el debate sigue una orientación contraria a la propuesta que ocupa esta investigación, la filo-

²⁴ Aunque ha surgido un campo de especialización filosófica en argumentos trascendentales y existe una amplia bibliografía que comprende artículos, simposios y debates, prácticamente no existen monografías sobre el tema, con excepción de un libro de Marcel Niquet (1991) y un texto bastante reciente de Robert Stern (2004). Isabel Cabrera (1999) ha publicado una compilación en la que se incluye una completa bibliografía ordenada cronológicamente.

sofía de Apel, cuyo desarrollo es contemporáneo. El proyecto «re-trascendentalizador» o transformador de la filosofía trascendental que caracteriza a este autor se inicia también a comienzos de la década del sesenta del pasado siglo y toma como referente a Kant. Su intención, según la interpreta Bubner, es integrar la reflexión trascendental en un juego de lenguaje esencialmente intersubjetivo, viviente y reglado, liberando a la filosofía trascendental de su ligazón respecto de una autoconciencia solitaria (Bubner, 1982: 324).

A pesar de que tanto Apel como los propulsores del debate anglosajón pueden ser puestos en el marco de la discusión contemporánea acerca de la filosofía kantiana, evitaremos en principio, como ya adelantamos, la discusión directa de Kant. La justificación de esto, además del obvio hecho de que excedería con mucho los límites de esta investigación, es que los autores anglosajones que trataremos se acercan al problema de lo trascendental, por así decir, «en sí mismo», con las herramientas conceptuales propias de la filosofía del siglo xx y con un cierto «ahistoricismo». Si bien Apel, por su parte, presenta a su filosofía como una transformación de la kantiana, también es posible entender su propuesta a partir de conceptos teóricos contemporáneos.

Supondremos así una homogeneidad entre ambas perspectivas, justificadas por el hecho de que se trata, para las dos, de una indagación acerca del alcance de la manera trascendental de argumentar. En el caso de Apel, la reflexión trascendental toma en cuenta el giro lingüístico y pragmático y busca una fundamentación última del conocimiento, en el otro caso, se trata de examinar la validez de una clase particular de argumentos. Nuestro hilo conductor será el debate analítico, y, al aplicar las críticas del mismo a la pragmática trascendental, nuestro objetivo será determinar si existe un argumento trascendental apeliano con una estructura formal característica, y si es esta última la que le otorga «fuerza probatoria».

En términos generales –adelantando la conclusión principal de este capítulo– la discusión mostrará que no es la estructura formal de los argumentos trascendentales lo que les permite lograr su cometido. Justamente, la discusión analítica ha introducido, como se verá, elementos no formales para caracterizarlos. En parte teniendo en cuenta las aporías que se producen cuando se intenta formalizar la reflexión trascendental, Apel ha propuesto un cambio de modelo filosófico, según el cual no es lícito formalizar la «fundamentación última» abstreuyendo la dimensión pragmática implícita en todo acto argumentativo. De este modo, la homogeneidad entre la pragmática trascendental y los supuestos del debate analítico será puesta en duda, lo cual nos permitirá avanzar en la discusión de la filosofía apeliana.

2. Hacia una definición de «argumento trascendental»

En *Individuos*, libro cuya primera parte inicia el debate acerca de los argumentos trascendentales en el mundo anglosajón, Strawson presenta su investigación como perteneciente a la «metafísica descriptiva». Esta última consistiría en un examen de la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo, un núcleo de categorías fundamentales que no se encuentra sometida a la historia, aunque cambie el lenguaje en el que se la expone (1989: 14-15). Concretamente, Strawson examina el esquema espacio-temporal que nos permite identificar objetos particulares, y explica esta indagación con una frase que ha sido muy citada: «Es sólo porque la solución es posible por lo que el problema existe. Así sucede con todos los argumentos trascendentales» (44).

Puesto en relación con su investigación, este lema un tanto críptico alude al hecho de que tenemos un esquema único para identificar particulares objetivos —esta sería la solución—, con respecto al cual se pueden plantear diversos problemas; pero estos problemas no podrían siquiera plantearse si no tuviésemos ese esquema. Visto desde un punto de vista más abstracto, existe un punto de partida que permite iniciar la exploración, ya sea de sus componentes o, más específicamente, de sus presupuestos. A partir del *hecho* de que los hombres identificamos «particulares», Strawson concluye que *debemos poseer* un entramado espacio-temporal único.²⁵

La razón de haber empezado el apartado con este ejemplo reside no sólo en su relevancia para los inicios del debate, sino también en que de aquí se puede abstraer una nota común a todos los argumentos trascendentales, al menos según la consideración de los autores que estamos exponiendo. Si bien los intentos por definirlos suelen tener a la vista una serie de exponentes filosóficos de épocas y corrientes diversas, se suele destacar que todos ellos plantean que algo es condición necesaria de posibilidad de otra cosa, de modo que esta última no se da sin la primera. En el caso de Strawson, poseer un esquema espacio-temporal único es condición de la capacidad de identificar particulares (tanto de este hecho, como de los problemas filosóficos que puedan surgir

²⁵ Strawson habla de «particulares» y no de objetos o de entes (ni de entes particulares), puesto que no desea prejuzgar sobre la naturaleza de las identificaciones que el esquema permite realizar. Así, es el resultado de la investigación el que debe decidir si estos particulares corresponden a objetos o a sucesos (los dos candidatos más plausibles).

al respecto). La conclusión plantea, en suma, una condición «trascendental» de un determinado tipo de experiencia, conocimiento o lenguaje (Stern, 2003: 2ss; Cabrera, 1999: 7ss; Schaper, 1972: 101; Walker, 1999: 240 y *passim*).

Esta nota común permite examinar la estructura lógica de estos argumentos, que pueden en principio ser considerados como argumentos con dos premisas y una conclusión.²⁶ La primera premisa es la afirmación de que algo es el caso, la segunda señala que de no darse ciertas condiciones ese algo no sería posible, y la conclusión afirma que estas condiciones resultan necesarias.²⁷ Mirados desde la perspectiva de esta estructura, se puede evitar la conclusión de que Kant proporciona el único ejemplo claro de argumento trascendental y reconstruir toda una tradición de pensadores que defendieron algunas de sus ideas centrales mediante esta forma de razonar, tradición que se remonta al menos hasta Aristóteles y su defensa del principio de no contradicción. Sin volver a mencionar a Strawson, se puede presentar la siguiente lista, incompleta seguramente, pero que muestra a las claras la amplitud e importancia de lo «trascendental» para la filosofía occidental:²⁸

Aristóteles: la validez del principio de no contradicción es condición del diálogo con el escéptico (basta con que el escéptico diga algo para concluir que este principio es válido).

²⁶ Podrá objetarse que al formular esta estructura se los está «semantizando», es decir, se los está traduciendo en expresiones puramente semánticas, descuidando con ello que –como piensa Apel– se trata de argumentos de carácter «reflexivo» con un componente pragmático ineludible. A esto respondo con dos indicaciones: 1. en el debate reseñado, cuyo desarrollo ahora sigo, se asume que esta semantización es el modo «natural» de analizarlos; 2. en principio cualquier razonamiento puede semantizarse o formalizarse, de modo que las dificultades propias de semantizar argumentos trascendentales deberán surgir por sí mismas en el desarrollo de la discusión, como de hecho sucederá a lo largo de este capítulo.

²⁷ A partir de este esqueleto lógico, Isabel Cabrera realiza un detenido examen de las premisas y la conclusión, señalando las diversas estrategias que se han seguido para reforzar o criticar cada paso del razonamiento (1999: 7-28). En el marco de su confrontación de la pragmática trascendental, Kuhlmann plantea en su libro sobre Kant un esqueleto lógico similar para caracterizar a los argumentos trascendentales (Kuhlmann, 1992: 27ss.).

²⁸ R. Stern proporciona una lista semejante aunque sólo mencionando los nombres y sin desarrollar cada ejemplo (2003: 2-3). Resulta adecuado reconocer que la lista aquí presentada, además de incompleta, simplifica en exceso las posiciones filosóficas referidas, corriendo el riesgo de distorsionarlas. Se trata tan sólo de una manera de poner de relieve la importancia de la argumentación trascendental para la tradición filosófica.

Descartes: la existencia de quien piensa es condición para que éste piense (al afirmar que pienso –o que dudo, afirmo, etcétera– concluyo que existo (más allá del significado que esto último tenga)).

Kant: las formas de la sensibilidad y la serie de las categorías son las condiciones para que la experiencia sea posible.

Wittgenstein: la publicidad del lenguaje es condición para el uso de términos lingüísticos en general.

Heidegger: el «ser-en-el-mundo» es condición para el trato con entes dentro del mundo.

Davidson: la verdad global de las creencias que interpretamos es condición de que podamos entenderlas.

Apel: el reconocimiento de que se debe solucionar los conflictos prácticos argumentativamente y no por medio de la violencia es condición de la participación en la argumentación.

Se trata, en todos estos casos, de que ciertas condiciones resultan necesarias para que sea posible la experiencia, el pensamiento o una clase determinada de conocimiento o actividad. Se puede agregar ahora una segunda nota que, en principio, caracterizaría al tipo de demostración a la que esta relación conceptual da lugar. Dado que la condición y lo condicionado se relacionan de manera indisoluble, es posible establecer un esqueleto lógico y, en base a este esqueleto, proponer una demostración que lleve de las premisas a la conclusión. Se ha señalado que la clase de demostración que podría lograr ese cometido es la *reductio ad absurdum* o prueba indirecta, la cual caracterizaría a los argumentos trascendentales (Leaman, 1977: 476).

En efecto, las condiciones propuestas por estos argumentos son conclusiones necesarias, de manera que si las negáramos se deduciría de allí una negación de la premisa inicial, la cual afirmaba un hecho o punto de partida incuestionable. Teniendo en cuenta esto último y el hecho de que una contradicción vuelve inválido el razonamiento, debe concluirse que lo que lleva a esta contradicción resulta falso. Así, la negación de la condición debe considerarse falsa y la condición misma –es decir, la conclusión que se quería demostrar– verdadera.

Para usar nuevamente el ejemplo de Strawson, si rechazamos el entramado espacio-temporal único (o, lo que es lo mismo, declaramos que el enunciado que lo afirma es falso), debemos rechazar la posibilidad de identificar particulares y reidentificar, lo cual da lugar a una contradicción entre este último rechazo y la premisa incuestionable que daba inicio al problema, a saber, que es posible identificar particulares (la «solución», según el lema de Strawson). Lo que lleva a la

contradicción –el rechazo del entramado espacio-temporal único– debe, entonces, ser considerado falso, y su negación verdadera. La prueba indirecta sería, de este modo, el procedimiento que permitiría relacionar de manera firme a las premisas con la conclusión, es decir, al punto de partida incuestionable con sus condiciones de posibilidad. Si bien Kant rechaza para las demostraciones trascendentales este tipo de pruebas indirectas y exige en cambio que éstas sean de carácter «ostensivo», es decir, que conecten a las verdades que se quiere demostrar con los fundamentos de su posibilidad (CRP A 789 – 794 / B 817 – 822), se ha señalado que las propias demostraciones kantianas tienen la forma «apagógica» o indirecta que éste impugna. Así, Moltke Gram reconstruye la refutación del idealismo como una prueba indirecta (Gram, 1971: 20-26).

Más allá de esta interpretación de Kant, que ha sido a su vez discutida (cf. Hintikka, 1972 y Gram, 1974), interesa aquí la elaboración de una definición provisional de argumento trascendental que sirva para la posterior reseña del debate y su aplicación a Apel. Esta provisionalidad surge de la falta de consenso, en el seno del debate, acerca de la naturaleza o estructura misma de los argumentos trascendentales. Como primera nota de esta caracterización, entonces, resulta provechosa su interpretación como pruebas indirectas. Así, no nos ocuparemos ahora de objeciones que se le han hecho a los argumentos trascendentales entendidos de este modo, sino de la conveniencia o no de definirlos así. El objetivo es lograr por lo pronto una *caracterización* de este tipo de argumentos, de modo que dejaremos para más adelante las objeciones contra la presunción de que, si los definimos esencialmente como pruebas indirectas, logren probar lo que se supone que son capaces de probar (cf. parte II de este capítulo).

Con respecto al objetivo mencionado –distinguir estos argumentos de otros– la objeción natural a la definición propuesta en base al esqueleto lógico de premisas y conclusión (que permitiría realizar una prueba indirecta), es que también los razonamientos deductivos plantean condiciones necesarias. Así, no alcanza con decir que un argumento trascendental intenta probar que una cosa es condición necesaria de otra, puesto que eso es algo que todas las deducciones pretenden demostrar. De hecho, la conclusión de un razonamiento deductivo válido es una condición necesaria de las premisas que la generan (Gram, 1974: 304; Stroud, 2003: 158). Asimismo, la prueba indirecta es una demostración deductiva transformable en un usual *Modus Ponens*, por lo que tampoco serviría como distinción entre ambos tipos de argumento.

Se ha intentado distinguir a los argumentos trascendentales de los deductivos señalando que los primeros establecen una singular relación lógica de presu-

posición. Esta posibilidad, que se examinará más adelante (cf. parte II de este capítulo), permitiría caracterizar a estos argumentos como poseedores de una estructura o forma determinada. Sin embargo, esta propuesta ha sido muy discutida, y no resulta conveniente incluirla en nuestra definición provisional, conformada por aquellos elementos que más consenso han obtenido en las caracterizaciones. Para ello conviene hacer mención al *tema* sobre el que versan estos argumentos, o, más precisamente, a la naturaleza del punto de partida o primera premisa del esquema lógico.

Además de que la conclusión de un argumento trascendental plantea una condición necesaria del conocimiento, la experiencia o el lenguaje, y de que su forma sea la de un razonamiento indirecto, se puede agregar un tercer rasgo distintivo consistente en señalar que en los argumentos trascendentales no importa tanto el tema mismo sino la «fuerza» del punto de partida, es decir, el hecho de que éste no pueda ser rechazado como premisa inicial. Esta introducción de una cuestión no formal permitiría diferenciarlos de los razonamientos deductivos, indiferentes al contenido de las premisas (aunque no a su valor de verdad como medio para investigar la validez formal). En el caso de los trascendentales, por el contrario, resulta esencial que el punto de partida no pueda ponerse en duda, ya sea porque se trata de un hecho evidente o de un juicio *a priori*. Entre los casos paradigmáticos citados más arriba figuraban como puntos de partida incuestionables el hecho de que «pienso» (Descartes), la participación usual en «juegos de lenguaje» (Wittgenstein), el «ser en el mundo» (Heidegger), la posibilidad de interpretar creencias ajenas (Davidson) y la situación argumentativa (Apel). Como se advierte, no se trata sólo de estados o hechos sino también de actividades. Son estos puntos de partida, o «soluciones» —en términos de Strawson—, los que permitirían plantear el problema de la búsqueda de sus condiciones necesarias.²⁹ Lo relevante es que estas premisas resultan irrechazables y permiten en tal medida avanzar hacia el examen de sus condiciones.

Al dar relevancia al contenido temático del punto de partida, se desvía la atención puesta inicialmente en la estructura. Como se dijo, al margen de que los argumentos trascendentales tengan una estructura definida, poseen

²⁹ Para ser más precisos, habría que hablar de primera premisa más que de punto de partida, ya que es posible que se trate incluso de un punto de llegada en la investigación, como es el caso del método sintético o progresivo utilizado por Kant especialmente en la segunda edición de la *Crítica*.

también otros rasgos no formales que los caracterizan. Más aun, no resulta exagerado afirmar que sólo pueden discutirse adecuadamente en relación con el problema que abordan. En relación con la naturaleza incuestionable de la premisa inicial, se puede agregar como cuarta nota de estos argumentos la finalidad que poseen. Al buscar establecer las condiciones de posibilidad de la premisa inicial, su objetivo es refutar al escepticismo con respecto a dichas condiciones.³⁰

Oponiéndose a las definiciones formales de estos argumentos y a la restricción del debate a la filosofía kantiana, Stroud sostiene que sería mejor hablar de estrategias o empresas de carácter trascendental, cuyo objetivo es demostrar condiciones de acciones que llevamos a cabo, aunque no de cualquier tipo de acción, sino acciones como pensar o tener en general experiencia de algo (2003: 157-160).³¹ De hecho, como sostiene Stern, estos argumentos captaron la atención, en gran medida, como una manera de refutar el escepticismo referido a cuestiones de este tipo. Esta sería entonces una de las finalidades primordiales de los proyectos trascendentales, los cuales intentarían mostrar que la refutación del escepticismo está implícita en la misma postura escéptica (Stroud, 2003: 162; Stern, 2003: 2).³²

Llegados a este punto, es posible explicitar una definición que incluya todos los rasgos mencionados. Con el fin de estipular la terminología que se

³⁰ Puede objetarse que hablar de escepticismo resulta desmedido, ya que se trata del rechazo de tesis referidas a determinadas condiciones trascendentales. Sin embargo, dado que esas condiciones atañen a ámbitos generales, como la experiencia de objetos externos o el propio pensamiento, los autores del debate anglosajón utilizan la denominación genérica de «escepticismo». Por lo demás, esto sucede también con autores de la línea apeliana, como Kuhlmann, quien desarrolla la fundamentación última poniendo en escena un diálogo que incluye la figura de un escéptico, en este último caso, con respecto a la posibilidad de una fundamentación pragmático-trascendental (cf. Kuhlmann, 1993: 224ss).

³¹ Cito a Stroud: «We might speak rather of a transcendental strategy or project, or a transcendental enterprise. [...] Particular arguments put forward to achieve that goal, or advance or promote that project, might be good or bad, sound or unsound, or even of different logical forms, without losing the label 'transcendental'» (157). «To show that something is required for thought or experience would be to show that it has a very special status. We could call it transcendental status» (158). Los propios argumentos de Stroud han apuntado a señalar los límites que tienen estas estrategias para enfrentar el reto del escepticismo.

³² En esta línea, R. Walker afirma que «si se pueden ofrecer argumentos válidos que le muestran incluso al escéptico que debe admitir algunas conclusiones, entonces estas conclusiones han sido totalmente establecidas» (Walker, 1999: 242; cf. también Bennett, 1999: 203).

usará, resulta adecuado aclarar que se continuará hablando de «argumento», aunque se use ese concepto en un sentido amplio que incluye la vaga noción de «estrategia argumentativa» y elementos no formales en la definición. Así pues, un argumento de esta clase puede definirse provisionalmente como *una clase de argumento cuyo cometido es refutar al escepticismo sobre determinadas condiciones necesarias de algo que, a su vez, no puede ponerse en duda*.³³ *La forma lógica del razonamiento puede ser reconstruida como la de un razonamiento deductivo, lo cual permite realizar una prueba indirecta*. Por ejemplo, el punto de partida «pienso» le permite a Descartes avanzar hacia la demostración reflexiva de que una de sus condiciones, «existo», no puede ser negada por el genio maligno. Esto puede reformularse como un argumento deductivo cuya primera premisa es «pienso»; la segunda premisa: «si pienso, entonces debo concluir reflexivamente que existo» (se puede cambiar el orden de las premisas, para que sea visible la versión clásica del *Modus Ponens*); y la conclusión: «existo».³⁴

Esta definición es lo suficientemente amplia como para no contradecir versiones más ajustadas. Así, el objetivo de refutar al escepticismo ha estado asociado a menudo con el escepticismo epistemológico, el cual, inspirado en argumentos tomados de Descartes, plantea razones para dudar acerca de la existencia del mundo exterior. Sin embargo, resulta incorrecto restringir el potencial anti-escéptico de los argumentos trascendentales a una clase particular de escepticismo. Así, para la ética discursiva de Apel interesa más bien su capacidad para demostrar condiciones trascendentales de la argumentación de carácter eminentemente moral, por lo que el escepticismo se referirá en este caso a la fundamentación ética.

³³ Es importante que el punto de partida sea tan fuerte como para que el escéptico no pueda rechazarlo. Se puede afirmar que en el orden del conocimiento –el que ahora interesa– la certeza acerca del punto de partida se transfiere a las condiciones, que eran de hecho cuestionadas. Así, lo que no puede ser puesto en duda es el punto de partida (por ejemplo, que pienso o tengo experiencia en general), y, como consecuencia, tampoco pueden ponerse en duda sus condiciones (que existo). Si en lugar del punto de vista del conocimiento se considera el del ser (el orden de las condiciones mismas), se advierte que la cadena de condiciones resulta igualmente «sólida» en todos sus eslabones.

³⁴ Hay que hacer el reparo de que para Descartes el cogito (pienso, entonces existo) no es un silogismo sino una evidencia que se conoce mediante una inspección del espíritu (Descartes, 1992: 266, edición Adam et Tannery pp. 110-111).

Es cierto que para algunos autores la finalidad de estos argumentos no incluiría la refutación del escepticismo. Körner, por ejemplo, señala que el objetivo principal de los mismos es proporcionar una prueba de que un esquema conceptual determinado es el único posible (1967) (cf. capítulo IV, parte I). No resulta, sin embargo, forzado ver además en esta prueba una refutación del escepticismo que rechaza un determinado esquema conceptual o que tal prueba sea en general posible. Frente a esto, puede objetarse que, en definitiva, toda argumentación pretende explícita o implícitamente convencer a alguien que duda, aunque se trate de un oponente imaginario. A lo cual se puede replicar que no es ese el caso de los razonamientos deductivos, cuya pretensión, tal como la define la lógica, es simplemente la corrección o la validez formal, y que son indiferentes a la duda que pueda surgir, por ejemplo, con respecto a cómo comprobar el valor de verdad de sus premisas. Dicho ilustrativamente, sería absurdo relacionar la duda sobre la validez de un argumento deductivo con la duda acerca de fundamentos morales o epistemológicos sustantivos.³⁵

En tal sentido, conviene mantener el rasgo de refutación del escepticismo (oportunamente definido) como una finalidad pragmática propia de los argumentos trascendentales. Se ha subrayado, precisamente, el carácter dialógico o dialéctico que posee este tipo de estrategias (Stern, 2003: 4-5), las cuales se afanan por empezar a discutir desde concepciones que un escéptico estaría forzado a aceptar, y desarrollan su potencial demostrativo dándole alternativamente la palabra. No resulta casual que las *Meditaciones metafísicas* cartesianas, a pesar del aparente carácter monológico del discurso, puedan ser reconstruidas como un diálogo en el que un escéptico plantea primero, frente a la resistencia de la voz principal, una serie de razones para dudar, y luego debe moderar sus dudas frente a las certezas encontradas.

Esta amplitud dialógica puede por supuesto incluir una variedad de procedimientos exploratorios, como experimentos mentales o conceptuales que ayudan a sacar a la luz condiciones de posibilidad de algo dado. Es por ello que Eva Schaper habla de «argumentar trascendentalmente» para referirse a la actividad que, por ejemplo, desarrolla Strawson en *Individuos* cuando investiga si podemos conce-

³⁵ En rigor, existe para la lógica un interés en el valor de verdad de las premisas y de la conclusión, pero este interés es «indirecto» en tanto se trata siempre del problema de la validez formal, y no el de cómo justificar o cuestionar el valor de verdad de una proposición determinada.

bir ciertas descripciones de la experiencia que no cumplan con unas condiciones determinadas que la investigación pone de manifiesto (Schaper, 1972: 102).³⁶

Teniendo en cuenta la amplia definición estipulada –a la que se podrían agregar otros elementos³⁷– se abre una gama de caminos para los argumentos trascendentales. Esta diversidad de trayectorias permite clasificarlos o bien según el tipo de escepticismo que buscan refutar –desde el referido a la existencia del mundo exterior³⁸ hasta el que niega la validez de las normas morales en general–, o bien teniendo en cuenta la manera en la que buscan cumplir con su objetivo (si su proceder es analítico o sintético), etcétera. Elaborar una tipología detallada implica, sin embargo, no sólo discutir acerca de la definición correcta de los argumentos trascendentales, sino también acerca de su validez o invalidez, lo cual puede realizarse también de otro modo. Precisamente, la definición provisoria amplia que hemos propuesto nos permite entrar en las líneas principales del debate propiamente dicho, en donde se discute la validez general de estos argumentos.

II. Problemas de la formalización y aplicación de críticas a Apel

Una manera de plantear con claridad el estado de la cuestión es resaltar las líneas de discusión más significativas, asumiendo ante todo que existe una multiplicidad de reconstrucciones posibles.³⁹ En nuestro caso, la tarea herme-

³⁶ Cito a Schaper: «Investigating whether we could conceive of something as descriptive of experience which does not fulfill certain conditions is a move with which we are familiar from Strawson's Individuals, or from Austin's remarks on Demonstrative and Descriptive Conventions, and also from some writings inspired by Wittgenstein containing arguments about what must be true if we are able to say, or have the language of saying, certain things about the world. This is to argue transcendentially». (loc. cit).

³⁷ Rüdiger Bubner sostiene que un rasgo central de los argumentos trascendentales es la auto-referencia (1982). La discusión sobre esto surgirá en el desarrollo de esta investigación (cf. especialmente capítulos IV y V), pero resulta preferible no incluir de entrada este rasgo como caracterización general de los argumentos trascendentales, dado que no tiene el consenso de los que incluimos.

³⁸ Nótese que también el «idealismo subjetivo» niega la existencia del mundo exterior sin ser necesariamente una postura escéptica.

³⁹ I. Cabrera (1999), Marcel Niquet (1991) y Beatriz von Bilderling (tesis de doctorado inédita) realizan también una reconstrucción del debate. En el caso de los dos últimos autores, el interés está más enfocado en una discusión acerca de la filosofía kantiana.

néutica estará guiada por dos objetivos, ambos en el contexto de una investigación sobre la filosofía práctica de Apel. El primero es delinear las críticas más recurrentes y sólidas a los argumentos trascendentales, ya que la pragmática trascendental apeliana tiene en principio que poder responderlas. La hipótesis de trabajo es que no existe un consenso sino una duda generalizada acerca de que estos argumentos prueben lo que se supone que deben probar.⁴⁰

El segundo objetivo es identificar las defensas que se han propuesto de estos argumentos. En este caso, la hipótesis de trabajo es que las críticas más agudas a los argumentos trascendentales no han ofrecido refutaciones contundentes y por tanto no han anulado las perspectivas de que alguna variante de los mismos resulte, a pesar de todo, defendible. Es sintomático que el propio Stroud, un crítico paradigmático, se haya convertido en defensor de una versión «modesta» (cf. Stroud, 2003). La reconstrucción del debate, que continúa en los dos capítulos siguientes, seguirá tres líneas principales de discusión, cuya orientación está marcada por los autores que formularon inicialmente ciertas críticas. Sin agotar la amplia bibliografía –teniendo en cuenta que esta investigación no versa sobre el problema general de los argumentos trascendentales sino específicamente sobre su relevancia para la discusión de la filosofía apeliana– se tratará con detalle sólo el material pertinente.

La primera línea de discusión atañe a determinados problemas «formales». Si bien las problemáticas se encuentran a menudo entrelazadas, la discusión acerca de la forma o estructura de los argumentos trascendentales se diferencia en principio de la discusión acerca de su función. En la definición provisoria se señaló que estos argumentos poseen cierta forma, y en lo que sigue se pondrá de manifiesto los problemas que surgen de esta caracterización.

La segunda y tercera de las líneas mencionadas (capítulos III y IV) atañen a la función de los argumentos trascendentales. Concretamente, la segunda se refiere a la «objetividad» que estos argumentos son (o no) capaces de demostrar, es decir, a su capacidad para establecer conclusiones sobre cómo es la realidad (en un sentido amplio y en principio indefinido). El tercer problema es el de la «unicidad» que estos argumentos supuestamente demuestran con respecto a un esquema conceptual determinado.

⁴⁰ Como se señaló anteriormente, hay que remarcar que no resulta conveniente ni factible en esta investigación tratar la viabilidad de la propuesta kantiana, por lo que la referencia a Kant quedará en general acotada a lo que sea imprescindible para los fines planteados.

1. Las críticas de Gram a los argumentos trascendentales

Según la definición provisional propuesta más arriba, un argumento trascendental es un argumento que puede reconstruirse como una prueba indirecta, rasgo que lo acerca a los argumentos deductivos. En efecto, la prueba indirecta sólo puede realizarse sobre la base de un argumento que consista en una cadena deductiva, es decir, una serie de proposiciones que cumplan el papel de premisas y conclusión.

En diversos artículos desde principios de los años setenta del siglo xx, Moltke Gram ha desarrollado con particular agudeza una crítica a la pretensión de que los argumentos trascendentales tengan una forma específica que les permita demostrar lo que prometen.⁴¹ Ciertamente, en el contexto de esta crítica el adjetivo «formal» debería ir entre comillas, debido a que el propio Gram parte de ejemplos concretos tomados de Kant. Asimismo, este autor considera el objetivo epistémico de estos argumentos, a saber, demostrar cuáles son las condiciones necesarias de la experiencia posible, con lo cual concede que tienen, además de una forma, una función y una temática determinadas. Sin embargo, Gram reconstruye estos argumentos como una estructura de premisas y conclusión, y mediante esta reconstrucción identifica una serie de dilemas o problemas intrínsecos.

Para Gram, Kant es el padre de la noción de argumento trascendental con su noción de que esta clase de argumentos establece una particular relación entre premisas y conclusión (1974: 304). Al margen del hecho de que Gram discute con detenimiento el ejemplo paradigmático de la refutación kantiana del idealismo, su propósito principal es abstraer, a partir de la definición que da Kant, el esqueleto formal de cualquier argumento trascendental, lo cual le sirve a su vez para señalar sus falencias. Así, Gram extrae la noción kantiana de prueba trascendental de la definición explícita de proposición trascendental en la *Crítica de la razón pura*. Una proposición como «todo lo que sucede

⁴¹ Isabel Cabrera (1999) y Marcel Niquet (1991) reconstruyen el esqueleto formal de los argumentos trascendentales y se detienen en sus componentes (premisas, estructura inferencial, conclusiones) para referirse a los problemas que diversos autores han señalado con respecto a estos componentes y sus relaciones. En lugar de presentar una visión general de este tipo, preferimos adentrarnos en las críticas formales a partir de un autor particular, lo cual nos coloca de lleno en el debate.

tiene su causa», según Kant, «se llama *principio*, no *teorema*, ya que posee la peculiaridad de que es ella misma la que hace posible el fundamento de su prueba, es decir, la experiencia posible, y siempre hay que presuponerla en tal experiencia» (KrV A 737 = B 765). Orientado por esta definición, Gram señala que la conclusión de un argumento trascendental puede considerarse una condición necesaria de sus fundamentos o premisas empíricas.

Pero si esto es así, entonces un argumento trascendental no se distingue de uno deductivo, hasta el punto de que Gram duda acerca de si existe algo así como un argumento trascendental (1974: 304).¹ Si bien su caracterización como un razonamiento deductivo puede verse como una ventaja, en tanto los razonamientos deductivos poseen una reconocida capacidad probatoria, surge enseguida la pregunta de si existe una diferencia específica que caracterizaría a los argumentos trascendentales. En tal sentido, Gram recuerda que cualquier argumento deductivo válido hace posible sus fundamentos de prueba, en tanto su conclusión es siempre una condición necesaria de las premisas que la generan (1974: 304-305; 1971: 16).

Por otro lado, caracterizar, como hace Kant, a estas pruebas mediante el hecho de que en ellas la conclusión está presupuesta en las premisas, no es otra cosa que caracterizarlas en virtud de su circularidad. Puede admitirse que esto sea un rasgo de los argumentos trascendentales, pero, en este caso, debe también concederse que es un rasgo de cualquier argumento cuya conclusión figure entre sus premisas (loc. cit.). Nuevamente, también en los argumentos deductivos la conclusión está presupuesta en las premisas (1971: 16).

Una manera de distinguir ambos tipos de argumento la proporciona la teoría de la presuposición, propuesta inicialmente por Strawson (1952: 175). Esta teoría distingue entre «implicar» y «presuponer» del siguiente modo: mientras que en «P implica Q» Q es consecuencia deductiva de la verdad de P, en «P presupone Q», Q se infiere tanto de la verdad como de la falsedad de P. Así, la conclusión de un argumento trascendental estaría «presupuesta», no implicada deductivamente, por sus premisas. A diferencia de lo que sucede con los argumentos deductivos, donde la verdad de la conclusión es condición necesaria de

⁴² En efecto, los razonamientos deductivos tienen la siguiente forma general: «si p entonces q», representando p las premisas y q la conclusión. Como es sabido, mientras que p es condición suficiente de q, q es condición necesaria de p.

la de las premisas, en los trascendentales la verdad de la conclusión sería una condición necesaria del *sentido* mismo de las premisas, es decir, de que puedan ser verdaderas o falsas (Gram, 1971: 17-20).

A pesar de aceptar que se puede distinguir ambas cosas, Gram señala que el esquema de la presuposición puede ser reformulado como un caso de implicación en el que la premisa se encuentra en disyunción. Así, « $P \vee \neg P$ implica Q » es un razonamiento deductivo exactamente igual a una presuposición, que no sería entonces otra cosa que una clase de implicación (1971: 19).⁴³

Además de desautorizar la peculiaridad de los argumentos trascendentales, Gram sugiere que aun admitiendo su carácter deductivo no son capaces de llegar a las conclusiones que prometen. Su examen crítico continúa, por ello, con la interpretación de los argumentos trascendentales como pruebas indirectas. Según esta interpretación, basada siempre en el paradigma kantiano, la premisa genera una contradicción de la cual se extrae la conclusión deseada. En la prueba indirecta, entonces, la premisa y la conclusión afirman contradictorios (Gram, 1971: 22). Como lo que lleva a esa contradicción debe ser falso, se debe rechazar la premisa introducida para la prueba –la cual lleva a la contradicción– y aceptar la negación de la misma.

El problema, para Gram, es que puedo negar supuestas condiciones necesarias sin que esto genere una proposición que contradiga a la premisa, o, visto desde el otro punto de vista, la premisa es incapaz de generar la contradicción deseada. Más importante aún: para dar lugar a la prueba indirecta hace falta introducir la proposición contradictoria que rechaza las condiciones necesarias buscadas. Pero si somos capaces de introducir esa proposición, ello indica que sabemos de antemano, por un camino independiente, cuáles son esas condiciones necesarias, de modo que todo el peso de la prueba recae en ese camino independiente y el argumento trascendental se vuelve superfluo (1971: 23-25).

⁴³ La argumentación de Gram en este punto no es del todo clara. Basta para esta investigación señalar dos cosas: si Gram tiene razón –y la presuposición, entendida en el sentido mencionado, puede reformularse deductivamente–, esto avala la tesis general que los argumentos trascendentales pueden reconstruirse deductivamente, algo que en el presente capítulo se concede. Por otro lado, si Gram está equivocado, y la presuposición así entendida no puede captarse deductivamente, las demás críticas siguen de todos modos en pie, tanto la que identifica ambas clases de razonamiento en base a que las conclusiones son condiciones necesarias de las premisas como la que señala la necesidad de una prueba independiente para demostrar cuáles son las condiciones necesarias buscadas.

El problema, para Gram, es que puedo negar supuestas condiciones necesarias sin contradecir la premisa. Más importante aún: para dar lugar a la prueba indirecta hace falta introducir la proposición contradictoria que rechace las condiciones necesarias buscadas. Pero si somos capaces de introducir esa proposición, ello indica que sabemos de antemano, por un camino independiente, cuáles son esas condiciones necesarias, de modo que todo el peso de la prueba recae en ese camino independiente y el argumento trascendental se vuelve superfluo (1971: 23-25).⁴⁴

A la crítica general que sostiene la imposibilidad de distinguir a los argumentos trascendentales –en el sentido kantiano– de los deductivos y a su interpretación como pruebas indirectas que no alcanzan su objetivo, Gram le suma un detallado examen de la premisa de la que parten. Para Kant mismo, según su interpretación, es preciso partir de una premisa «epistémica», dado que una proposición trascendental tiene a la experiencia como su base de prueba (1974: 304). Esta premisa, que tiene la forma de «S percibe (o un verbo epistémico equivalente) p », conduce a un dilema insoluble. Si se deriva la conclusión de la cláusula subordinada, es decir p , o, lo que es lo mismo, de la descripción de lo percibido, entonces sólo se puede derivar conceptos implicados en esa descripción, pero no algo tan fuerte como las condiciones de posibilidad de los objetos que allí aparecen. Y, por otro lado, si se intenta derivar la conclusión de la cláusula principal –es decir «S percibe...»– sólo se puede arribar a condiciones subjetivas referidas al aparato cognitivo, pero tampoco en este caso se puede inferir nada acerca de las mencionadas condiciones. Para demostrar que de la cláusula principal se pueden inferir proposiciones sobre el contenido del conocimiento haría falta una prueba independiente, que podría a su vez caer en el mismo dilema reseñado. De hecho, Gram remarca que de esta cláusula sólo se puede inferir algo si se parte, por ejemplo, de un concepto previo de percep-

⁴⁴ Esta argumentación no se encuentra exenta de dificultades. Ante todo, porque si se admite la posibilidad de reformular a los argumentos trascendentales como pruebas indirectas, debería admitirse que la prueba indirecta sigue funcionando. En verdad, cuando Gram señala que puedo rechazar las conclusiones sin contradecir las premisas, está pensando en ejemplos kantianos, es decir, en el contenido de ciertas proposiciones. Para este capítulo, resulta relevante que tanto en una prueba indirecta como, en general, en un argumento deductivo fruto de la transformación de uno trascendental estoy asumiendo las condiciones necesarias buscadas (y también su relación de implicación con las premisas).

ción, pero en este caso se realiza un análisis conceptual más que un razonamiento de carácter trascendental (1974: 304-308).⁴⁵

El recurso analítico posee, por otra parte, el inconveniente de ser circular, un problema que vuelve a aparecer en el análisis que hace Gram de la interpretación de los argumentos trascendentales en el contexto de la teoría de los actos de habla. Según esta interpretación (Ruf, 1969),⁴⁶ un argumento trascendental podría establecer que ciertas proposiciones son verdaderas sólo porque la afirmación (o suposición) de proposiciones que las niegan contradice una condición necesaria de la existencia de cierta clase de actos de habla (cf. Stroud, 1968). La existencia de determinados actos de habla sería entonces suficiente para establecer la verdad de las proposiciones que estos actos enuncian, y un argumento trascendental podría demostrarlo.

Gram señala, sin embargo, que un argumento trascendental es incapaz de demostrar cuáles son las condiciones necesarias de un acto de habla sin apelar a una prueba independiente, la cual debería mostrar cuál es la proposición que se encuentra en contradicción entre esas condiciones y el contenido de los actos de habla que las nieguen. Por ejemplo, mostrar que la proposición «No hay personas» es falsa cuando alguien la enuncia requiere la introducción de la proposición adicional de que las personas son una condición necesaria de la existencia de actos de habla. Pero mientras que sin esa proposición la contradicción no se produce, cuando se la introduce la derivación de la contradicción resulta superflua y la prueba circular, pues sabríamos de antemano lo que el descubrimiento de la contradicción debería decirnos (1971: 17-18). Ciertamente, nos encontramos aquí con una perspectiva que, desde la pragmática trascendental, resulta «semanticista» y carente de reflexión, puesto que concibe a los argumentos trascendentales como razonamientos formales de los que es posible tomar una distancia teórica. Esta perspectiva, que criticaremos, con-

⁴⁵ Gram discute este tema con Jaakko Hintikka (1972: 274:281), quien sostiene que a partir de las condiciones subjetivas de conocer algo se pueden inferir condiciones necesarias de conocer un objeto: por ejemplo, no ser ciego es una condición necesaria para que una persona perciba visualmente. A esto Gram le responde justamente que las conclusiones que pretende extraer Hintikka se derivan de un concepto de percepción previamente asumido, es decir, no se derivan trascendentalmente (1974: 307).

⁴⁶ Nótese que la teoría de los actos de habla que se toma en consideración es la de Ruf y no la de Austin, luego desarrollada por Searle, que Apel utiliza como una de las bases teóricas de su pragmática trascendental (cf. Ruf, 1969).

duce por sí misma a una serie de aporías respecto de la formalización que quedarán al descubierto en el presente capítulo.

En resumidas cuentas, los análisis de Gram permiten identificar una serie de críticas que se han formulado a menudo en el seno del debate anglosajón, y que se pueden resumir como sigue:

- a. Los argumentos trascendentales no se distinguen de los deductivos (ni siquiera con la ayuda de teorías como la de la presuposición).
- b. Aun aceptando que tienen un carácter deductivo, su reconstrucción como pruebas indirectas o según la teoría expuesta de los actos de habla no los vuelve más eficaces para probar lo que pretenden. En efecto, para que esta prueba funcione es preciso saber de antemano, por un camino independiente, cuáles son las condiciones necesarias buscadas. La circularidad se puede evitar sólo al precio de renunciar al argumento trascendental e indagar la validez de esa demostración independiente.
- c. Los argumentos trascendentales deben partir de una premisa «epistémica» de la forma «S percibe p». Pero esto conduce a un dilema, ya que las condiciones necesarias de la experiencia no se pueden inferir ni del contenido de lo percibido, ni del aparato cognitivo (cláusula principal y subordinada, respectivamente).

Las primeras dos conclusiones sugieren que los argumentos trascendentales conducen a una «aporía formal» que se puede explicar como sigue. Cuando se los entiende como una cadena de premisas y conclusión, no es posible distinguirlos de los razonamientos deductivos. Y en tanto argumentos deductivos, es preciso identificarlos con la prueba indirecta. Pero para generar un argumento trascendental que tenga la forma de una prueba de esta clase es preciso *introducir* una premisa que niegue las condiciones necesarias que se están buscando, para lo cual hay que conocer dichas condiciones de antemano. El dilema resultante es que si esas condiciones son conocidas de antemano, entonces el razonamiento es circular, y si se intenta defender cómo fueron conocidas (requerimiento que surge naturalmente), entonces el peso de la prueba recae sobre un camino independiente ajeno al argumento trascendental. Finalmente, si ese camino independiente tiene también la forma de un argumento trascendental, la aporía corre el riesgo de transformarse en un regreso al infinito.

En suma, según esta semantización de la reflexión trascendental que criticaremos, formalizar un argumento trascendental implica transformarlo en uno deductivo. Pero una vez así transformado pierde su fuerza probatoria (paradójicamente, ya que la deducción debería supuestamente garantizarla), pues no puede dejar de dar por supuesto lo que se quiere probar. En efecto, el condicional que conlleva como una de las premisas (por ejemplo: si hay experiencia, entonces X es una de sus condiciones de posibilidad, o, si argumentamos, aceptamos que los conflictos prácticos se deberían resolver argumentativamente) supone ya la validez de las condiciones buscadas. En el contexto de la formalización que estamos presentando esta circularidad resulta cuestionable, aunque no en el de la pragmática trascendental, que indaga presupuestos últimos *necesariamente implícitos* en los actos de habla de la argumentación.

Hay que destacar que en el caso de los razonamientos deductivos la circularidad no debe ser considerada un rasgo de invalidez. Desde un punto de vista formal, un razonamiento deductivo circular es válido, sólo que, desde el punto de vista de las pretensiones de demostrar conclusiones que en principio resultan cuestionadas o cuestionables, la circularidad de un argumento le quita fuerza probatoria.⁴⁷ Esta consideración es central para la presente investigación, y será tratada más adelante cuando se introduzca el problema de la circularidad hermenéutica (cf. capítulos IV y V).

Se podrían evitar estos problemas sosteniendo simplemente que los argumentos trascendentales no tienen una forma determinada, o al menos que no tienen la forma de una cadena de premisas y conclusión (el tenerla los acerca «peligrosamente» a los razonamientos deductivos). Aquí se abre una amplia gama de posibilidades, estudiadas por la llamada lógica «informal», que incluye argumentos plausibles, experimentos mentales, inferencias a la mejor explicación, argumentos por analogía, por apelación a la simplicidad, simetría o elegancia, la búsqueda de un equilibrio reflexivo, la introducción de un nuevo paradigma o la implementación de un programa redescriptivo (Bell, 2003: 193). Esto está muy cerca de sostener que los argumentos trascendentales o bien que no tienen una forma definida, o bien que son en cierto grado indiferentes a la forma que se les asigne en una reconstrucción posterior o *ad*

⁴⁷ Luego de recordar que un argumento es circular si su conclusión es empleada para alcanzar la conclusión misma, Palmer sostiene que la circularidad es un defecto propio de los argumentos trascendentales en general, no sólo de los de Kant (Palmer, 1983).

hoc. Así, al margen de que sea posible formalizarlos, no sería la forma lo que les da la fuerza probatoria. Si bien esta tesis se encuentra ciertamente en el centro de nuestra investigación, por el momento la tomaremos tan sólo como una sugerencia que, junto con las críticas extraídas de Gram, permitirá orientar el análisis hacia otros problemas no referidos en principio a la forma de los argumentos trascendentales.⁴⁸

2. La fundamentación última de Apel como un razonamiento formal

Al igual que Kant pretendió, como vimos, darle un estatus especial a las pruebas trascendentales, Apel realiza una distinción entre el concepto pragmático-trascendental de fundamentación y el tradicional, utilizado por ejemplo por el empirismo y el racionalismo clásico (A 165).⁴⁹ Según este último concepto, fundamentar consiste en una «inferencia a partir de otra cosa» (*Ableitung aus etwas anderem*), lo cual comprende tanto a la deducción como a la inducción e incluso a la abducción peirceana. En lugar de este procedimiento, y también en lugar de fundamentar las premisas de argumentos de esta clase, Apel intenta reconstruir los *presupuestos* (*Voraussetzungen*) de la argumentación.

⁴⁸ En términos generales, el debate anglosajón se desarrolla en el marco del modelo demostrativo que toma como paradigma al razonamiento deductivo. A partir de las aporías que allí se generan pasaremos a discutir el modelo reflexivo de Apel, que se caracteriza por una auto-reflexión discursiva cuya fuerza probatoria no depende de la derivación formal de proposiciones a partir de proposiciones.

⁴⁹ Para la exposición y discusión del procedimiento de fundamentación pragmático-trascendental utilizo en lo que sigue como fuente primaria los dos primeros artículos de *Auseinandersetzungen* (citado como «A», ver Bibliografía). Las razones metodológicas son las siguientes (no están en orden de importancia): 1. se trata de la compilación más reciente de Apel, en donde éste incluye los textos más relevantes de la última época; 2. Apel confirma en la introducción que en los artículos allí compilados expone cabalmente y defiende la perspectiva pragmático-trascendental de una fundamentación última (A 9; y de hecho allí se presenta de modo particularmente claro y detallado el contenido del procedimiento); 3. Apel discute principalmente con el racionalismo crítico, el cual ha presentado algunas de las críticas más fuertes en contra de la fundamentación última; 4. la perspectiva defendida es un desarrollo de la misma noción de fundamentación ya presente en TR, texto en donde se inicia, podríamos decir, el emprendimiento fundamentador en sentido fuerte; 5. la fundamentación pragmático-trascendental allí esgrimida fundamenta un principio ético de validez universal (el meta-principio de la ética discursiva), aspecto que interesa particularmente en el presente trabajo.

En tal sentido, eleva una pretensión claramente trascendental similar a la de Kant. Si para este filósofo las condiciones trascendentales hacen posible la experiencia, y en ella hay que presuponerlas, para Apel determinadas reglas y presupuestos hacen posible la argumentación y, en tal medida, están necesariamente incluidos en ella. Es por eso que habla directamente de «presupuestos de la argumentación». Por otro lado, si para Kant la experiencia es «fundamento de prueba», para Apel esa función es llevada a cabo por el juego de lenguaje de la argumentación.

Esta estrecha analogía conduce también a los problemas puestos en evidencia más arriba. Como vimos, Gram llega a dudar que exista algo así como un argumento trascendental distinguible de uno deductivo. Apel parece caer bajo esta crítica, en tanto afirma explícitamente que los presupuestos de la argumentación son «condiciones necesarias» de la misma (loc. cit.), expresión que los identificaría con los deductivos (en los que la conclusión es condición necesaria de las premisas en su conjunto).⁵⁰

Antes de seguir avanzando en la aplicación de las críticas de Gram y de señalar las limitaciones de una formalización como la que estamos discutiendo, resulta necesario precisar mejor la estructura formal asignable a la fundamentación última apeliana. Recordemos que ésta tiene como objetivo establecer o justificar que determinados presupuestos resultan «irrebasables» en la argumentación y, en tal medida, cuentan como fundamentos pragmático-trascendentales de la filosofía teórica y práctica. Más precisamente, Apel estipula que un presupuesto fundamentado últimamente (*letztbegründete*) es aquel que no puede ser negado sin autocontradicción performativa, y no puede fundamentarse deductivamente sin cometer círculo lógico (A 11; cf. capítulo I, punto I.4).

El procedimiento apeliano de fundamentación incluye una exigencia con respecto al marco en el que ésta debe realizarse, ya que su promotor rechaza explícitamente la posibilidad de una fundamentación última de carácter de-

⁵⁰ Ciertamente, en el caso de Apel se trata de condiciones necesarias de carácter pragmático, y desde su punto de vista se comete una falacia cuando se abstrae de la dimensión pragmática necesariamente presupuesta al argumentar. Dejamos a un lado por el momento esta última tesis para continuar con la aplicación de las críticas a Apel, lo cual requiere que, en la formalización de su fundamentación tratemos a las condiciones como premisas de un razonamiento formal (expresamente en contra de sus indicaciones).

ductivo, tesis vinculada con la de que la fundamentación última no es una derivación de proposiciones a partir de proposiciones. Sin discutir todavía el significado y la legitimidad de esa exigencia (cf. especialmente capítulos IV y V), indagaremos ahora cómo podría formalizarse el procedimiento apeliano. Si bien la forma que se propondrá se opone a ciertos supuestos centrales de la pragmática trascendental, algunas observaciones del propio Apel sobre el procedimiento de fundamentación aportan en principio razones para realizarla. Surge aquí la pregunta clave: ¿es la fundamentación última un argumento en un sentido «tradicional»? Y si es así, ¿de qué clase?

En lo que sigue, exploraré la interpretación de este procedimiento como un argumento «tradicional», tomando en cuenta algunas consideraciones del propio Apel. Para determinarlo resulta adecuado transcribir una definición de argumento lo suficientemente amplia como para que resulte operativa:

Un razonamiento R es una serie de enunciados E_1, E_2, \dots, E_n ($n \geq 2$), usualmente conectados mediante expresiones auxiliares, y tales que todos ellos, con la excepción de uno (E_i , digamos), son presentados por el emisor como si expresaran pruebas de, o elementos de juicio favorables a, la verdad del enunciado restante (E_i) (R. Orayen: 60)⁵¹

Para comprobar si la fundamentación última se puede encasillar en una definición de argumento amplia como esta, conviene reproducir la formulación apeliana.

Cuando no puedo negar algo sin una actual autocontradicción performativa, ni, al mismo tiempo, puedo fundamentarlo deductivamente sin cometer una *petitio principii* lógico-formal, entonces pertenece a aquellos presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación,

⁵¹ Orayen habla de «razonamiento» en lugar de «argumento», con lo que restringe de entrada los aspectos que analizará. En efecto, el concepto de razonamiento está más orientado a los aspectos sintáctico y semántico, mientras que el de argumento incluye también el pragmático. Y puede justamente objetarse que Apel rechaza expresamente que su fundamentación del conocimiento tenga un carácter lógico-formal o semántico. Sin embargo, puede señalarse que Orayen propone esta caracterización para empezar a estudiar qué es un razonamiento en términos generales, y no desconsidera el plano pragmático, dado que le otorga una relevancia destacada al emisor. En todo caso, podría haber constado «argumento» en lugar de «razonamiento» sin que esto perjudique el desarrollo de nuestra discusión.

que deben ser siempre ya reconocidos si se quiere mantener el *sentido* del juego de lenguaje argumentativo (A 166).⁵²

Apel no suele caracterizar a esta fórmula como argumento, razonamiento o prueba (sí lo hace su discípulo Kuhlmann), sino que prefiere hablar de «criterio» (*Kriterium*) o «test», de procedimiento (*Verfahren*) para seleccionar fundamentos últimos entre ciertos candidatos (*Kandidaten*) a principios filosóficos universales, o para señalar o distinguir (*auszeichnen*) principios universales (A 142, 159, 163-164, 179, 181; Kuhlmann, 1985). Dejando a un lado los aspectos «materiales» de estas caracterizaciones (especialmente la referencia a principios filosóficos), hay que hacer notar que todo argumento puede ser visto como un *procedimiento* propuesto por alguien como válido para demostrar algo, y puede ser también considerado como un *criterio formal* en el sentido de que si determinados enunciados son verdaderos, también lo son otros.

Más allá del verdadero sentido de las denominaciones usadas por Apel y del rechazo a hablar de razonamiento en un sentido deductivo, resulta claro que la formulación citada se incluye en la definición anterior de argumento, dado que el emisor, para decirlo de un modo un tanto impreciso, presenta enunciados conectados por expresiones auxiliares («cuando», «entonces»), esperando que estos enunciados constituyan pruebas favorables para sostener una conclusión determinada. Dicho escuetamente, el criterio para una fundamentación última reza: si algo no puede ser negado sin autocontradicción performativa (ACP) ni deducido de otra cosa sin *petitio principii*, entonces se encuentra fundamentado de manera última.

Maliandi sostiene que habría que introducir en este punto una distinción – no realizada por el propio Apel– entre, por un lado, el procedimiento de fundamentación como tal, y, por otro lado, la descripción meta-lingüística de

⁵² Elegí esta formulación, cuya traducción me pertenece, dado que es presentada por Apel entre comillas como la fórmula de la fundamentación última defendida por él desde 1976 (cf. A capítulo 1). Transcribo el texto alemán: «Wenn ich etwas nicht ohne aktuellen Selbstwiderspruch bestreiten und zugleich nicht ohne formallogische *petitio principii* deduktiv begründen kann, dann gehört es eben zu jenen transzendentalpragmatischen Voraussetzungen der Argumentation, die man immer schon anerkannt haben muss, wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll». Esta fórmula es reiterada por Apel en diversos contextos y con ciertas variantes no sustanciales (véase una formulación similar en A 69 y diversas variantes en A 159, 161, 163-164, entre otros pasajes). Se advierte en esta propuesta fundamentadora una gran coherencia a lo largo de los años, lo cual facilita la aproximación a sus componentes teóricos.

este procedimiento. Esta distinción permite sostener que si bien lo descrito no constituye un razonamiento deductivo, la descripción puede dar a entender esto último equivocadamente.⁵³ Esta distinción adelanta la tesis que se irá dibujando a lo largo de nuestra investigación y que empieza a vislumbrarse en este capítulo. Se trata de que los argumentos trascendentales no obtienen su «fuerza probatoria» de la forma en la que, como es el caso de la polémica que nos ocupa, se los reconstruye, que puede ser claramente la de un razonamiento deductivo. En el caso de Apel, dicha fuerza proviene más bien de una auto-reflexión sobre las condiciones de posibilidad de la propia argumentación, llevada a adelante con los criterios la fundamentación última (enunciados en la fórmula recién citada). Esta conclusión resulta, sin embargo, prematura para la etapa exploratoria actual de esta investigación. En efecto, resulta en principio natural entender la fundamentación apeliana como un razonamiento, puesto que se ajusta en principio a una definición de razonamiento en general, y, si se le asigna una forma, como uno de carácter deductivo. En el trascurso de la investigación se pondrá de manifiesto que la fundamentación apeliana tiene un carácter reflexivo que se aleja de esta interpretación. La discusión de la exigencia de un cambio de modelo filosófico, punto central de la propuesta apeliana, surgirá entonces a partir de las aporías del modelo rechazado.

Pero volviendo a la formalización propuesta, hay que señalar que le falta una premisa para convertirse en un razonamiento deductivo con la forma de un *Modus Ponens*, y Apel se encarga precisamente de suministrarla.⁵⁴ Mediante la explicitación de la parte performativa de enunciados que presumiblemente constituyen presupuestos de la argumentación, Apel quiere indicar que algunos presupuestos no pueden ser negados sin ACP ni deducidos sin *petitio principii* (ver por ejemplo A 160). Con ello se completa la fórmula de fundamentación última, que queda como sigue:

Premisa 1: si algo no puede ser negado sin ACP ni deducido de otra cosa sin *petitio principii*, entonces se encuentra fundamentado de manera última.

⁵³ Esta importante consideración surgió de la lectura de un primer borrador del presente capítulo.

⁵⁴ Reconstruyo el argumento de la fundamentación última en base a la fórmula apeliana. Otra variante en el marco de la pragmática trascendental podría haber sido: «Si argumento, debo reconocer las reglas de la argumentación», con la ventaja de que se pone de manifiesto aquí el carácter irrebalsable de la argumentación. Lo relevante, en todo caso, es que la forma a la que se llega es la de un argumento deductivo.

Premisa 2: X no puede ser negado sin ACP ni deducido de otra cosa sin *petitio principii*.

Conclusión: X se encuentra fundamentado de manera última.

Además de considerarlo en términos generales como un argumento, se advierte que tiene la forma de uno deductivo. Se puede, en principio, afirmar que la primera de las críticas de Gram a los argumentos trascendentales es aplicable a Apel, dado que si se reconstruye la estructura formal del criterio para una fundamentación última se obtiene un razonamiento deductivo (válido, ya que la forma corresponde a un *Modus Ponens*). Recordemos, además, que esta estructura formal (al menos su descripción meta-lingüística) fue abstraída de la propia exposición que hace Apel acerca de cómo entender una fundamentación última.

Ahora se puede continuar analizando si el argumento trascendental apeliano conserva su fuerza probatoria si es reconstruido como lo hemos hecho. Recordemos que Gram sacó a relucir el hecho de que la estructura deductiva de los argumentos trascendentales kantianos gana efectividad, por así decirlo, si adopta la forma de una prueba indirecta. Esta forma de proceder es practicada también por Apel, quien pone en funcionamiento su prueba de fundamentación última introduciendo entre las premisas la negación de la conclusión buscada. Con esto pretende generar una contradicción, en su caso una autocontradicción performativa (ACP), que sirve para mostrar la verdad de la proposición rechazada (es decir la conclusión buscada). La forma, construida sobre la anterior, sería la siguiente:

Premisa 1: si algo no puede ser negado sin ACP ni deducido de otra cosa sin *petitio principii*, entonces se encuentra fundamentado de manera última.

Premisa 2: X no puede ser negado sin ACP ni deducido de otra cosa sin *petitio principii*.

Premisa 3 (agregada para generar la contradicción): X no es un fundamento último, y por lo tanto *puede* ser negado sin ACP y/o deducido de otra cosa sin *petitio principii*.

Conclusión (obtenida por la negación de lo que llevó a la contradicción, es decir la premisa 3 que fue agregada): X se encuentra fundamentado de manera última.

Esta prueba es usada para examinar candidatos concretos a fundamento último. La prueba se puede reconstruir como sigue para evaluar si la pretensión de comprensibilidad es un fundamento último (A 160):

Premisa 1: si algo no puede ser negado sin ACP ni deducido de otra cosa sin *petitio principii*, entonces se encuentra fundamentado de manera última.

Premisa 2: la pretensión de comprensibilidad de una afirmación no puede ser negada sin ACP ni deducida de otra cosa sin *petitio principii*.

Premisa 3 (agregada para generar la contradicción): la pretensión de comprensibilidad no es un presupuesto necesario, y por lo tanto puede ser negada sin ACP y/o deducida de otra cosa sin *petitio principii*.

Se advierte aquí la contradicción entre las premisas 2 y 3 (que se puede resumir como: «la pretensión de comprensibilidad puede y no puede ser negada sin ACP y/o deducida de otra cosa sin *petitio principii*).

Conclusión (obtenida por la negación de lo que llevó a la contradicción, es decir de la premisa 3 que fue agregada): la pretensión de comprensibilidad es un fundamento último (o presupuesto necesario de la argumentación).

De hecho, Apel abrevia esta forma en una explicitación de la contradicción entre las premisas 2 y 3, y de allí llega naturalmente a la conclusión deseada. El primer problema que había señalado Gram en el caso de Kant (concretamente respecto de la Refutación del Idealismo) era que se podría negar la conclusión sin que esto generara una proposición que contradijera a la premisa, cosa que no sucede en esta reconstrucción de la prueba apeliana. Así, si niego la pretensión de comprensibilidad (como hace la premisa 3) contradigo efectivamente una de las premisas (la 2).

La siguiente crítica resulta más relevante. Gram había señalado que al introducir la proposición contradictoria (la 3) para dar lugar a la prueba indirecta estoy introduciendo una negación de las condiciones necesarias buscadas, en este caso, de un presupuesto último. Pero si soy capaz de saber que esta premisa niega un presupuesto (es decir, las condiciones necesarias buscadas), entonces sé de antemano cuáles son estos presupuestos. Quedaría pendiente entonces una prueba independiente que demuestre la legitimidad de este conocimiento previo, con el resultado de que el argumento de la fundamentación última se vuelve superfluo.

Sin embargo, esta crítica también es superable. De hecho, la premisa 3 solo niega una conclusión que está siendo examinada, de modo que sólo he introducido la negación de un *presumible* fundamento último, y no tengo por qué conocer todavía su carácter auténtico. La fundamentación última reconstruida sería en suma un argumento deductivo válido que permite demostrar que cier-

tas proposiciones son presupuestos de la argumentación. En suma, puede aceptarse la primera crítica de Gram, a saber, la indistinción entre argumentos trascendentales y deductivos, pero esto no genera en el caso de Apel todos los problemas reseñados.

Ahora veremos, sin embargo, que la circularidad denunciada por Gram, así como la necesidad de una prueba independiente, vuelve a aparecer si se enfoca la mirada ya no en la estructura general de la fundamentación última sino en la legitimidad de introducir las premisas que Apel introduce. Dejamos por el momento a un lado la contrastación del problema de la premisa epistémica con la fundamentación apeliana (cf. la conclusión de este capítulo).

3. El problema de la legitimidad de las premisas

Señalar que el argumento apeliano es deductivo no alcanza para defender su validez como prueba de fundamentación última. En efecto, si bien se trata de un argumento de forma válida que lleva de ciertas premisas a una conclusión determinada (o, mejor, que conserva la verdad), existe el problema previo de si el *contenido* de las premisas resulta aceptable. Sólo en este último caso se debe aceptar la conclusión, de modo el peso de la fuerza probatoria recae en definitiva sobre las razones que se pueda dar para aceptarlas. Esto lleva a examinar más de cerca las premisas, empezando por la primera (Si algo no puede ser negado sin ACP ni deducido de otra cosa sin *petitio principii*, entonces resulta fundamentado últimamente, constituyendo así un presupuesto necesario de la argumentación.) Surgen respecto de ella las siguientes preguntas: ¿por qué razones tengo que aceptarla en el contexto de una fundamentación del conocimiento?, ¿es posible rechazarla?, ¿cuál es su estatuto epistemológico?, ¿cuál es su fuente?, ¿cómo se la establece?

La cuestión central ahora es que un argumento puede ser válido pero no constituir por ello una prueba de fundamentación última. Un *Modus Ponens*, por ejemplo, puede partir de premisas que nada tienen que ver con una tal fundamentación, ya sea por inverosímiles («si X es un objeto físico, entonces X es rojo»), o al menos por cuestionables: «si X es una persona que argumenta, entonces X carece de valor moral». Esto pone en evidencia que la fundamentación última debe empezar propiamente *antes* de que se conforme la estructura reconstruida más arriba. Su «punto cero» está constituido por las razones para defender la introducción de ciertas premisas en esa estructura.

En el contexto de la pragmática trascendental, estas razones deben buscarse a partir de la consideración de que la primera premisa, tal como la fórmula Apel, equivale de hecho a una definición de fundamento último, esencial para obtener de allí un criterio de selección de fundamentos últimos. Como afirma Apel, el principio de evitar la ACP sirve como «criterio de selección» (*Selektionskriterium*) para lo que pueda valer como fundamento último (A 179). La idea es que si tengo una definición, puedo explorar si algún candidato es o no un caso de aquello que fue previamente definido. Y las razones para defender la definición tienen que ver con la *naturaleza* de un presupuesto último del conocimiento.

Un fundamento de esta clase no puede ser legítimamente negado (aunque, naturalmente, sí de hecho), ya que cualquier negación resultará autocontradictoria. En virtud de su carácter de «último», cualquier negación del mismo, *tanto como cualquier conocimiento*, debe suponer el fundamento negado. Y cualquier intento por derivar este fundamento de otro fundamento más básico incurrirá necesariamente en un círculo lógico, dado que un fundamento último está presupuesto en cualquier prueba y en cualquier derivación (cf. capítulos IV y V).

Ciertamente, se puede admitir esta definición y con ella la introducción de la primera premisa en el razonamiento de fundamentación última. Se trata, en definitiva, de una definición de lo que se está buscando. Pero hay que resaltar que *por el momento* se trata de una concesión *in abstracto*; resta el problema de que hay un largo trecho que separa el establecimiento de una definición, por un lado, del establecimiento o la identificación de un caso que entre efectivamente en la definición, por el otro. La segunda premisa debe encargarse justamente de llenarlo.

Ésta afirmaba que «X no puede ser negado sin ACP ni deducido de otra cosa sin *petitio principii*». El principal problema que surge con respecto a adjudicar a esta premisa un contenido concreto es que, si puedo hacerlo, entonces ya tengo que saber que el candidato en cuestión cumple con los requerimientos para ser un fundamento último y no hace falta someterlo a la demostración reconstruida formalmente. Con otras palabras, las razones para establecer la premisa resultan suficientes como fundamentación, y la demostración no sólo se vuelve trivial sino que se evidencia como circular.

Si bien esta circularidad no le quita validez al razonamiento, le quita fuerza probatoria respecto de su carácter trascendental, es decir, la capacidad de convencernos acerca del carácter de «último» de la proposición en

cuestión.⁵⁵ La fuerza probatoria sólo podría conservarse si pudiese demostrarse, mediante una prueba independiente, que la premisa está legítimamente establecida (lo cual probaría que X es verdaderamente un fundamento último). Finalmente, si esta prueba consiste en un argumento como el descrito, entonces se vuelve a plantear la necesidad de otra prueba independiente, con el consiguiente riesgo de un regreso al infinito. Por otra parte, si la prueba independiente tiene otra forma, *ésa* forma es la que interesa y no la que hemos reconstruido.

A diferencia de lo que sucedía con la primera premisa, ahora no parece haber razones fácilmente asequibles para introducir la segunda premisa con un contenido concreto. Apel intenta establecerla mediante la explicitación de la parte performativa de enunciados. Nuevamente, es el éxito de la explicitación, como camino independiente, lo que avala que la introduzcamos como segunda premisa. Esta prueba independiente sirve tanto para la forma de *Modus Ponens* como para la prueba indirecta y lleva en realidad todo el peso de la demostración, de manera que la fundamentación última formalmente reconstruida no puede llevar a otra conclusión que la que estaba presente en dicha explicitación. En el esquema de la prueba indirecta, si bien la introducción de la negación de la conclusión no implica que conozcamos de antemano que la conclusión es verdadera, sí lo implica la introducción de la segunda premisa.

En suma, el problema de la fundamentación se ha revelado como previo o, mejor, como independiente de la reconstrucción de la fundamentación como un argumento formal. El examen del argumento propuesto por Apel para seleccionar presupuestos últimos de la argumentación ha llevado a considerar las razones para introducir las premisas que éste propone. En el contexto de este capítulo sobre los problemas de fundamentación última, la conclusión que se puede extraer es que la forma que se le pueda asignar no determina su éxito, es decir, la forma deductiva que se le asigne sólo constituye un argumento trascendental por lo que afirman las premisas.

Así, el examen de la estructura formal de la fundamentación ha llevado a considerar aspectos no formales, como las razones para introducir las proposi-

⁵⁵ Es importante señalar aquí que la circularidad resulta cuestionable en el marco de esta formalización de la argumentación trascendental, pero no para la pragmática apeliana entendida como una reconstrucción de lo necesariamente presupuesto, como quedará en evidencia especialmente a partir del capítulo IV de este trabajo.

ciones que constituyen el contenido del argumento. Si bien la fundamentación puede reconstruirse como un razonamiento de premisas y conclusión, *su fuerza probatoria, si la tiene, no depende de esta estructura*. Aunque los problemas formales como la comisión de círculo lógico no desaparecen, esta conclusión nos invita a dejar de lado la consideración de la estructura formal y a considerar otros aspectos relevantes de la fundamentación. Antes de explayarnos sobre esto, resumiremos los problemas ya señalados trayendo a colación las críticas de H. Albert a la fundamentación apeliana. Acto seguido, describiremos la postura que asume Apel frente a las fundamentaciones formales en general, con lo cual quedará también en claro que su propuesta sigue con razón otro camino.

4. Apel y el rechazo de la fundamentación en un sentido formal

Las conclusiones a las que hemos llegado resultan en ciertos aspectos análogas a la crítica que H. Albert realiza a todo intento de fundamentación última. Apel ha discutido extensamente con este autor, y de hecho algunos de sus artículos más importantes sobre la fundamentación se desarrollan como una respuesta al «racionalismo crítico» que éste representa (cf. A 1 y A 2).⁵⁶ Concretamente, Albert sostiene que la exigencia de fundamentación lleva a una

⁵⁶ Se puede pensar que hubiera sido natural empezar tratando esta extensa polémica para determinar si la fundamentación pragmático-trascendental se sostiene, como de hecho hacen algunos autores que discuten esta propuesta (cf. Kuhlmann, 1985; Rohrhirsch, 1993). Por ello, resulta adecuado recordar el trayecto planteado por esta investigación. Ante todo, la crítica de Albert se dirige contra todo intento de fundamentación última en general, y aquí sólo se han señalado los inconvenientes de la fundamentación apeliana formalmente reconstruida. Más precisamente, interesaba determinar si existía algo así como un argumento trascendental apeliano con una estructura formal característica, y si era la forma lo que le confería fuerza probatoria. Luego de sostener que es posible formalizar la fundamentación pragmático-trascendental y de proponer una forma determinada, se puso en evidencia que una reconstrucción formal del argumento trascendental apeliano no era suficiente para establecer una fundamentación última. Dado que no se ha discutido aún la fundamentación pragmático-trascendental en todos sus aspectos, las críticas que se han presentado más arriba son provisionales y no pretenden ser una refutación concluyente como las de Albert. Teniendo en cuenta esto, se puede dar lugar ahora a una comparación entre las críticas aquí esbozadas y las de este autor, y señalar que la reconstrucción formal condujo a conclusiones que encajan dentro de las tesis de este autor sobre cualquier intento de fundamentación.

situación con tres alternativas igualmente inaceptables (1973: 26ss; cf. 1975, 1980 y 1984). El primer cuerno de este «trilema de Münchhausen» está representado por un regreso al infinito dado por la necesidad de remontarse indefinidamente en la búsqueda de fundamentos. El segundo es un círculo lógico en la deducción cuando se recurre a enunciados que, según se había mostrado, requieren a su vez ser fundamentados. Y el tercero es una interrupción arbitraria de la fundamentación en un punto determinado, especialmente mediante el recurso a un punto de partida evidente, que para Albert no es otra cosa que una detención arbitraria y dogmática de la prueba.⁵⁷

La reconstrucción formal realizada más arriba conducía a tres callejones sin salida análogos. O bien la prueba deductiva incluía entre sus premisas a la propia conclusión (círculo lógico); o bien, para evitar esto, se debía justificar la introducción de esta premisa, lo cual llevaba a un potencial regreso si esta justificación era una reedición del mismo argumento (y en cierto modo debía serlo, dado que la premisa en cuestión resumía ya la conclusión); o bien, finalmente, se justificaba esta premisa mediante la explicitación de aspectos performativos implícitos, lo cual se asemeja a mostrar una evidencia como punto de partida.

Teniendo en cuenta esta similitud de conclusiones entre un análisis que reconstruye formalmente la fundamentación apeliana y el trilema denunciado por Albert, se tomará en cuenta, en lo que sigue, la respuesta de Apel frente a este último. De hecho, un defensor de la pragmática trascendental pensará que hemos ido demasiado lejos al dejar a un lado una serie de aspectos centrales de la misma, buscando la fuerza demostrativa de la fundamentación última en una reconstrucción formal. Hemos sido orientados, en esto, por el hecho de que el procedimiento apeliano resulta reconstruible como un razonamiento de premisas y conclusión. Y en tanto argumento con una forma determinada es natural investigar su estructura para determinar su validez, y en definitiva para examinar a partir de allí su fuerza probatoria.

Lo que se está discutiendo en este capítulo (siguiendo los pasos de Gram) es justamente si existe algo así como un argumento trascendental apeliano con una forma determinada, la cual permitiría realizar una fundamentación última. Por ello se aplazaron las razones que da Apel para exigir un cambio de modelo en la fundamentación, lo cual hubiera parecido un estratagema para evitar el

⁵⁷ La denominación de «trilema de Münchhausen» está inspirada en una anécdota cómica del célebre barón y tiene antecedentes en el escepticismo antiguo (cf. nota 5).

desarrollo pleno de las críticas. Habrá que concluir, entonces, que el «camino de la formalización» resulta insuficiente o directamente incorrecto y comenzar a explorar los aspectos de la fundamentación que se han dejado a un lado. De hecho, más que proponer una clase particular de argumento que haría justicia a la denominación «trascendental», lo que Apel propone es directamente un cambio en el modelo filosófico que servirá de contexto para la fundamentación. El marco general es el de una «reflexión trascendental», es decir, no un procedimiento, un argumento o razonamiento.⁵⁸

Retomando las críticas de Albert, es posible pensar que la reconstrucción formal de la fundamentación apeliana descansa en el tercer cuerno del trilema, a saber, en la explicitación de los presupuestos de la argumentación (de hecho Apel defiende, en el contexto de la discusión con Albert, una versión particular del criterio de evidencia, como veremos enseguida).

Por su parte, y en consonancia con su rechazo de cualquier tipo de fundamentación infalible, Albert defiende un «racionalismo crítico» según el cual todo puede ponerse en duda. Llevando hasta sus últimas consecuencias las tesis de Popper relativas a la falsación de teorías científicas, se opone al racionalismo clásico cartesiano y su búsqueda de un punto arquimédico del conocimiento. Un compromiso crítico con el pensamiento racional, caracterizado por una búsqueda sin prejuicios de la verdad, lo lleva a analizar y rechazar las estrategias fundamentadoras que creen haberla encontrado definitivamente (Albert, 1973: 16ss).

Frente a la tesis de que todo puede ponerse en duda, Apel recurre y desarrolla, en el contexto de la pragmática trascendental, el argumento wittgensteiniano según el cual el juego de la duda presupone ya la certeza (A 10, Wittgenstein, 1988: aforismo 115).⁵⁹

⁵⁸ Resulta esencial adelantar que el desarrollo de esta investigación pone paulatinamente en evidencia la necesidad de seguir a Apel en este cambio de modelo. Me pareció que una manera adecuada de mostrar esa necesidad era exponer desde el inicio la imposibilidad de una fundamentación última que tome su fuerza probatoria de la forma de un razonamiento.

⁵⁹ Cf. Apel artículos 1 y 2 en A: «Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des 'kritischen Rationalismus'» (33-80), y Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung» (81-194). El aforismo de Wittgenstein mencionado es el siguiente: «Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewissheit voraus». Cf. también Kuhlmann 1985, donde este autor elabora en un sentido pragmático-trascendental su crítica del falibilismo irrestricto.

Recurre particularmente a la noción de «evidencia paradigmática», según la cual ciertas certezas inscritas en un juego de lenguaje determinado no pueden ponerse en duda dentro de ese juego (loc. cit., cf. A 50ss, 67, 170ss). Extremando esta noción, existirían para Apel certezas que no pueden ponerse en duda en general, ya que son la base para referirse y cuestionar todos los juegos de lenguaje. Desde esta perspectiva, su posición con respecto al falibilismo consiste, por un lado, en el rechazo de su forma más extrema —ya que un principio irrestricto y autoaplicable se vuelve por ello mismo autodestructivo— y su consiguiente expulsión del juego «trascendental» de la filosofía; y, por otro lado, en su aceptación en el plano restringido de la puesta en duda de hipótesis empíricas (A 149ss).

Sin entrar en la compleja trama de esta prolongada polémica acerca del falibilismo, interesa ahora resaltar la estrategia central de Apel, cuya defensa de las evidencias paradigmáticas cobra sentido, como adelantamos, en el contexto de la pragmática trascendental. La cuestión capital es que Apel no acepta la noción de «fundamentación» que Albert supone —y que equivale a la reconstruida en este capítulo—, y propone en consecuencia otro modelo o paradigma en el cual se evitarían las críticas que se desprenden del trilema de Münchhausen.

Según él, el problema de una fundamentación última filosófica aparece ya entre los antiguos cuando se advirtió la imposibilidad de una fundamentación de los primeros principios (como el principio de no contradicción) (A 39ss). Se puso con ello de manifiesto que los argumentos lógico-matemáticos no pueden fundamentar la validez de sus propias premisas, y que tan sólo son capaces de conservar o transferir la verdad de las premisas a la conclusión. Esta conclusión es similar a la que llegamos con la reconstrucción formal de la fundamentación apeliana, ya que el peso de la prueba terminó recayendo en las razones para introducir las premisas, y se vio que esas razones no podían ser aportadas por la propia demostración formal.

Al percatarse de que el problema filosófico de la fundamentación no era exclusivamente lógico-formal (A 40ss), el racionalismo clásico de la Modernidad intentó una fundamentación apoyada en evidencias básicas. El principio de la evidencia de la teoría del conocimiento (*Erkenntnistheorie*) se radicalizó luego en la fenomenología de la conciencia de Brentano y Husserl. Apel advierte, en este punto, que el postulado de evidencia del racionalismo clásico nada tiene que ver con el tercer cuerno del trilema de Münchhausen. Este reconstruye los tres posibles caminos *lógico-formales* de la fundamentación, y en tal medida sólo expresa la problemática de los axiomas que motivara, en Aristóteles, el problema de una fundamentación última. El principio moderno de razón suficiente, en cambio, incluyó la dimensión pragmática —aunque con-

cebida de un modo insuficiente— en su exigencia de recurrir a la evidencia, dado que ésta se entendió como evidencia para un sujeto de conocimiento.

Sólo es posible, sostiene Apel, pensar en el recurso a la evidencia como expresión del tercer cuerno del trilema si se lo entiende —al modo de Albert— como una sustitución de la búsqueda de la verdad por la intromisión de una decisión arbitraria (42ss). Pero el recurso a la evidencia no es siempre y necesariamente el fruto de una decisión de este tipo, sino que puede constituir —según la óptica apeliana— una necesidad para la filosofía. Apel aclara que no pretende defender una teoría de la conciencia de cuño cartesiano que restrinja la evidencia relevante para el conocimiento a una evidencia de conciencia, insuficiente según él para asegurar la verdad de los enunciados. Por el contrario, le parece esencial trasladar este criterio al contexto de la validez intersubjetiva de enunciados lingüísticamente formulados.

El punto importante es que la evidencia ya no constituye un criterio exclusivo, sino que para que no interrumpa arbitrariamente el proceso de fundamentación, tiene que compartir su lugar con la discusión crítica. Apel introduce con esto una noción central de la pragmática trascendental, a saber, la de que la dimensión pragmática resulta ineludible en una fundamentación última del conocimiento. Así, ésta no puede consistir en una prueba lógico-formal que haga abstracción de dicha dimensión. Solamente la validez intersubjetiva de los enunciados es una validez en un sentido pleno. Es por ello que la pragmática trascendental se ocupa de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento lingüísticamente formulado, y por ende sobre las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la semántica y de la sintaxis lógica mismas. Glosando la base de la semiótica peirceana, Apel insiste en que el conocimiento está necesariamente mediado por signos, y en que estos se encuentran necesariamente en una triple relación sintáctica (entre ellos), semántica (entre ellos y el referente) y pragmática (entre ellos y quienes los interpretan) (A 45).

Naturalmente, es lícito que disciplinas como la lógica y la semántica hagan abstracción de las dimensiones semióticas que no les competen en tanto no se orientan hacia una fundamentación última del conocimiento. Pero a las críticas a la fundamentación no les es lícito abstraer la dimensión pragmática si quieren tener una idea adecuada de lo que critican. Como ejemplo claro de este error, el trilema de Münchhausen supone que la fundamentación requiere sólo de los planos sintáctico y semántico, y que consiste por lo tanto en derivar unas proposiciones de otras (A 47ss). Para Apel, esta crítica solamente puede aplicarse a lenguajes formalizados, dado que supone una abstracción injustificada del sujeto que argumenta (afirmando o expresando dudas en el contexto de una discusión).

Esta reducción del concepto de fundamentación última descansa, así, en una «falacia abstractiva» que deja de lado la dimensión pragmática (originariamente argumentativa y dialógica), que para Apel no es formalizable (A 68). Más precisamente, toda formalización de aspectos pragmáticos es en principio posible pero limitada, puesto que debe hacerse presuponiendo aspectos pragmáticos en cada caso no formalizados. Con otras palabras, no es posible una formalización «absoluta», puesto que toda formalización deberá realizarse en el marco de un juego de lenguaje que incluya necesariamente una dimensión pragmática. En última instancia se trata, para Apel, del juego de lenguaje argumentativo, cuyas reglas eminentemente pragmáticas están funcionando «siempre ya» en la formalización. Precisamente, el término que expresa la necesidad de incluir la dimensión pragmática en la fundamentación es el de «irrebasabilidad» (*Nichintergebarkeit*).⁶⁰ Se trata para Apel del concepto clave de la fundamentación pragmático-trascendental (A 160).

En suma, Apel propone realizar una fundamentación última del conocimiento en el marco de una «pragmática trascendental». Naturalmente, el cambio de un contexto teórico por otro resulta determinante para evaluar el éxito o fracaso de la fundamentación. Por ende, es esencial exponer y evaluar las razones que avalan este cambio de modelo, las cuales permitirían evitar las críticas a una reconstrucción formal como las expuestas.⁶¹ Por ahora, no es preciso discutir los elementos constitutivos de la pragmática trascendental que se han presentado de un modo un tanto descriptivo (cf. capítulo I). Interesa mostrar que Apel rechaza con buenas razones la posibilidad de formalizar la fundamentación última, y que en tal medida no estaría de acuerdo con la noción, implícita en la reconstrucción que hemos propuesto de su procedimiento, de que dicha fundamentación dependa sólo de aspectos sintácticos y semánticos.

Como veremos a lo largo de este libro, algunas objeciones adelantadas en este capítulo volverán a aparecer. Por lo pronto, alcanza con advertir que el cambio de modelo filosófico y el abandono de la noción tradicional de fundamentación *po-*

⁶⁰ Trato más extensamente el concepto apeliano de «irrebasabilidad» en el capítulo siguiente (puntos II.3 y II.4).

⁶¹ La discusión de estas razones conforma el núcleo de la presente investigación y se irá desarrollando a lo largo de los siguientes capítulos. En los dos siguientes, la discusión se situará todavía en el terreno del modelo rechazado y recién con la interpretación de la pragmática apeliana como una hermenéutica trascendental aparecerá claramente el carácter auto-reflexivo y dialógico de la fundamentación última propuesta por Apel (capítulos V en adelante).

dría evitarlas. Si me he extendido con la exposición de los conceptos centrales de la pragmática trascendental, es justamente porque ellos expresan este rechazo a la vez que configuran un terreno en el cual la fundamentación se vuelve posible.

III. Conclusiones y tránsito al problema de la objetividad

La concepción apeliana de la fundamentación última descansa, como vimos, en la tesis de que ésta no consiste en una derivación de proposiciones a partir de proposiciones. Cuando lo que se busca es un conocimiento de carácter trascendental, no es posible abstraer legítimamente la dimensión pragmática presente en toda derivación. Esto equivale a un rechazo de la idea según la cual la fundamentación es posible meramente en virtud de aspectos formales, como sucede en el caso de la deducción.

De manera análoga, volviendo al debate sobre los argumentos trascendentales, una manera de rechazar las críticas de Gram sería sostener que estos argumentos no obtienen su fuerza probatoria a partir la forma que poseen. Dicho con más precisión, no es necesario sostener que *no pueden* tener una forma determinada (de hecho, sí pueden, ya que ésta es fácilmente reconstruible), sino que alcanza, para enfrentar las críticas de Gram, con hacer notar que no es la forma lo que determina el éxito o el fracaso de sus pretensiones probatorias de carácter trascendental.

El propio desarrollo del debate confirma esta tesis, ya que se empieza examinando la naturaleza formal de estos argumentos y se pasa luego —especialmente debido a la falta de acuerdo para definir su estructura profunda— a tratar otros aspectos no formales (cf. Niquet, 1991: 9-10).⁶² Como ejemplo valga la

⁶² Es posible pensar que el enfoque adoptado inicialmente en el debate demoró el tratamiento adecuado de la cuestión propiamente trascendental. Así, el famoso artículo de Stroud de 1968 (cf. capítulo III, punto I.2) discute una serie de argumentos trascendentales contemporáneos y termina considerando la posibilidad de una clase privilegiada de enunciados, caracterizados por no poder ser rechazados con sentido, es decir, termina en cierto modo donde debería haber comenzado, a saber, teniendo en cuenta que un argumento trascendental se caracteriza por intentar demostrar cuáles son las condiciones de posibilidad de la experiencia o del lenguaje en general. No se trata de una clase particular de razonamiento formal aplicable indiferentemente a diversos ámbitos de la realidad. En otras palabras, la analogía con los argumentos deductivos desvió en cierto modo la atención de los temas trascendentales y la función propia de estos argumentos.

insistencia reciente de B. Stroud en que no es la forma lógica lo que hace trascendental a un argumento sino su finalidad, la cual puede ser defendida por argumentos buenos o malos o incluso por argumentos con diferente forma lógica, sin que por ello dejen de llamarse «trascendentales» (2003: 157).⁶³ El trayecto seguido en el debate conduce a una convergencia con la pragmática trascendental y su rechazo de la formalización. Para ambas perspectivas, no es la forma de los argumentos sino su estrategia o la finalidad que guía la argumentación lo que les confiere un carácter trascendental. Por el contrario, si su peculiaridad descansara únicamente en la forma, entonces los argumentos trascendentales y la fundamentación apeliana estarían condenados al fracaso, como ponen en evidencia –salvando las diferencias– las críticas de Gram y de Albert.

Sin embargo, la pragmática apeliana cae en los peligros de la formalización si se interpreta a la fundamentación última como una suerte de argumento formal que descubre presupuestos irrebables de la argumentación. Se dibuja aquí una de las tesis principales de esta investigación. Para captar la fuerza probatoria de la pragmática trascendental es preciso alejarse de la idea de que el procedimiento apeliano es un argumento trascendental de carácter formal. Ciertamente, se trata de una definición correcta de lo que significa un presupuesto último de la argumentación (según la cual, resumidamente, un presupuesto de esa clase no puede rechazarse ni derivarse de otra cosa). Pero el problema surge cuando se lo toma como un criterio suficiente de fundamentación, pues en ese caso es natural entenderlo como un procedimiento formal aplicable a candidatos a presupuesto último. Se pierde con esto de vista que los candidatos que pasan el test planteado por el procedimiento *no lo hacen por cumplir con los requisitos de la forma lógica de los argumentos trascendentales* (tal como ha sido reconstruida en este capítulo, al menos), *sino por otras razones no formales*. Por ejemplo, con medios formales no puedo saber nunca si cometo una ACP, porque todo depende del *contenido* que se atribuya a la prueba formal (al procedimiento formalizado).⁶⁴ Con otras pala-

⁶³ Más arriba propuse una definición comprehensiva de argumentación trascendental que incluía tanto la forma como la finalidad y el tema. Stroud desestima que el tema sea determinante para considerar trascendental a un argumento, cuestión que no resulta relevante discutir ahora (cf. loc cit.).

⁶⁴ Según la noción pragmático-trascendental de fundamentación la circularidad misma se erige en un criterio válido. Si se tiene en cuenta que para la tarea hermenéutica explicitar o reconstruir es sacar a la luz algo ya comprendido, se advierte que Apel se acerca a una problemática típica de esa corriente filosófica, que intenta convertir un círculo vicioso formal en un círculo virtuoso. De hecho, él mismo habla de una «hermenéutica trascendental», tema que trataremos más adelante en el capítulo V (cf. en especial parte III).

bras, el problema es darle un contenido sustancial a la definición apeliana de fundamentación para que no resulte un criterio vacío (cf. capítulo IV, parte II).

Es el momento por ello de retomar la última de las críticas de Gram, que servirá como nexo entre los problemas formales analizados en este capítulo y un problema relativo a la función de los argumentos trascendentales. Concretamente, se trata de aplicar sus conclusiones sobre la premisa epistémica a la fundamentación apeliana. Las consideraciones serán entonces relativas tanto a la forma como a la función, y servirán de tránsito al «problema de la objetividad». Recordemos brevemente en qué consistía la mencionada crítica. Gram sostenía que los argumentos trascendentales tienen que partir de una «premis epistémica», dado que –siguiendo a Kant– tienen como base de prueba a la experiencia. Y el análisis de esta premisa, de la forma «S percibe p», lleva a un dilema. Si la conclusión se deriva de la cláusula subordinada sólo se pueden obtener conceptos implicados en la descripción de lo percibido, pero nunca las condiciones de posibilidad de los objetos que allí aparecen. Y si se intenta derivar la conclusión de la cláusula principal sólo se pueden obtener condiciones referidas al sujeto de dicha cláusula, pero tampoco se puede inferir nada acerca de las mencionadas condiciones.

Al intentar aplicar esta crítica a Apel, hay que poner ante todo de manifiesto que para este autor el «fundamento de prueba» es muy distinto que en Kant. Como en lugar de la experiencia se trata del juego de lenguaje argumentativo, es dudoso que se pueda hablar de premisa «epistémica». Aun así, resulta fructífero continuar con la analogía y postular como premisa inicial de la fundamentación pragmático-trascendental la proposición «X argumenta que *p*». El dilema reformulado sería que las condiciones necesarias de la argumentación no se pueden inferir ni de lo argumentado ni del sujeto que argumenta (o, como quiere Apel, del «nosotros argumentamos» implícito en todo acto argumentativo).

Sin embargo, en el caso de Apel no es tan claro que la conclusión no pueda seguirse de la cláusula mayor. Mientras que no resulta obvio que el contenido de lo percibido deba ajustarse a las condiciones que impone el hecho de percibirlo, es posible en principio pensar que el contenido de lo argumentado debe ajustarse a determinadas reglas de la argumentación, por ejemplo la de que todo argumento debe pretender ser comprensible. En todo caso, siguiendo la orientación del cuestionamiento que la polémica anglosajona ha elaborado, surge la pregunta acerca de si los presupuestos argumentativos –entre los que se cuenta una norma ética básica– tienen validez universal por el sólo hecho de que están asumidos por la argumentación. Este «problema de la objetividad» surge por ejemplo respecto a la exigencia de respetar los derechos de quienes argumen-

tan. Una cosa es decir que se trata de un presupuesto de la argumentación y otra distinta es sostener el principio ético de que todas las personas *tienen* derechos que debemos respetar. En el primer caso se alude al reconocimiento de algo por parte de quienes participan de un juego determinado de lenguaje, y en el segundo de una cualidad que se atribuye a todas las personas.⁶⁵

Más aún, Gram había señalado que para inferir conclusiones de la premisa mayor haría falta una prueba independiente. Así, de esta cláusula sólo se puede inferir algo si se demuestran las implicancias de, por ejemplo, un concepto previo de percepción (o de argumentación y / o de ética). Pero esto último no se diferenciaría de un análisis conceptual no trascendental, cuyo carácter es además circular. Como se advierte, el cuerno interesante del dilema es la dificultad de pasar del hecho en principio subjetivo de percibir objetos, tener creencias o argumentar a conclusiones acerca de todos los objetos o personas.⁶⁶

Por esta razón, el problema de la validez universal puede llamarse también el de la objetividad, que se remonta como veremos a la Deducción kantiana. De hecho, este problema surge incluso cuando no se considera que los argumentos trascendentales tienen o deben tener la forma de una deducción. Como se verá, la crítica principal que surge en el debate anglosajón consiste en señalar que un argumento trascendental no puede demostrar nada acerca de cómo es el mundo partiendo meramente de consideraciones subjetivas (o intersubjetivas, podemos provisionalmente agregar para referirnos al caso de Apel). La discusión de este problema resulta independiente de las cuestiones que atañen a su forma específica (aunque las críticas expuestas en este capítulo puedan reaparecer en otro contexto).

Siguiendo la discusión analítica, es posible sostener ahora que en los argumentos trascendentales no importa tanto la forma que se les asigne sino su

⁶⁵ Conviene dejar en claro que estoy planteando este problema desde la perspectiva del debate anglosajón y no desde Apel, quien lo soluciona a partir de su concepción intersubjetiva de la argumentación. Según esta perspectiva que comparto, la validez intersubjetiva en una comunidad ideal de comunicación asegura de manera suficiente la objetividad del conocimiento, como quedará en evidencia en el próximo capítulo (partes II y III). En todo caso, la distinción que tomé como ejemplo dio lugar, de hecho, a una polémica entre Apel e Ilting, quien señaló la diferencia entre las reglas de la argumentación y las reglas morales (cf. A capítulo 4, pp. 221-280).

⁶⁶ Desde la perspectiva apeliana que sigue en este punto al segundo Wittgenstein, argumentar no es una actividad subjetiva sino intersubjetiva. Al igual que sucedió en este capítulo, me manejaré en el que sigue con los supuestos del debate analítico, uno de los cuales es justamente que la argumentación trascendental es una actividad en principio subjetiva. La discusión pondrá en evidencia las limitaciones de este enfoque y le dará la razón a Apel.

función específica, la de intentar demostrar la validez objetiva de ciertas condiciones subjetivas del conocimiento. En suma, si se concede la conclusión de este capítulo acerca de que la fuerza probatoria de la fundamentación (en tanto argumento trascendental) no está dada por la forma, se evitan entonces muchos de los problemas aquí tratados e incluso ya no es preciso hablar de una «premisa epistémica» o algo análogo. Pero se puede «convertir» el último problema explicitado por Gram en uno no formal relativo a la función de los argumentos trascendentales, los cuales intentarían demostrar la validez objetiva de ciertas condiciones subjetivas. En el caso de la ética, se trataría del problema de cómo probar la validez objetiva de ciertas normas reconocidas -para el debate anglosajón- de manera subjetiva, y para Apel de manera intersubjetiva.

CAPÍTULO III

OBJETIVIDAD E IRREBASABILIDAD

I. El debate contemporáneo sobre la objetividad de los argumentos trascendentales

Más allá de la forma que adopten, los argumentos trascendentales tienen el objetivo de demostrar que ciertas condiciones de posibilidad rigen a los objetos de determinadas áreas de la experiencia. Por ello, se puede sostener que su función es demostrar la *validez objetiva* de las condiciones de posibilidad de la experiencia. El reconocimiento de esta función puede encontrarse en el propio Kant, quien se pregunta expresamente, al inicio de la Deducción Trascendental, cómo pueden tener validez objetiva las condiciones subjetivas del pensar (A 89 = B 122). Para Kant el problema surge en el contexto de su filosofía crítica, dado que podrían en principio darse objetos en la intuición con independencia de las funciones del entendimiento. Es decir, estas últimas, que están del lado del sujeto, podrían no tener validez objetiva, de modo que se vuelve preciso realizar una «deducción trascendental» que justifique esta validez.

En el debate anglosajón que nos ocupa se pierde el contexto de la filosofía crítica, y el problema de la objetividad se transforma en el de cómo demostrar la validez objetiva ya no de las «condiciones subjetivas del pensar» sino de *creencias* subjetivas. Se abandona entonces la problemática específicamente



kantiana, aunque sigue vigente el problema de la objetividad, particularmente en relación con el escepticismo acerca de la existencia de un mundo exterior. Esto no impide que la objetividad sea tomada en un sentido amplio, ya que las creencias pueden en principio estar referidas a diversos ámbitos de la experiencia, no sólo la sensorial sino también la estética o la ética.

1. El planteo de Strawson en *Individuos*

En el contexto del debate anglosajón, el problema de la objetividad aparece con el libro *Individuos* de P. Strawson (1989 (1959)), y particularmente con las críticas a esa obra. Teniendo a Kant en mente, el filósofo inglés sostiene que hay viejas verdades que redescubrir con las herramientas filosóficas disponibles (14-15). La «metafísica descriptiva» se ocuparía entonces de la estructura de nuestro pensamiento sobre el mundo, esto es, de nuestro esquema conceptual único consistente en un entramado espacio-temporal que permite identificar particulares tales como personas o cosas materiales. Nuestra ontología, resume Strawson, comprende particulares objetivos. Más aún, Strawson describe rasgos necesarios de cualquier ontología en la que aparezcan particulares (19, 121). Concretamente, explica cómo mediante la identificación demostrativa podemos determinar un punto de referencia y, a partir de allí, montar un eje de coordenadas que nos permite identificar cualquier particular en el espacio y en el tiempo como relacionado con ese punto de referencia. Para Strawson, se trata de un entramado único, no contingente, extensible y cuya constitución detallada cambia; dentro de él podemos organizar la identificación de particulares objetivos, incluyendo nuestra propia ubicación (26, 29-30, 34, 57).

Dado que interesa destacar aquellos aspectos de *Individuos* que han dado lugar a la discusión que nos ocupa, podemos dejar a un lado la detallada exploración analítica que refuerza esta descripción metafísica y enfocarnos en el carácter trascendental de la discusión de Strawson con el escepticismo respecto de la posesión de ese esquema. Este autor reconoce una influencia kantiana en su búsqueda de las condiciones más generales del conocimiento de particulares objetivos (65). Una condición ya señalada es la capacidad de identificación, la cual no es un mero accidente sino una condición necesaria para la inclusión de particulares en la ontología que de hecho los hombres compartimos (20). Y no sólo debemos ser capaces de identificar particulares objetivos en el seno del entramado descrito, sino que *debemos poder* volver a identificarlos en ocasiones diferentes. Esta condición anti-humana supone que los

particulares conservan su identidad en casos de observación no continua. Si no fuera así, deberíamos tener un sistema conceptual diferente para cada observación, pero en ese caso la mayoría de los conceptos comunes que tenemos de las cosas materiales no existirían, y, lo que es aún más importante, no se podría siquiera plantear la duda acerca de la identidad (o la diferencia) de un elemento de un sistema respecto de un elemento de otro (38-39).

En definitiva, si un escéptico rechazara la posibilidad de la *reidentificación*, rechazaría con ello la posesión del esquema espacio-temporal en el que ésta se puede llevar a cabo y que permite, en definitiva, la formulación de sus propias dudas. La clave de la refutación strawsoniana de este escepticismo es la denuncia de que se pretende aceptar un esquema pero se rechaza una de las condiciones de empleo de este esquema. Las dudas son irreales porque impugnan el marco en el que tendrían sentido. En palabras de Strawson, «todo el proceso de razonamiento sólo se inicia porque el esquema es como es, y no podemos cambiarlo aunque queramos» (39). Dado que el punto de partida es la posesión de este esquema, no se trata de que los cuerpos materiales sean accidentalmente idóneos para resolver el problema de la identificación de particulares. Strawson cree que la solución hace posible el problema, y no al revés (44). Y una vez que se acepta esto, el problema escéptico no tiene espacio para surgir (109).⁶⁷

Con ello se revive un tradicional argumento anti-escéptico que, como veremos, está también presente en los propios críticos de Strawson y en la pragmática trascendental. En líneas generales, se trata de señalar que las posturas escépticas radicales no pueden formularse sin comprometerse de un modo explícito o implícito con lo mismo que rechazan. En este caso, la formulación escéptica implica, a la vez, la aceptación de un esquema conceptual y el repudio silencioso de una de las condiciones de su existencia (109).

Ciertamente, al advertir la dificultad de definir un estilo trascendental de razonamiento, Strawson señala que no se puede basar una posición filosófica en un argumento tan general y vago, y se concentra en explorar analíticamente – especialmente mediante el recurso a experimentos mentales– si hay alguna categoría de particulares que sea básica (44). Su concepción está cercana, entonces,

⁶⁷ Hay que aclarar que los planteos escépticos contemporáneos que aquí se presentan no coinciden necesariamente con los clásicos formulados ya en la antigüedad. Puede afirmarse, en tal sentido, que el debate que nos ocupa reconstruye diferentes variantes de escepticismo radical adecuados a la finalidad de poner a prueba los argumentos trascendentales.

a la de que la argumentación trascendental no tiene por qué tener una forma determinada, y que incluye entre sus objetivos la refutación del escepticismo.

2. La crítica de Stroud a los argumentos trascendentales

En un artículo central para la polémica anglosajona sobre los argumentos trascendentales, Barry Stroud los caracteriza a partir de la respuesta que supuestamente son capaces de darle al desafío escéptico, indicando que ciertos conceptos son necesarios para el pensamiento o la experiencia (1968: 242). Entre los casos paradigmáticos discute el de Strawson que acabamos de exponer. Tal como lo reconstruye Stroud, el intento de *Individuos* consiste en pasar de enunciados acerca de cómo *pensamos* que es el mundo –es decir, de nuestro esquema conceptual– a enunciados acerca de cómo *es* efectivamente (246). Y al proponer una reconstrucción detallada del argumento trascendental de *Individuos*, se hace evidente para Stroud un salto lógico injustificado.

Concretamente, Strawson sostiene que si pensamos el mundo como conteniendo particulares objetivos, debemos ser capaces de identificarlos y reidentificarlos. Por ende, debemos contar con criterios de *reidentificación*, y estos criterios deben poder en principio satisfacerse (Stroud habla de «*satisfiable criteria*») (246). La crítica de Stroud apunta a señalar que de estas premisas no podemos inferir que los particulares en cuestión *existan verdaderamente* cuando no son percibidos. Podría perfectamente ser el caso de que todas las reidentificaciones fueran falsas, aun cuando se realizaran en base a los mejores criterios disponibles (loc. cit.). En términos más generales, la crítica apunta a mostrar que no podemos inferir nada acerca de cómo es el mundo a partir de meras creencias acerca del mismo. Sin embargo, no se detiene allí, ya que analiza luego un modo en el que los argumentos trascendentales suelen subsanar esta incapacidad demostrativa.

A la pregunta acerca de cómo podríamos asegurarnos que no todas las reidentificaciones que hacemos son falsas, la respuesta –desde una perspectiva strawsoniana– sería que si *sabemos* que los criterios de reidentificación *han sido satisfechos*, entonces podemos saber que los objetos continúan existiendo incluso sin ser percibidos.⁶⁸ Visto desde otro ángulo: si pensamos que el mun-

⁶⁸ Se deja de lado aquí el problema de qué significa exactamente «existir» y quién podría hacerse de hecho la pregunta de Stroud; por lo pronto, sólo interesa que la existencia se conciba como continua en el tiempo.

do contiene particulares objetivos reidentificables, debemos ser capaces de tener un *conocimiento* acerca de si esos particulares continúan existiendo incluso si no los percibimos. Esto equivale a un «principio de verificación» (en un sentido amplio). Según este principio, si tiene sentido hablar de particulares objetivos, entonces podemos a veces saber que se cumplen ciertas condiciones (o criterios), y su cumplimiento implica a su vez que los particulares objetivos existen independientemente de que los percibamos o no. Como se ve, el peso de la prueba descansa en que se pueda *saber* si se cumple o no con ciertas condiciones, es decir, en un conocimiento que se pueda verificar. Sin el principio en cuestión –que alcanzaría para refutar directamente al escepticismo– el argumento de Strawson no tiene fuerza anti-escéptica, pero con él no es necesario utilizar un argumento trascendental, que de este modo se vuelve superfluo (246-247).⁶⁹

A pesar de enfocarse en ejemplos como el de Strawson, las observaciones de Stroud se dirigen contra los argumentos trascendentales como una clase. Un argumento de este tipo debería ser capaz de llevarnos a conclusiones acerca de cómo es el mundo a partir de premisas acerca de creencias, es decir, sólo a partir de cómo pensamos que es el mundo. Pero, como sostiene Stroud, esto no es posible sin apelar –a menudo de manera implícita– a alguna variante del «principio de verificación». Este principio, dejando a un lado los problemas que conlleva su defensa, nos permite salvar la distancia entre creencia y realidad, volviendo superflua la utilización de argumentos trascendentales, los cuales, por su parte, no son capaces de lograr ese cometido.

El principio de verificación tomado en un sentido amplio según el cual es el *conocimiento* de algo lo que permite dar sentido a una concepción determinada del mundo (por ejemplo, la de que éste contiene particulares objetivos),

⁶⁹ Rorty critica esta versión del principio de verificación, dado que permite afirmar que si se cumple un criterio tenido por racional, entonces se deduce que las entidades en cuestión existen. Por ejemplo, ciertos criterios aceptados en su momento para determinar si las brujas existen se han cumplido satisfactoriamente. A lo que Rorty agrega las críticas wittgensteinianas a la demostración ostensiva, que tampoco podría servir entonces como principio de verificación confiable (1971: 10). Acorde con su admisión de que ningún argumento trascendental puede probar la existencia necesaria de algo –de modo que para dar significado a un término la apariencia es tan buena como la realidad–, Rorty defiende una versión del verificacionismo como inferencia meramente entre conceptos (14). En suma, este autor parece cerrar aún más la posibilidad de saltar la brecha entre creencia y realidad, o más precisamente, de distinguir ambas cosas.

toma el camino contrario al de los argumentos trascendentales, que pretenden conducirnos a un conocimiento objetivo a partir del mero hecho de que tenemos cierta concepción del mundo (por ejemplo, un esquema conceptual determinado). Este modo general de entender el principio de verificación permite visualizar mejor el problema de la objetividad tal como se lo formula en el debate analítico que nos ocupa. Este problema se puede expresar diciendo que sin el conocimiento «verificable» de algo, un argumento trascendental resulta impotente para demostrar la «objetividad» de ciertas condiciones subjetivas o creencias.⁷⁰

3. Argumentos trascendentales débiles o subjetivos

Una manera de evitar apoyarse en un principio de verificación es señalar que los argumentos trascendentales demuestran sólo la *necesidad* de tener ciertas creencias, y no su validez objetiva. En esta manera de dar un rodeo al problema de la objetividad subyace la intuición pragmatista de Rorty, formulada como conclusión a las objeciones de Stroud y otros críticos, acerca de que «la apariencia es tan buena como la realidad» («*appearance is as good as reality*») (1971: 5), es decir, una creencia es algo tan válido como un conocimiento. Si esto es así, resulta suficiente demostrar que una determinada apariencia es insoslayable (al menos en tanto creencia) si pretendemos, por ejemplo, tener alguna concepción de un mundo independiente, evitando el problema de si esa apariencia se corresponde con alguna realidad exterior determinada.⁷¹ Esta con-

⁷⁰ Stroud señala que las premisas de un argumento trascendental deben ser enunciados psicológicos acerca de pensamientos o creencias, y que deben ser más débiles que las conclusiones, las cuales incluyen enunciados no psicológicos acerca de cómo es el mundo (2003: 161). Estas consideraciones indican claramente cuáles son los supuestos que los autores analíticos aquí tratados asumen para entender la argumentación trascendental. Según este esquema psicologista del conocimiento, se trata de cómo saltar la brecha entre creencias subjetivas y realidad objetiva, pero nunca de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de tener conocimiento válido (y por ende de tener creencias sobre este conocimiento). De este modo, su planteo poco tiene que ver con la filosofía trascendental iniciada por Kant y transformada por Apel, como irá quedando de manifiesto a lo largo de este capítulo.

⁷¹ Robert Stern señala tres modos de evitar el dilema de Stroud (Stern, 2003: 7-8). El primero sería aceptar que existe una brecha entre creer y saber pero intentar saltarla, por ejemplo mediante el idealismo. La desventaja es que una vez que se asume el idealismo (de por sí cuestionable), el escepticismo pierde fuerza sin necesidad de recurrir a un argumento trascendental. El segundo modo es rechazar la debilitación de Stroud y sostener una pretensión modal fuerte, afirmando

cesión a las críticas más fuertes para seguir sosteniendo que los argumentos trascendentales tienen, después de todo, una función filosófica relevante fue desarrollada, como se verá, por el propio Strawson y por Stroud en un artículo treinta años posterior al reseñado. Sin embargo, ya en este último texto comienza a vislumbrarse esta salida.

En el artículo ya comentado, luego de señalar el dilema según el cual los argumentos trascendentales necesitan un principio de verificación que los vuelve superfluos, Stroud señala que una manera de reforzarlos es sostener que, para que las dudas escépticas tengan significado (*meaningfulness*), los enunciados de los que se duda deben ser verdaderos. Según esta estrategia, la verdad de esos enunciados no depende ya de su posible verificación sino de su significado o sentido, cosa que el propio escéptico debe admitir para formular la duda.

Sin embargo, Stroud señala que esto puede ser aceptado por el escéptico, quien podría sencillamente sostener que no tiene sentido *hablar* de, por ejemplo, la existencia continua de los objetos no percibidos (251).⁷² Es decir, el escéptico puede retirarse un paso atrás y aceptar que no tiene sentido en general hablar acerca de determinadas cuestiones, ni para rechazarlas ni para plantear dudas sobre ellas. Se trata de dar un paso atrás ante cada posible refutación para evitar expedirse al respecto.⁷³

que ciertas condiciones del lenguaje o la experiencia deben ser de determinada manera. El problema, aquí, es que nuestras intuiciones modales pueden estar restringidas por nuestras limitaciones conceptuales, representacionales o experienciales, de modo que lo que es concebible para nosotros puede brindar una imagen del mundo equivocada. El tercer modo es aceptar la crítica de Stroud pero señalar que de todos modos se ha ganado terreno en contra del escepticismo con un argumento que establece lo que debemos creer. Este es el camino que Strawson y Stroud han seguido, y que reseñamos en esta investigación. Dejaremos a un lado la salida idealista por las razones expuestas por Stern, y nos referiremos al segundo modo de evitar el dilema cuando se trate el problema de la unicidad (capítulo IV, parte I).

⁷² Stroud indica también que se vería forzado a esto por el uso del principio de verificación (loc.cit.). La razón es que si el escéptico formula dudas con sentido sobre, por ejemplo, un término particular, debe admitir –obligado por ese principio– que el sentido de ese término está dado por una posible verificación. Entonces se auto refuta, dado que acepta que es posible tener conocimiento del término que es objeto de la duda. Stroud cree que estas consideraciones van en contra, más que del escepticismo, del principio de verificación (251n).

⁷³ Si esta actitud se generaliza (posibilidad que de hecho comentaremos a continuación), esta clase de escepticismo se acerca a la del escéptico pirrónico, quien, como afirma E. de Olaso, en realidad no duda, sino que practica una epojé o suspensión del asentimiento que cancela incluso la actividad de dudar (de Olaso, 1982: 43, *passim*).

Sin embargo, Stroud señala enseguida que esta estrategia tiene sus límites, ya que sólo es posible ir un paso atrás si lo que está en juego es una clase particular de proposiciones. Por ende, puede pensarse en una refutación exitosa del escepticismo siempre y cuando sea completamente general. Es preciso que trate de las condiciones necesarias para que algo en general tenga sentido y no sólo de un grupo particular de proposiciones, de modo que no haya un espacio lógico donde el escéptico pueda retirarse (*loc. cit.*) No alcanza, por ello, con analizar las condiciones necesarias del pensamiento y del lenguaje tal como son ahora, ya que estos pueden cambiar, como diría un convencionalista. Un argumento trascendental efectivo debería demostrar que ciertas condiciones son necesarias para cualquier experiencia posible –como propone Kant– o para cualquier lenguaje con sentido, de modo que no haya manera de negar que esas condiciones verdaderamente rigen (252).

Las proposiciones referidas a ámbitos de los que el escéptico no puede escaparse conforman lo que Stroud llama una «clase privilegiada» de proposiciones (253). Su privilegio consiste, como se advierte, en que no pueden ponerse en duda en general. Así, si alguien rechaza (necesariamente mediante un enunciado efectivo) que exista en general un lenguaje, se sigue que lo negado es verdad, es decir, que existe un lenguaje.⁷⁴ Hay un punto en común entre estas proposiciones y las verdaderas, ya que ambas clases puede ser negadas de hecho pero no verdaderamente o de derecho (*denied truly*). Sin embargo, a diferencia de las proposiciones verdaderas, la verdad de las que pertenecen al grupo privilegiado se sigue –para Stroud– de haber sido negadas o simplemente enunciadas. Es decir, su verdad depende de un hecho contingente y en tal medida no tiene un carácter necesario. La verdad de las proposiciones de la clase privilegiada depende, en suma, del hecho de haber sido enunciadas, mientras que la verdad de las proposiciones verdaderas no depende de ese hecho.

Lo relevante, para Stroud, es que con la ayuda de las proposiciones de la clase privilegiada podríamos, al parecer, responder al escepticismo sin recurrir a un principio de verificación y reconociendo la contingencia de lo que se pone en duda (253-254). Surge entonces la pregunta de por qué Strawson y otros autores que utilizaron argumentos trascendentales apelaron, al menos implíci-

⁷⁴ En términos de Apel, se comete aquí una «autocontradicción performativa», es decir, una contradicción entre lo afirmado y el acto de enunciarlo (cf. capítulo I, punto I.4).

tamente, a un principio de verificación. Una respuesta posible es que el ámbito sobre el cual se enfocaban era restringido, y los argumentos trascendentales sólo funcionan con relación a cuestiones generales. El escepticismo podría, como se vio, sembrar la duda sobre esos ámbitos particulares.

Sin embargo, la razón que encuentra Stroud es otra. El problema tiene que ver con una dificultad que enfrentan, según él, *incluso* las proposiciones privilegiadas, y por ende cualquier argumento trascendental. Aun cuando se acepte que el conjunto de esas proposiciones no es un conjunto vacío, hace falta probar que una determinada proposición es verdaderamente un miembro del mismo (254). La cuestión de fondo es que para toda proposición que se presente como candidato a miembro de esa clase, el escéptico puede insistir en que es suficiente con que *creamos* que es verdadera, y que no hace falta que *sea* efectivamente verdadera (255).

Nuevamente, una manera de evitar este paso atrás del escéptico es revivir el argumento de que una condición del sentido de ciertas proposiciones es que *sepamos* que son verdaderas. Pero esto es volver al principio de verificación y al dilema antes señalado. De modo que incluso con respecto a la clase privilegiada de enunciados, el principio de verificación es un recurso para apoyar la insuficiencia de los argumentos trascendentales (255). Sin ese principio, lo más que podemos probar es la necesidad de tener determinadas creencias (refutando así a un convencionalista) pero no que estas sean verdaderas, lo que deja el escepticismo en pie (256). No se trata, entonces, de que los argumentos trascendentales no tengan ningún alcance, sino de que no pueden demostrar la verdad de las proposiciones objeto de su demostración. A lo sumo, demuestran la necesidad de creer en algunas de ellas. Pero, desde una postura escéptica, todavía se puede reclamar que justifiquemos cómo *sabemos* o *conocemos* que algo es verdad más allá de creerlo, con lo que se vuelve a la problemática del principio de verificación (255).

Rorty da una vuelta de tuerca a este planteo con su mencionada tesis acerca de que la apariencia es «tan buena» como la realidad. Se puede interpretar esta perspectiva –luego desarrollada por Strawson y Stroud– como un cambio de acento que permite ver que los argumentos trascendentales, aunque no permitan distinguir creencias necesarias de verdades, después de todo *funcionan*. Este funcionamiento consiste para la perspectiva pragmatista de Rorty en la refutación de alternativas puntuales al esquema conceptual que se defiende, el cual, como es el caso en el análisis de *Individuos*, suele ser el que de hecho tenemos. En lugar de demostrar la existencia de entidades determinadas, estos argumentos sólo son capaces de refutar determinadas alternativas conceptua-

les, concretamente, las que un «metafísico revisionista» o especialmente un escéptico pondrían (1971: 5).

Interesa señalar ahora que, a partir del reconocimiento de que estos razonamientos resultan incapaces de demostrar validez objetiva (al menos en un sentido fuerte), Rorty advierte en ellos una valiosa función perfectamente compatible con la crítica de Stroud, a saber, la demostración de creencias necesarias, con lo cual se abren nuevas posibilidades para evitar el problema de la objetividad. Orientados en este mismo sentido, Strawson y Stroud renuncian a las pretensiones de demostrar la plena validez objetiva de las condiciones de posibilidad examinadas utilizando un argumento trascendental y siguen, por así llamarlo, el «camino de la apariencia», retomando el problema desde la perspectiva opuesta (cf. Strawson, 1985). El énfasis está puesto ahora no en la incompetencia de estos argumentos para demostrar la verdad de ciertas proposiciones privilegiadas, sino en su capacidad para probar que resultan indispensables.

Reconociendo, como Rorty, su fuerza dialéctica, Stroud debilita los requerimientos de un argumento trascendental exitoso y explora una variante «modesta» que no pretende demostrar la verdad de ciertas proposiciones acerca del mundo sólo a partir de cómo pensamos que es, sino que muestra el lugar especial que ciertos conceptos –como los ligados al esquema espacio-temporal de identificación de particulares– tienen en nuestro pensamiento sobre el mundo (2003: 163).⁷⁵ La estrategia consiste en considerar el hecho de que pensamos el mundo de cierta manera, o de que atribuimos a los otros ciertas maneras de pensar el mundo, para reflexionar luego sobre las condiciones necesarias de ese modo de pensar o de atribuir creencias (163).

Por empezar, Stroud arguye que si adscribimos a las personas ciertas maneras de pensar y experimentar el mundo, entonces esos pensamientos y experiencias deben ser inteligibles para nosotros. Asimismo, debemos darle sentido no sólo al contenido de esos pensamientos, sino también al hecho de que las personas los tengan, y sólo podemos hacer esto, cree Stroud, si somos capaces de conectar el hecho de tener esos pensamientos con el mundo. Siguiendo con esta «reflexión trascendental» que descubre una cadena de condiciones, este autor señala que para establecer una conexión entre las creencias y el mundo

⁷⁵ El adjetivo «modesto» aparece en realidad en el comentario que hace Christopher Hookway al artículo de Stroud, en la misma compilación de R. Stern. Allí Hookway reseña el cambio de perspectiva de Stroud desde los sesenta hasta el artículo comentado (2003: 173-187).

tenemos que tener alguna base de creencias acerca del mundo (a las que consideramos verdaderas), es decir, tenemos que ubicar estos pensamientos en un mundo al que comprendemos en alguna medida. Todo esto se puede sintetizar en la idea de que las creencias acerca de hechos psicológicos van de la mano con creencias acerca de hechos no psicológicos (164).

Nótese que todos estos presupuestos tratan sobre creencias, de modo que nada se dice, según Stroud, acerca de cómo es efectivamente el mundo.⁷⁶ La reflexión, por decirlo así, no se sale del marco subjetivo, sólo que ahora se concluye que es posible pensar que hay ciertas creencias invulnerables o indispensables. Por ejemplo, si Strawson puede demostrar que para pensar un mundo independiente es necesario concebirlo como conteniendo particulares objetivos en un entramado espacio-temporal único, entonces –sostiene Stroud– se puede pensar que esa creencia ocupa una posición privilegiada en nuestro pensamiento (en tanto resulta una condición necesaria para tener una creencia básica acerca del mundo). No se trata de justificar la existencia de algo, sino de justificar la creencia, más precisamente, de señalar una conexión necesaria –como la que existe entre la condición necesaria y lo condicionado– entre las creencias (165).

De este modo, Stroud califica a algunas creencias como invulnerables e indispensables. Son indispensables en tanto están conectadas necesariamente con otras (cualquier concepción de un mundo independiente, en el ejemplo de Strawson, supone particulares objetivos), e invulnerables en tanto la crítica a quienes tienen esas creencias no tiene sentido (al adjudicarlas, debemos pensar que son verdaderas) (166).⁷⁷ Stroud sugiere incluso que las creencias

⁷⁶ A pesar de lo que piensa Stroud, algo se dice acerca de cómo es el mundo, ya que se afirma implícitamente que en el mundo hay creencias acerca de cómo es el mundo. En tal medida, toda tesis sobre creencias o meros estados psicológicos afirma también algo acerca de cómo es el mundo. Se advierte en este autor, así como en otros involucrados en la polémica sobre los argumentos trascendentales, la pretensión de asumir una actitud teórica sin ninguna clase de compromiso epistémico propio. Es la viabilidad de esta actitud lo que la pragmática trascendental y su exigencia de una «reflexión estricta» sobre las condiciones de posibilidad de la propia reflexión va a poner en jaque, como quedará en claro especialmente cuando tratemos las raíces hermenéuticas de la filosofía apeliana (cf. capítulos V a VII).

⁷⁷ Stroud piensa que una creencia indispensable no puede ser criticada, de modo que es también invulnerable. Pero, siguiendo a Davidson, cree que es posible pensar en una invulnerabilidad global de nuestras creencias sin que esto implique nada con respecto a la indispensabilidad de creencias particulares. Stroud, sin embargo, se distancia de Davidson en que este último sostiene que es posible inferir la verdad de las creencias que resultan inteligibles, cosa que, como vemos, Stroud se abstiene de hacer (166) (cf. Davidson, 1995 (1984)).

evaluativas en general poseen una invulnerabilidad global a la crítica, dado que para criticarlas tenemos que adjudicarlas, entenderlas y considerarlas globalmente ciertas. Por supuesto, esto nada implica con respecto a la indispensabilidad de creencias evaluativas puntuales (171-172).

Esta postura permite, cree Stroud, enfrentar al escepticismo filosófico global sin sostener alguna verdad determinada acerca del mundo, y sin negar que el escepticismo tenga su razón de ser en tanto cuestiona la *verdad* de creencias generales (166ss). Lo que se resalta, en todo caso, es la idea de que ciertas creencias son indispensables y / o invulnerables a la crítica. En suma, se profundiza con esto la idea anterior de una clase privilegiada de enunciados que resulta necesario creer más allá de su valor de verdad. En efecto, si bien el análisis se encaminaba en el primer artículo de Stroud a revelar que no podíamos saber el valor de verdad de estos enunciados, quedaba claro que una vez proferidos no podían considerarse falsos.

Como vimos en el capítulo anterior, la búsqueda de una forma específica propia de los argumentos trascendentales conlleva una serie de problemas. En efecto, incluso si fuera posible distinguir formalmente a estos argumentos de los deductivos, queda en pie una serie de objeciones como la acusación de circularidad o la de que se presupone una prueba independiente del argumento principal, entre otras. Una manera de evitar estos problemas es sostener que los argumentos trascendentales no tienen una forma determinada, ya sea porque se pueden reformular de modos diversos, ya sea porque se expresan de maneras ajenas a la forma de un razonamiento, por ejemplo mediante un experimento mental o analogías de diversa clase. Esta concesión no significa que no se los pueda definir, por el contrario, abre la posibilidad de caracterizarlos mediante su objetivo o finalidad, consistente en demostrar que ciertas condiciones de posibilidad poseen una validez objetiva. Este proyecto, que conforma el corazón mismo de la filosofía kantiana, ha sido objeto de fuertes críticas en el seno del debate anglosajón, contexto que nos interesa para contrastar con la propuesta de Apel.

Para la reconstrucción de esta línea crítica he tomado en consideración la crítica de Stroud, que ha aglutinado en gran medida las discusiones, y que ha sido reconocida como válida por los autores analíticos que más fuertemente defendieron la argumentación trascendental, como es el caso de Strawson. De esta crítica y sus posteriores derivaciones, se pueden extraer las siguientes conclusiones:

- Los argumentos trascendentales resultan incapaces de demostrar validez objetiva sin recurrir a alguna clase de principio de verificación. Según éste, para que la conclusión de un argumento trascendental sea válida es preciso saber si se cumplen ciertas condiciones, lo cual implica la posibilidad de contar con un conocimiento directo de la propia conclusión, i. e., un conocimiento que se pueda verificar. *Sin* el principio en cuestión –que alcanza para refutar directamente al escepticismo– el argumento trascendental no cumple su objetivo, pero *con* él se vuelve superfluo.⁷⁸
- A pesar de estas conclusiones, un argumento trascendental puede establecer conexiones necesarias entre creencias, siempre y cuando se trate de creencias de carácter muy general que expliciten condiciones de la experiencia o del uso del lenguaje.
- La demostración de que ciertas creencias se encuentran necesariamente conectadas en tanto condiciones de posibilidad no implica nada con respecto a su verdad, se trata tan sólo de demostrar la necesidad de tenerlas si es que, por ejemplo, se tiene experiencia (o se admite que se la tiene) o se usa el lenguaje.⁷⁹

Estas conclusiones, de ser ciertas, debilitan en gran medida las aspiraciones con respecto a los argumentos trascendentales. Estos ya no pueden decirnos nada con respecto a cómo es el mundo, ni pueden demostrar la objetividad de normas morales. Aun así, se puede aceptar provisionalmente las objeciones, fijar la atención en lo que queda todavía del proyecto trascendental y explorar las posibilidades que sobrevivieron a la crítica, tal como lo hacen los propios Strawson y Stroud.

En su defensa de una versión modesta, Stroud es prudente acerca de cómo podría desarrollarse un argumento trascendental modesto pero exitoso. Si bien ofrece algunos esbozos, se cuida de afirmar cuál sería la «forma», cuáles las restricciones o cuáles los carriles por los que debería circular ese modelo débil

⁷⁸ Advuértase que estas conclusiones nada dicen a favor o en contra del principio de verificación, el cual, como se sabe, ha sido muy criticado. Sea éste válido o inválido, los argumentos trascendentales, según se concluye aquí, resultan inútiles para lograr su objetivo inicial.

⁷⁹ Visto desde la tradición de la filosofía trascendental, se advierte aquí una confusión entre creencias y condiciones de posibilidad de las creencias acerca del mundo. En efecto, la reflexión trascendental intenta elucidar las condiciones de posibilidad de la experiencia y por ende de todas las creencias verdaderas o falsas que sobre ésta tengamos.

aunque prometedor. Dado que estamos en el plano de las creencias, se podría pensar que un modo de conectar trascendentalmente creencias, conceptos o ideas subjetivas podría ser el «analítico». En efecto, si para demostrar una conexión necesaria entre conceptos no es lícito plantear su relación con algún ámbito que les sea exterior, entonces la justificación de esa conexión tiene que poder encontrarse en los propios conceptos que son objeto de la discusión.

El examen analítico de conceptos indispensables o invulnerables a la crítica completaría, pues, la versión modesta de los argumentos trascendentales a la que al menos una de las líneas del debate parece haber arribado. En principio, esto no parece solucionar el problema de la objetividad, dado que en este marco ningún análisis hará otra cosa que aclarar creencias subjetivas. Sin embargo, algunos autores piensan que este camino sirve para demostrar validez objetiva (cf. Hintikka, 1972: 274-281). La manera en que intentan hacerlo se pondrá en evidencia cuando indagemos la postura del propio Apel en el desarrollo de este capítulo.

Recordemos ahora que la vía analítica ya había sido sugerida por Kant en sus *Prolegómenos*, en donde se habla expresamente de un método (también llamado «regresivo») que parte desde lo que se busca como si ya estuviera dado, y avanza luego hacia las condiciones que lo hacen posible (§ 5).⁸⁰ En el caso de Kant, las matemáticas puras y las ciencias naturales proporcionaban el punto de partida, mientras que en el de Stroud se trata meramente de creencias indispensables.

4. Los argumentos trascendentales aclaratorios de Taylor

Como exponente de la perspectiva analítica (o elucidatoria) tomaré a Ch. Taylor (1997), quien, si bien no ha estado en el centro de la polémica, realiza un notable esfuerzo por enumerar y explicitar los elementos constitutivos de estos argumentos entendidos como elucidatorios.⁸¹ Según él, estos argumentos parten de elementos indubitables de la experiencia y avanzan de manera regre-

⁸⁰ Kant no se encontraba sin embargo satisfecho con la argumentación regresiva presente también en la primera versión de la Deducción Trascendental, pues acepta una situación de hecho y no demuestra la necesidad de las categorías. Por tal razón, la estrategia argumentativa de la Deducción en la segunda edición de la Crítica es en general sintética.

⁸¹ Además de Ch. Taylor, entre los autores que han defendido el carácter analítico de los argumentos trascendentales se cuentan, entre otros, Walker (1999) y Bennett (1999).

siva hacia una conclusión referida por ejemplo al sujeto o su posición en el mundo (20). Lo importante es que la conclusión debe ser más fuerte que el punto de partida (cf. Bennett, 1999: 208), y que la conexión entre el *factum* inicial y sus condiciones sea constitutiva, de modo que si se da el primero se deben dar las segundas.

Taylor expone con cierto detalle un argumento de Merleau-Ponty, cuya conclusión es que estamos inescapablemente (*inescapably*) abiertos al mundo. A partir de reconocer la estructura arriba-abajo del campo sensorial de nuestra experiencia como un rasgo innegable de la misma –sin el cual no habría en absoluto percepción–, este argumento apunta a mostrar que tener una sensación de nosotros mismos como agentes encarnados es una condición necesaria de experimentar esos rasgos. De este modo, la tesis más fuerte –que nuestra experiencia es la de agentes encarnados– resulta establecida regresivamente, sin apelar a un punto de vista ontológico sobre la naturaleza humana. En efecto, Taylor reconoce las críticas de Stroud, ya que para él hay cuestiones ontológicas que están más allá del alcance de los argumentos trascendentales (22ss).

Estas consideraciones y ejemplos dan lugar a que Taylor abstraiga tres notas definitorias de los argumentos trascendentales (27ss). La primera es que consisten en una cadena de pretensiones de indispensabilidad (*indispensability claims*), es decir, avanzan desde el punto de partida hacia las conclusiones mostrando que éstas expresan condiciones del punto de partida.⁸² Ya el punto de partida requiere que se den sus condiciones (por ejemplo, la experiencia debe ser coherente para ser experiencia), y el argumento se construye desde este punto de partida como una serie de pasos (al menos dos) que expresan la cadena de las condiciones.

La segunda nota característica es que los argumentos trascendentales presentan estas pretensiones de indispensabilidad como *a priori*, es decir, no como meramente probables sino como apodícticas y autoevidentes. De este modo, todos los pasos sucesivos se fundan en la autoevidencia. Y el tercer elemento resaltado por Taylor es que los requerimientos en cuestión se refieren a la

⁸² Puede acotarse con razón que también los argumentos deductivos operan de este modo. Sin embargo, la concepción de los argumentos trascendentales como aclaratorios hace lugar al carácter heurístico de estos últimos: mientras que los deductivos se presentan como una cadena de proposiciones dada de una vez, en los trascendentales se descubre paso por paso (y se justifica) las condiciones de posibilidad del punto de partida.

experiencia, la cual les da la significatividad y necesidad que no tendrían si el punto de partida pudiera ser puesto en duda de algún modo. Resulta esencial entonces que éste no pueda cuestionarse, perspectiva que, como luego veremos, asume Apel para defender su propia versión de la reflexión trascendental.

De hecho Taylor, al igual que la pragmática trascendental, explora la tesis wittgensteiniana según la cual al jugar un juego debemos tener certeza de sus reglas constitutivas (29ss). Así, sostiene que si dudamos acerca de si una determinada regla es constitutiva del juego, esto equivale a dudar acerca de si jugamos ese juego. Pero no tiene sentido preguntarse si el juego que estamos jugando es verdaderamente tal o cual, pues jugarlo equivale a conocer sus reglas. Es posible afirmar que hay cosas de las que podemos tener certeza pues estamos comprometidos o embarcados (*engaged*) en ellas (31). Este tipo de intuiciones ha sido desarrollado en la aproximación que hace la pragmática trascendental a la teoría de los actos de habla. Así, para Apel, no se puede realizar un acto de habla como afirmar, rechazar, prometer, etc., sin contar con un conocimiento infalible acerca de ese acto (Apel A 147; Kuhlmann, 1985: 23).

El ejemplo analizado por Taylor tiene un aire más kantiano, dado que se refiere a las condiciones constitutivas para ser consciente en general, como un determinado grado de coherencia en la percepción (31). La conexión necesaria entre ambas cosas se advierte, según él, en que la pregunta acerca de si estoy equivocado al identificar a la coherencia como una de las condiciones de la conciencia se reduce en definitiva a la pregunta acerca de si soy consciente. Naturalmente, podría en una ocasión particular dudar acerca de si soy verdaderamente consciente, pero esa duda no le quitaría sus requerimientos a la actividad consciente en sí misma, con otras palabras, una conciencia en sueños debe cumplir con las mismas condiciones que una en vigilia. La actividad conlleva una serie de condiciones, y realizarla es cumplir con esas condiciones, más allá del grado de «autenticidad» con que se la realice.

Taylor advierte y trata de resolver el problema quizás más difícil con respecto a este camino analítico, a saber, cómo justificar el paso de un concepto relativamente claro a uno que, al menos en un principio, resulta relativamente oscuro o inadvertido. Este paso puede resultar un verdadero abismo, y la demostración que intente salvarlo corre el riesgo de ser circular o poco convincente. De hecho, este autor reconoce que el primer paso es más fácil de aprehender porque su autoevidencia se presenta, por así decirlo, con mayor claridad que los pasos siguientes, que expresan condiciones más «fuertes». Sin embargo, Taylor insiste en que los pasos restantes también deben aparecer como autoevidentes en el proceso de la argumentación (32).

La solución que presenta Taylor consiste en sostener que los argumentos trascendentales explicitan (*spell out*) como evidentes condiciones limitantes de carácter indispensable que son más complejas en cada paso de la demostración. Taylor afirma que estos argumentos tienen varios pasos porque resulta más difícil formular descripciones de condiciones limitantes más complejas y más fuertes (aunque estas ya se vislumbren, de manera esquemática, al inicio). El recorrido por la cadena de las condiciones no se hace mediante un algoritmo o un procedimiento formal, sino que busca articular condiciones limitantes de condiciones que resultan autoevidentes, para lo cual no se cuenta ya con la ayuda del lenguaje cotidiano y hay que apelar a la inventiva conceptual. Es preciso formularlas en un lenguaje filosófico nuevo y reconocer, luego de hacerlo, que se trata de condiciones evidentes de suyo. Taylor deposita, como se ve, un gran peso demostrativo en el criterio de evidencia, y quizás por esa razón se ve obligado a admitir que resulta muy difícil articular condiciones de una manera concluyente. Admite, en tal sentido, que las conclusiones de los argumentos trascendentales quedan abiertas a un debate interminable, dado que siempre es posible cuestionar si se han formulado correctamente.

Esto es así, podemos agregar, porque la evidencia como criterio es de por sí vulnerable a la crítica. Aunque esta no es, sin embargo, la razón que da Taylor, para quien el problema estriba en que nos movemos en un área alejada de la praxis ordinaria, donde no hay formulaciones del lenguaje cotidiano disponibles, algo que, podemos decir, suele ser el caso con los problemas científicos y filosóficos en general. Asimismo, se puede pensar que el esfuerzo de Taylor por exponer cómo funcionan los argumentos trascendentales pone de relieve uno de los principales problemas del análisis filosófico. Sin entrar en toda la magnitud del mismo, se lo puede formular como la ausencia de un método infalible para pasar de un concepto no aclarado a una articulación precisa del mismo, lo cual resulta particularmente difícil si esa articulación expresa condiciones trascendentales del primero.

En el artículo expuesto sobre argumentos trascendentales «modestos», Stroud se limitaba a bosquejar los elementos principales de la versión que defendía y a presentar algunos bosquejos. Sin embargo, no ofrecía ningún ejemplo para él válido, y sólo afirmaba que, después de todo, debe ser menos arduo desarrollar un argumento trascendental débil que uno en el sentido clásico, cuyas conclusiones hablen directamente acerca de cómo es el mundo (2003: 165).

Por supuesto, hay autores que pretenden haber desarrollado argumentos trascendentales analíticos válidos y los han presentado a la discusión (Walker, 1999, Bennett, 1999). La discusión de esos ejemplos excede este espacio, en

donde interesa destacar las dificultades que se han señalado en referencia a la capacidad de estos argumentos para demostrar la objetividad de sus conclusiones. Como vimos, Stroud insistió en que las versiones clásicas necesitaban de un principio de verificación que, en definitiva, disolvía su fuerza probatoria. Teniendo en cuenta esto, pero apreciando a la vez su capacidad demostrativa, propuso una versión débil que sería capaz de conectar creencias. Pero además de que esto no soluciona concluyentemente el problema de la objetividad, conserva el inconveniente (clásico) de que no es fácil ofrecer ejemplos concretos.

Esta conclusión es articulada por Taylor, para quien un argumento trascendental válido resulta indubitable, pero es difícil saber si en verdad se tiene uno, al menos con una conclusión interesante (33). Se trata, podemos agregar, de la dificultad de pasar de una definición a un criterio. Taylor finaliza afirmando, con cierta sabiduría filosófica, que esta falta de certezas acerca de los argumentos concretos con que se cuenta caracteriza, después de todo, a la mayoría de los argumentos en filosofía (loc. cit.).

II. Apel y el problema de la objetividad

1. El problema en Apel

En lo que sigue aplicaré las críticas expuestas en este capítulo a la fundamentación pragmático-trascendental del conocimiento. Tal como sucedió en el capítulo anterior, la aplicación ofrecerá una interpretación posible de la filosofía apeliana, dejando para más adelante el desarrollo más detallado de otras líneas argumentativas que sugieren, a su vez, otras maneras de interpretarla.

Como vimos, para Stroud los argumentos trascendentales se caracterizarían por responder al escepticismo haciendo notar que ciertos conceptos que éste rechaza son necesarios para el pensamiento o la experiencia. En tal sentido, intentos como el de *Individuos* consisten en pasar de proposiciones acerca de cómo *pensamos* que es el mundo a otras que expresan cómo *es* de hecho. Para Stroud este salto no tiene justificación.

Lo primero que se debe señalar con respecto a Apel es que éste, a diferencia de Strawson (y en gran medida la discusión que le sigue), no habla de un «marco» o «esquema» conceptual. Lo más cercano en su filosofía a esta noción es la de «juego de lenguaje» gobernado por reglas, tomada de Wittgenstein

aunque con un giro trascendental que más adelante examinaremos (cf. capítulo V, punto III.4). La noción de esquema conceptual parece remitir a un filtro categorial estático e independiente del lenguaje, cosa que Apel no puede admitir dada su insistencia en que no se puede ignorar el giro lingüístico de la filosofía contemporánea y el carácter activo de toda constitución del conocimiento.⁸³ En efecto, mientras que hablar de esquemas sugiere que éstos podrían conformar o constituir la «realidad» independientemente de la intervención del lenguaje, la pragmática trascendental parte de la tesis peirceana de que todo conocimiento válido está necesariamente mediado por signos, concretamente, por la actividad de una comunidad de comunicación (cf. TR II 157-177). Así, todo concepto de realidad depende, en última instancia, de una comunidad de comunicación (cf. capítulo VI, puntos I.2 y I.3). Sólo desde una «filosofía de la conciencia» puede considerarse que un esquema es el elemento más básico para la teoría del conocimiento. Luego del giro lingüístico, hay que admitir que todo esquema debe estar de algún modo ligado con el lenguaje hablado por una comunidad de comunicación.

Asimismo, y como veremos en el próximo capítulo, la noción de esquema, a diferencia de la de juego de lenguaje trascendental, no puede dar lugar a una reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento, pues la relación constitutiva entre condición y condicionado no puede entenderse como la que existe entre esquema y contenido. Peor aún, estos últimos conceptos equivalen para Stroud a la relación entre un marco de creencias y un contenido dado, mientras que la noción de juego de lenguaje (tanto en Wittgenstein como en Apel) se refiere más bien a las condiciones para tener creencias.

Dejando a un lado provisoriamente estas consideraciones, aceptaré en aras de la discusión la analogía entre esquema conceptual y juego de lenguaje, y consideraré a éste último como un marco conceptual aplicable a la realidad en el sentido que se le ha dado en el debate. En efecto, si bien en la terminología

⁸³ En el próximo capítulo analizaré con más detalle la noción de esquema conceptual, el cual ha dado lugar a una compleja discusión acerca de cómo demostrar la unicidad de las condiciones trascendentales que se intenta sacar a la luz. Por otro lado, hay que recordar que ya Kant concebía a las categorías como reglas que, aplicadas a la multiplicidad ofrecida por la intuición, eran capaces de constituir un conocimiento empírico objetivo (cf. por ej. CRP A 113). R. Brandom ve en Kant un claro antecedente del segundo Wittgenstein, pues ya en el filósofo de Königsberg nuestra capacidad conceptual es entendida de manera normativa como acción según reglas (Brandom, 2000: 42ss).

wittgensteiniana se trata de un entretejido empírico de reglas de uso del lenguaje y formas de vida, para Apel existe –además de los juegos empíricos– un juego de lenguaje trascendental constituido por reglas y presupuestos, y éstos presupuestos podrían verse como las piezas de un marco o «esquema» conceptual. Así, el marco argumentativo de la pragmática trascendental conformaría «objetos» entre los que se encontraría un principio ético. La solución dada de antemano al problema de las normas morales, glosando la frase de Strawson, sería el propio juego de lenguaje argumentativo (recordemos que, para el filósofo inglés, en los argumentos trascendentales el problema existe porque existe la solución).

Continuando con esta analogía, podemos aplicarle a Apel la crítica de Stroud según la cual no podemos inferir nada acerca de cómo es el mundo en base a meras creencias ligadas o presupuestas en un marco conceptual determinado. Nótese que el eje de la crítica de este autor es la distinción, para él básica, entre creencias y ser o validez objetiva. Así, si el juego de lenguaje trascendental presupone o contiene una metanorma según la cual todos los conflictos prácticos deben resolverse argumentativamente, este presupuesto, según la crítica stroudiana, sería una mera creencia (determinada por un marco conceptual) que nada nos dice acerca de que un principio ético de esa clase tenga verdadera objetividad. Se trataría de una mera creencia sin verdadero carácter vinculante, y todo lo más que podemos demostrar con respecto a ella (que no es poco) es que el escéptico tiene que reconocerla *en tanto creencia*, y no en tanto en tanto una creencia que dice algo cierto acerca del mundo moral. En suma, si tomamos el concepto de objetividad en un sentido fuerte como referido a cómo es en verdad el mundo, Apel no sería capaz de demostrar la validez objetiva de los presupuestos de la argumentación.⁸⁴

Resulta más adecuado presentar la propuesta apeliana como el intento por demostrar la validez objetiva de ciertos presupuestos *intersubjetivos*, dado que

⁸⁴ Apel objetaría que este planteo es metafísico y que su pragmática es, en cambio, «posmetafísica», en tanto buscar explicitar presupuestos necesarios sin preocuparse acerca de su realidad objetiva (en un sentido metafísicamente fuerte). Esta respuesta no le quita validez, según creo, al planteo escéptico, que todavía podría poner en duda la objetividad en un sentido «débil», digamos intersubjetivo. Esto puede ser respondido por el propio Apel –como veremos más adelante en este capítulo– señalando la falta de sentido que tiene distinguir entre creencias necesarias (en un sentido fuerte) y verdades objetivas. Asimismo, esto va en la línea de su interpretación de Peirce (cf. capítulo VI, puntos I.2 y I.3), según la cual lo real no puede ser pensado de manera «abstracta», es decir, más allá de la opinión última por parte de una comunidad ideal de interpretación.

la argumentación es un juego de lenguaje que involucra a una comunidad de sujetos. Pero aun así, puede pensarse (siguiendo la crítica de Stroud) que el consenso intersubjetivo nada nos dice acerca de la validez objetiva. Si bien asumir la intersubjetividad mediada por el lenguaje como punto de partida brinda naturalmente una base mayor para la demostración –similar a la de la clase privilegiada de proposiciones de Stroud–, la creencia compartida no alcanza para demostrar la objetividad de aquello a lo que la creencia refiere.⁸⁵

Las críticas de Stroud señalan, además, que los argumentos trascendentales sortean esta brecha lógica entre creer y ser con la ayuda de un principio de verificación. Así, su denuncia consiste, como vimos, en mostrar que los argumentos trascendentales hacen un uso encubierto de este principio y resultan en verdad superfluos. Su fuerza probatoria descansaría en última instancia en algo ajeno a ellos mismos, un principio de verificación que alcanza por sí solo para refutar al escepticismo y que equivale al simple hecho de que es el conocimiento de algo lo que le da sentido a determinado marco conceptual. Aplicado a la ética discursiva, sería el *conocimiento* de un principio moral lo que da sentido al marco argumentativo, y no al revés. Participar en el juego de lenguaje argumentativo supone que conocemos de antemano que hay que respetar los derechos de los otros que también juegan o podrían jugar ese juego. En suma, la validez objetiva de este principio debería ser *conocida directamente*, y no sería posible demostrarla a partir de la argumentación.

Ciertamente, estamos tomando el concepto de «objetividad» en un sentido amplio, pues para la pragmática apeliana y para Habermas este concepto está ligado a la investigación en el mundo empírico más que a las normas e instituciones del mundo social. Para aplicar las críticas a Apel, entendemos entonces como «objetivo» aquello que, más allá del marco conceptual conformado por nuestras creencias, puede demostrarse como verdadero o moralmente correcto mediante un argumento trascendental. Así, las críticas analíticas señalarían también una limitación de estos argumentos en su capacidad probatoria respecto de la validez de normas morales en el mundo social.

⁸⁵ Siguiendo a Peirce, la pragmática trascendental distingue entre las comunidades reales y la comunidad ideal de comunicación. Mientras que el consenso que pueda alcanzarse en las primeras acerca de la validez de determinado conocimiento es siempre falible, en una comunidad ideal la validez equivale al consenso sobre la misma. Veremos esto con más detalle cuando tratemos a Peirce en el capítulo VI (puntos I.2 y I.3).

2. Argumentos trascendentales débiles e irrebasesabilidad

Desde la perspectiva de Stroud, se abre para los argumentos trascendentales la posibilidad de evitar las críticas anteriores si se reducen las pretensiones de objetividad y se acepta una versión «modesta», «débil» o «subjettiva» de los mismos. Según ésta, alcanzaría con demostrar la necesidad de tener determinadas creencias, y no sería preciso un principio de verificación porque no sería necesario demostrar la validez objetiva de dichas creencias. Esta estrategia guarda en principio un gran parecido con la utilizada a menudo por Apel, aunque con una diferencia que luego resaltaremos. Consiste en comenzar sosteniendo que, para que las dudas escépticas tengan significado, los enunciados puestos en duda deben ser verdaderos, exigencia que no requiere de un principio de verificación. Como se recordará, Stroud advierte que esta estrategia tiene una debilidad dialéctica, pues el escéptico puede retirarse un paso atrás y negar que tenga sentido hablar siquiera del tema en cuestión.

Al considerar este paso atrás es donde se vislumbra una capacidad que los argumentos trascendentales conservan a pesar de las críticas recibidas. En efecto, si han logrado hacer retroceder al escéptico al menos un paso, ¿por qué no podrían continuar acorralándolo hasta donde no sea ya posible retroceder? No es otra la estrategia apeliana que expresa el término «*nichtintergebar*», adjetivo que caracteriza a presupuestos de la argumentación con respecto a los cuales no se puede ir ya por detrás, y que ha sido traducida como «irrebasable» (cf. R. Maliandi, 1991: 17-18). La «solución» de Apel al problema de la objetividad está, entonces, ligada a la defensa de la argumentación como irrebasable, cuestión central de este capítulo que será desarrollada en el próximo apartado.

En este punto Apel se acerca a Stroud (o al revés, dado que los primeros trabajos de *Transformación de la filosofía* fueron escritos al menos un decenio antes que el artículo de Stroud de 1968), pues este último hablaba de una «clase privilegiada» de enunciados que expresaban condiciones para cualquier lenguaje o experiencia con sentido. El punto irrebasable para la pragmática trascendental no es, sin embargo, un conjunto de enunciados, sino la propia situación argumentativa. Como Apel reconoce, su reflexión filosófica se enfoca justamente en lo irrebasable (A 112). Puede afirmarse, en tal sentido, que en la noción de «irrebasabilidad» están ligados diversos elementos que configuran una concepción filosófica de fondo, ya que la defensa del carácter trascendental de un juego de lenguaje es la defensa de un punto irrebasable en el que se integran elementos que no son sólo lenguaje, puesto que allí se entretujan reglas (lingüísticas), presupuestos y formas de vida prácticas. Por el contrario, hablar de proposiciones (o incluso de enunciados) incita a que se olvide su conexión con quienes los enuncian.

En todo caso, Stroud piensa que si ciertos enunciados tienen un privilegio, éste se debe exclusivamente a su conexión con quienes los enuncian. En efecto, desde una perspectiva platónica «desde ningún tiempo y lugar» ese privilegio se pierde, y es posible, en consecuencia, poner en duda su valor de verdad. La fuerza dialéctica de los argumentos trascendentales sólo comienza a notarse cuando alguien *encarna* la postura escéptica y la defiende hasta el extremo. Así, sólo cuando alguien enuncia la negación de que existe un lenguaje se sigue que lo negado es verdadero, pero podemos en principio pensar (o imaginar) que la proposición en sí misma resultará verdadera el día en que no haya más lenguajes en el universo (aunque, en esa situación, no habría enunciados efectivos que lo afirmaran, pues todo enunciado es necesariamente actual).

Por su parte, la fuerza dialéctica (o dialógica) que proviene de la situación de enunciación se ve realzada en el caso de Apel, dado que los rechazos a la argumentación no pueden dejar de ser actos argumentativos y de asumir en tal medida lo que rechazan. La razón es que el acto de rechazar, aunque se lleve a cabo con un solo dedo -la estrategia de Cratilo, como veremos más abajo-, es un acto argumentativo. Y si se pretende que no lo sea, entonces no consiste verdaderamente en un *rechazo* de la argumentación.

Pero hasta aquí llegan las coincidencias centrales entre Apel y Stroud, ya que éste sigue una tendencia que podríamos llamar *platonizante* al distinguir entre proposiciones privilegiadas y verdaderas. Como vimos, las proposiciones privilegiadas dependen de haber sido enunciadas, cosa que no sucede con el conjunto de las verdaderas. Esto sitúa a las proposiciones privilegiadas, según Stroud, en una desventaja, ya que siempre es suficiente con *creer* que alguna de estas proposiciones es verdadera para que se cumpla un uso con sentido, el cual resulta entonces independiente de su valor de verdad. Y recordemos que una vez descartado el uso de un principio de verificación, no podemos insistir en que una condición del sentido (y de la verdad) de una proposición es *saber o conocer* que es verdadera. En suma, un argumento trascendental puede demostrar la necesidad de creer, sin que esto implique nada con respecto al valor de verdad de la proposición necesariamente creída.⁸⁶

⁸⁶ Puede señalarse que la estrategia de Stroud consiste en desconectar de manera radical el concepto de creencia del de verdad, y, consiguientemente, en mostrar que no se puede considerar verdadera a una creencia sin una justificación indubitable, o que tener creencias necesarias no implica nada con respecto a si son verdaderas. Por lo pronto, esto va en contra del uso corriente, según el cual si creemos una proposición, la aceptamos como verdadera.

Desde un punto de vista pragmático-trascendental, puede darse vuelta la tesis de Rorty, quien en este punto sostiene que, después de todo, la apariencia que estos argumentos consiguen demostrar (la creencia necesaria) es tan buena como la realidad (la verdad), y, más aun, fomenta una disolución pragmática de la distinción (casi, podríamos decir, a favor de la apariencia). La crítica del sentido apeliana admitiría que la apariencia y la realidad no se distinguen, pero señalaría que entonces no hay razones para rechazar la *verdad* de las proposiciones en cuestión. Distinguir entre proposiciones privilegiadas y verdaderas equivale, desde este punto de vista, a caer en una perspectiva fuertemente platonizante, ya que supone la posibilidad de contemplar un ámbito de verdades desvinculadas de su posible enunciación, e incluso la posibilidad de considerarlas sin asumir ningún punto de vista. Algo similar sostiene Kuhlmann contra Stroud, al afirmar que este último supone un punto de vista por fuera de la relación entre pensar el mundo (ámbito de las creencias) y el propio mundo (ámbito de las verdades). Pero este punto de vista es inconcebible, ya que incluso la duda general que defiende Stroud acerca de la relación entre las creencias y el mundo supone alguna una relación entre el mundo y las creencias: esta duda es ya es un modo de ver el mundo. Como afirma Kuhlmann, cuando se ha admitido que esta duda presupone (como admite Stroud) que creemos que el mundo se comporta de determinada manera, entonces no tiene sentido dudar acerca de si se comporta de esa manera (1985: 152ss).

Volviendo a la distinción entre proposiciones privilegiadas y verdaderas, muchas de estas últimas no podrían paradójicamente ser enunciadas sin que se vea alterado su valor de verdad, ya que una vez ubicadas espacio-temporalmente y enunciadas por alguien pasarían a estar regidas por las condiciones que Stroud ha hecho valer contra el escéptico. Se trataría entonces de un conjunto ideal de verdades al que no habría acceso «lógico», pues todo acceso las alteraría. Con otras palabras, no se trata de negar que haya verdades ideales, sino de señalar que incluso si las hay, esto nada nos dice acerca de cómo lograr un acceso a ese subconjunto. De hecho, no hay manera de explorar si las proposiciones son verdaderas o falsas sin enunciarlas (aunque sea *in foro* interno) y examinarlas, y por ende sin que se rijan ya por las condiciones de enunciación (por la dimensión pragmática, en términos apelianos).

Apel critica la postura de Stroud desde la perspectiva pragmático-trascendental, según la cual los presupuestos de la argumentación resultan irrebasables en la misma medida en la que la argumentación es irrebasable (A 165). En tal medida, la pregunta por la verdad o falsedad de estos presupuestos no tiene ya sentido, pues también tiene que formularse bajo los mismos presupuestos cues-

tionados. Siguiendo una línea argumentativa de este tipo, Apel critica a Stroud y defiende la irrebasabilidad de la existencia del lenguaje. Da vuelta la tesis de este autor según la cual la validez de un argumento trascendental que pretendiera demostrar simplemente que hay lenguaje dependería de un principio de verificación. Apel piensa con razón que es al revés, dado que para formular un principio de verificación y asegurarnos de la existencia del lenguaje debemos ya asumir la existencia del lenguaje (E-V: 139-140).⁸⁷

En términos generales, Apel cree que sólo se puede aplicar la distinción stroudiana a los diferentes juegos de lenguaje rebasables, pero no al juego de lenguaje trascendental en el que, por definición, se trata de las condiciones de posibilidad de todos los enunciados con sentido y de todos los enunciados verdaderos concebibles (A 165 y 165n). Por supuesto que la verdad o falsedad de una proposición particular puede ser pensada con independencia de su enunciación fáctica, admite Apel. Sin embargo, una «reflexión estricta» debe tener en cuenta la dimensión pragmática incluso si sólo estamos *pensando* en el valor de verdad de las proposiciones, o las concebimos «idealmente».

Asimismo, para Apel la verdad o falsedad de las proposiciones no puede ser pensada sin presuponer el conocimiento humano en general (A 205-206). Esto implica un rechazo de puntos de vista no humanos para el conocimiento, como por ejemplo el de un intelecto divino, pero no impide que se realicen abstracciones metodológicas en un sentido restringido para estudiar diversos aspectos del lenguaje como la forma lógica o el plano semántico. Apenas se entra en el terreno de la fundamentación del conocimiento se debe tener en cuenta, sin embargo, el punto de vista de la enunciación, el cual une inextricablemente a las proposiciones con quienes las enuncian (en un sentido amplio que incluye el pensamiento).⁸⁸

⁸⁷ Un camino similar al de Apel es seguido por R. Walker, para quien los argumentos trascendentales también se caracterizan por «la naturaleza irrechazable de sus premisas». A su vez, no cree que haya en principio razones para no pensar que estos argumentos lleguen a conclusiones acerca de cómo son las cosas (1999: 247-251).

⁸⁸ La referencia al conocimiento «humano» sugiere un anclaje antropológico de la dimensión pragmática. Sin embargo, el plano pragmático no tiene por qué referirse exclusivamente a la comunicación humana; el sujeto de enunciación es un «espacio lógico» que podría ser llenado por otros seres capaces de comunicarse. En todo caso, lo que se rechaza es la posibilidad de excluir un punto de vista determinado para la enunciación (cosa que sucede con la idea de un intelecto divino que no está restringido a una perspectiva finita). Desarrollaré la noción de «punto de vista» cuando presente las raíces hermenéuticas de la pragmática trascendental, especialmente con relación al Dasein heideggeriano (capítulo V, partes II y III).

3. El sentido de la irrebasabilidad argumentativa 1: en qué sentido la argumentación es rebasable

Apel reconoce que la argumentación es un *factum*, es decir, un hecho, y en tal medida se ve obligado a reconocer su carácter contingente. Sin embargo, agrega que se trata a la vez de un *factum* irrebasable, lo cual parece contradecir su carácter contingente (A 208 - 209) (cf. capítulo V, parte III). En efecto, ¿por qué razón un mero hecho no puede ser dejado fácilmente a un lado por la crítica a la fundamentación? En el terreno práctico, por ejemplo, las convenciones y costumbres que sirven de fundamento normativo en una sociedad, y que tienen el carácter de un hecho, podrían no ser las mismas que las que legitiman las normas de otras sociedades. En realidad, lo que Apel tiene en mente con la introducción del término «*factum*» es una tradición de filosofía trascendental que se remonta a Kant, quien según su interpretación asumió el *factum* de la existencia de la conciencia. Apel sostiene que no puede haber filosofía trascendental sin un hecho contingente que sirva como hilo conductor de la investigación trascendental (loc. cit.).

Lo relevante es que el *factum* que la filosofía trascendental asume posee un carácter «irrebasable». En tal sentido, la argumentación es para Apel un *factum a priori* que representa a su vez un punto cuasi cartesiano del que no es posible dudar (TR II 411). Por esto, resulta conveniente explicar con más detalle la tesis apeliana de la irrebasabilidad de la argumentación —que suele prestarse a malos entendidos— antes de relacionarla con la concepción apeliana de la objetividad, dependiente a su vez de la de validez intersubjetiva. Esta última forma de validez asegura tanto la objetividad del conocimiento del mundo natural como la corrección moral de las normas sociales. Mi intención en este punto es delimitar un sentido de irrebasabilidad que creo posible defender, y desde el cual es posible pensar la validez intersubjetiva en general sorteando las críticas que el debate analítico ha elaborado.

Resulta adecuado aclarar, antes que nada, en qué sentido la argumentación *no* puede considerarse irrebasable.⁸⁹ No se trata de una irrebasabilidad «existencial»,

⁸⁹ En la delimitación de lo que significa «irrebasable» reconstruyo la pragmática trascendental, siguiendo en ocasiones más el espíritu que la letra de la filosofía apeliana. Concretamente, con la finalidad de encontrar un «núcleo duro» de lo que este término significa en relación con la argumentación y la fundamentación trascendental, pongo entre paréntesis el problema del alcance de la irrebasabilidad de la argumentación en cuanto a la comprensión y al pensar con sentido.

es decir, de la participación ininterrumpida en este juego de lenguaje, ya que en principio siempre es posible dejar de argumentar para entrar en otro juego de lenguaje o en otra actividad humana, incluso no lingüística. Apel hace notar, sin embargo, que este entrar y salir no es equiparable al entrar y salir de otras instituciones o juegos lingüísticos convencionales, e insiste en que como seres socializados tenemos una competencia comunicativa que nos impide salirnos de las reglas de la argumentación o al menos de la comunicación (A 74 – 75). Sea como fuere, las tesis apelianas más fuertes no pueden rechazar –ni lo intentan, ya que sería absurdo– la posibilidad existencial de salir de la argumentación, que se realiza por ejemplo cuando dormimos, cuando entramos en otros juegos de lenguaje y, quizás, cuando «simplemente comprendemos».

Para Apel, el campo significativo del pensar con pretensiones de validez y del actuar con sentido (decidiendo cursos de acción y pretendiendo una autocomprensión) es ya argumentativo (TR II 414). Esta tesis tiene un cierto carácter antropológico, pues se apoya en los rasgos del hombre socializado que ha aprendido el lenguaje en el seno de una cultura. Si se la acepta, se restringe ciertamente la posibilidad existencial de salirnos del campo significativo del lenguaje, lo cual sólo parece posible en situaciones «marginales» como el sueño, la locura, alguna clase de meditación en un sentido no occidental o la *epojé* de los escépticos. Más acá de estas situaciones límite, siempre es posible pensar que la vida cotidiana es un entramado imperfecto de significado y falta de significado. Este problema es acuciante en ética, en donde la responsabilidad moral supone que el agente actúa significativamente. Y una vez que lo suponemos afuera de toda significación, su acto deja de ser juzgable. Aunque en el ámbito del derecho hay delitos que no son juzgados en razón de que el agente no es plenamente consciente de lo que hace, hay que admitir que para actuar es preciso poner a operar al menos una racionalidad de carácter instrumental.

En todo caso, vale la pena insistir en que las tesis apelianas más fuertes no pueden rechazar (ni lo intentan) la posibilidad fáctica y existencial de salir de la argumentación. Sean cuales fueren las posibilidades reales o «humanas» de una salida existencial del campo significativo de la argumentación, es preciso en principio admitirlas, e insistir acto seguido en que la tesis de la irrebalsabilidad no resulta con esto cuestionada. Una cosa es la posibilidad existencial y otra el significado que se le asigna. El problema, justamente, es que el sentido existencial de salirse de la argumentación suele encontrarse en Apel solapado con el de qué *significado* puede tener una tal salida. Mi interés es separar tan claramente como sea posible ambos sentidos, por lo que dedicaré el próximo apartado al segundo de estos problemas.

Como mencioné, además de la posible rebasabilidad existencial, está el problema de si se puede rebasar la argumentación y permanecer en el marco de otro juego de lenguaje, o, con otras palabras, de si todo uso del lenguaje con sentido tiene como trasfondo el juego de la argumentación. Siguiendo a Peirce, Apel piensa que toda aserción es ya un razonamiento rudimentario (Peirce CP 2.344).¹ Es cierto que existe una gran variedad de actos de habla que parecen en principio alejados del discurso que afirma y / o argumenta. Pero al defender la idea de una doble estructura (proposicional-performativa) presente en todo acto de habla, Apel –siguiendo a Habermas– descubre pretensiones de validez implícitas en todos ellos (Habermas, 1976).

Dado que en todo acto de habla se produce una relación interpersonal con exigencias referidas a las pretensiones de validez especialmente relevantes en cada caso, puede afirmarse que se crean exigencias muy similares a las argumentativas, paradigma por excelencia de juego plenamente intersubjetivo. Como sostiene Habermas, en los actos constatativos el hablante se compromete a una fundamentación mediante el recurso a la experiencia o –si ésta no es suficiente– al discurso teórico, en los regulativos (por ejemplo una orden) mediante el recurso al trasfondo normativo o a un discurso práctico, y, finalmente, en los expresivos (en donde está en juego la veracidad de las intenciones) mediante un actuar consistente (1976: 252-253). En este sentido, Apel ve en todo acto de habla un compromiso, de parte del hablante, para fundamentarlo, es decir, para mostrar intersubjetivamente su legitimidad. De este modo, lleva al extremo la relación entre lenguaje y argumentación, y termina sosteniendo que todo conocer y pensar con pretensiones de validez es necesariamente una pieza o componente del argumentar (A 256).

Esto puede ser cuestionado por ejemplo desde la tesis gadameriana –que ya estaba en los románticos y en Bergson, entre otros– de que el arte proporciona

⁹⁰ Niquet piensa precisamente que para la pragmática trascendental «clásica» –representada por Apel y Kuhlmann– las afirmaciones son inseparables del discurso argumentativo, de manera que el paso de una afirmación a un discurso con pretensiones de validez se da de un modo casi «natural». Concretamente, las secuencias de afirmaciones están esencialmente ligadas a actos de habla como informar, dudar, poner en cuestión, criticar, fundamentar, etcétera, y en tal medida sirven para confirmar pretensiones de validez (1999: 20). De modo similar, la «pragmática universal» de Habermas considera que en los actos constatativos el hablante eleva una pretensión de verdad y, con ello, se ofrece a fundamentarlos (mediante el recurso a la experiencia o, eventualmente, a un discurso teórico) (Habermas 1975: 252-253).



un acceso a la verdad *sui generis* (Gadamer, 1999: parte I). O desde la perspectiva de que ciertos actos de habla no son en ningún sentido reductibles a la argumentación. Dejo esta última cuestión pendiente por ahora.⁹¹ Como veremos, señalar las diversas maneras en que la comprensión pueda ser más amplia que la argumentación no alcanza para rechazar la tesis de la irrebasabilidad en el sentido que deseo defender.

Dejando entonces a un lado el problema de hasta qué punto la argumentación está supuesta en otros actos de habla o incluso actos con sentido que no parecen en principio ser argumentativos, hay que aclarar que, incluso asimilando –como parece ser el caso– lenguaje y actuar con sentido con argumentación, Apel *no* considera que el lenguaje mismo sea irrebasable en un sentido importante que ahora presentaré. Esto ha sido en ocasiones malentendido, especialmente por el énfasis con el que Apel defiende los giros lingüístico y pragmático. En su discusión sobre la teoría del conocimiento, si bien señala la insuficiencia de la evidencia en el sentido fenomenológico, insiste en que ésta tiene un papel relevante e incluso insustituible para el conocimiento, y que éste no puede fundamentarse tan sólo derivando proposiciones a partir de proposiciones (A 93ss). Dándole la razón a Husserl, sostiene que sin lo dado la mediación interpretativa propia del juicio perceptivo no se podría pensar con sentido (A 128-129). Es cierto que, haciendo lugar al giro lingüístico, Apel sostiene que lo dado no es todavía conocido «como algo», y que no es, en tal medida, un criterio de verdad suficiente, pero también es cierto puede ser ya fijado en su realidad independiente a través de definiciones indexicales (A 582). Dicho de otro modo, las evidencias de conciencia son necesarias, aunque insuficientes, para asegurar la «objetividad» (o la validez intersubjetiva) del conocimiento.

Apel desarrolla estas consideraciones recurriendo a la semiótica peirceana, que permite integrar el giro lingüístico y la evidencia en un sentido fenomenológico. Las consecuencias que extrae de la tesis del lenguaje como medio de todo conocimiento no son tan extremas, entonces, como para recha-

⁹¹ La retomo en el capítulo VII, punto II.4.3. La idea de un saber de la acción que acompaña no sólo los actos de habla sino toda acción humana en general complementa la perspectiva de este capítulo, centrado exclusivamente en la acción argumentativa como irrebasable (cf. Böhler, 1985 y Damiani). En el último capítulo sostengo que no hay límites entre la argumentación y los otros actos humanos, pues éstos deben poder criticarse o justificarse, acercándose efectivamente con ello a la idea de un «discurso acompañante».

zar un momento de apertura no lingüística al mundo –entendido en un sentido fenoménico–, el cual se encuentra por supuesto integrado en el marco de una mediación lingüística intersubjetiva. Y si se acepta esta apertura, no se puede pensar que el lenguaje sea «completamente irrebable», de modo tal que no sea posible pensar en un momento no lingüístico de acceso al mundo.

Para resumir las conclusiones parciales a las que hemos llegado en este apartado, no se puede defender una irrebabilidad existencial, ni una lingüística con respecto a la «apertura» a los fenómenos, ni la posibilidad de entrar en actos de habla en principio argumentativos, a lo que debe agregarse, en el plano práctico, que la argumentación tampoco regula efectivamente las conductas según las normas que, para la concepción pragmático-trascendental, están implícitas *a priori* en ella. En su discusión con Ilting, Apel insiste precisamente en que, si bien el reconocimiento de un principio moral está supuesto en la argumentación, esto no significa, como pretende la concepción intelectualista socrática de la moral, que el mero conocimiento involucre la voluntad de cumplir con las normas reconocidas (A: capítulo 4). Poniéndose del lado de Kant, quien admitía también una mala voluntad, Apel piensa que el reconocimiento del principio ético no demuestra la buena voluntad del sujeto de la acción (A 236ss).

4. El sentido de la irrebabilidad argumentativa 2: en qué sentido la argumentación es irrebable

Si la irrebabilidad de la argumentación no alude a la imposibilidad de dejar efectivamente de argumentar, ni a trascender el lenguaje para conocer (aunque en un momento integrado con el lenguaje) o actuar en contra de los principios implícitos en la argumentación, ni quizás de comprender como un acto a-argumentativo, ¿cuál es entonces el sentido exacto de esta tesis central para la pragmática trascendental, a la que Apel hace referencia una y otra vez? ¿En qué sentido la argumentación es irrebable? La respuesta puede expresarse diciendo que la irrebabilidad tiene un sentido «tético». Esto significa que la argumentación no se puede recusar mediante una tesis, ya que toda tesis concebible es ya (al menos virtualmente) argumentación. Con otras palabras, siempre que se pretende ofrecer una perspectiva sobre algo (lo cual se puede realizar mediante una diversidad de actos de habla diferentes –no sólo mediante un razonamiento plenamente desarrollado, sino también mediante los actos de afirmar, describir, narrar, etcétera– y está implicado indirectamente en otros

actos, como preguntar, objetar, etcétera), se entra, se acepta y, por ello, se debe aceptar las reglas del juego de lenguaje argumentativo. Por supuesto, se puede dejar de argumentar, o se puede actuar en contra de lo que las reglas del juego argumentativo exigen, pero no se puede plantear una tesis válida que no sea ya una pieza argumentativa. Esto resulta más claro si se analizan algunas objeciones centrales que se puede formular y se ha de hecho formulado en contra de esta concepción. Las dividiré en dos grupos, por un lado las «asignificativas» y por el otro lado las «significativas».

En el primer grupo está, en primer lugar, la estrategia que podemos llamar del silencio, cuya intención es mostrar que el discurso argumentativo es recusable mediante el simple expediente de evitar usar el lenguaje.⁹² Por supuesto, en un sentido existencial esto es posible, pero no en un sentido tético. Para mostrarlo, Apel gusta remitirse a la defensa aristotélica del principio de no contradicción. En la *Metafísica*, Aristóteles sostiene que quien pretende negar este principio puede ser refutado en tanto diga sencillamente algo que tenga significado, mientras que si no dice nada es como una planta y resultaría ridículo intentar refutarlo (1006 a 10-25). Por lo tanto, como remarca Apel, su comportamiento no puede contar como un argumento, y a lo sumo podrán plantearse teorías sobre el significado de este silencio vegetal quienes sí argumentan (A 182-183). En un sentido tético, entonces, el silencio no significa nada en contra de la irrefutabilidad argumentativa. Y quien le asigna una interpretación determinada entra ya en el juego de lenguaje argumentativo; no sólo reconoce con su acto que para plantear una tesis hay que aceptar el juego de lenguaje en el que las tesis son planteadas, sino, más importante aún, le da un sentido tético al silencio, que se vuelve equivalente a una tesis y deja de significar el rechazo a la argumentación que inicialmente se pretendía.⁹³

En segundo lugar, dentro de este primer grupo de estrategias asignificativas, está la alusión a la incapacidad para argumentar. Por lo que se sabe, sólo los seres humanos, y en particular los adultos, tienen la capacidad plenamente

⁹² Esta estrategia se puede asimilar a la epojé escéptica, consistente en abstenerse del juicio (cf. de Olaso: 42 y *passim*). Sin embargo, creo que la noción de «silencio» alude mejor a una asignificatividad completa que la de epojé, la cual suele estar ligada a una significación filosófica doctrinal (por ejemplo, a la tesis de que no vale la pena hacer filosofía, etcétera).

⁹³ Maliandi afirma, en un sentido similar, que el silencio corta el diálogo, y, como la razón es dialógica, implica también una renuncia a la razón (Maliandi, 1993).

desarrollada de argumentar, pero no todos la han desarrollado en igual medida o la conservan completamente. ¿No rebasan, entonces, tanto los animales como los niños pequeños, entre otros seres que no argumentan, la situación argumentativa?⁹⁴ Al igual que en el caso anterior, tampoco esto implica nada en contra de la argumentación en el sentido que nos interesa. En tanto no se adjudique un significado al rebasamiento de la argumentación, dicho rebasamiento no contradice el sentido tético que estamos defendiendo. Justamente, la falta de significado de un hecho no puede equivaler a una tesis, y apenas se extraiga una tesis en contra de la posición defendida por Apel, se entra con ello en la argumentación, reconociendo en ese mismo acto la irrebasabilidad tética de la misma y dándole a esos hechos un significado válido como argumento, de modo que ya no se trata de «hechos brutos» sino de hechos que se quiere hacer valer como piezas argumentativas. Visto desde otro ángulo, si bien los hechos brutos en sí mismos se encuentran fuera de la argumentación, al traerlos a colación en el marco argumentativo se reconoce, con ese acto, la validez de las reglas y presupuestos de ese juego de lenguaje.

En tercer lugar está la noción, que ya comentamos, de que ciertos usos no argumentativos del lenguaje implican un rechazo de la argumentación. Se puede conceder, sólo para favorecer y simplificar esta discusión, que ciertos actos de habla son radicalmente a-argumentativos, y que podría haber accesos a la verdad igualmente alejados de la argumentación. Pero para defender la irrebasabilidad tética basta, nuevamente, tomar nota de que en el momento lógico en que se quiere dar el significado de rechazo a esos actos, dejan de ser actos alejados de la argumentación.

El segundo grupo de objeciones comprende diversos modos significativos o significantes de oponerse a la irrebasabilidad argumentativa. El primero es el rechazo puro y simple articulado mediante el lenguaje, que se queda, no obstante, en el terreno que pretende rechazar. Es fácil advertir que un rechazo de

⁹⁴ El problema de la irrebasabilidad se vuelve acuciante en el plano de la ética discursiva, ya que la situación argumentativa es el fundamento del respeto de los derechos de los otros. Como señala Gunnar Skirbekk, todo discutiendo moral es un sujeto moral, pero no todo sujeto moral es capaz de discutir o de ser un agente moral, de donde surge la exigencia de que los representantes (Skirbekk, 2002: 412).



este tipo no puede ser más que argumentativo, y en tal medida debe conceder lo que rechaza (en términos apelianos, comete una «autocontradicción performativa», cf. capítulo I, punto I.4). Sin embargo, se puede reconocer que uno está dentro de este juego, pero sostener a la vez que otros podrían no estarlo. Esta es la estrategia «decisionista» que caracteriza a las escuelas popperiana y existencialista. Para éstas, la *elección* por la racionalidad, es decir, por el juego de la justificación y la crítica (resumiendo, la argumentación) es irracional y previa a entrar en ese juego. Si bien al formular una postura semejante se ha optado claramente por la racionalidad en tanto se practica la teoría filosófica, estos autores sostienen que otros podrían no haber optado del mismo modo, e imaginan un «espacio lógico» en donde existen otras alternativas. De hecho, imaginan que ellos mismos han pasado por ese estadio.

Apel debate especialmente con la corriente del racionalismo crítico popperiano acerca esta posibilidad arguyendo que la duda o la pregunta acerca de ser o no racional, o, lo que interesa ahora, de entrar o no en la argumentación, tiene que plantearse necesariamente en un juego de lenguaje argumentativo (TR II 414-415). Según él, la elección misma debe presuponer, como condición de posibilidad, el juego trascendental de lenguaje que representa precisamente una de las alternativas a elegir. Son las reglas intersubjetivas de este juego de lenguaje las que permiten que la elección entre alternativas sea un acto con sentido y plenamente racional (A 76).

En efecto, realizar una elección es un acto gobernado por reglas y sometido a presupuestos, entre los que se pueden discernir los siguientes: es preciso, para que esta acción tenga sentido, que existan alternativas disponibles, que éstas se puedan articular lingüísticamente y que su elección pueda justificarse mediante razones. Ciertamente, la justificación de la elección sólo precisa realizarse si existe, por ejemplo, un cuestionamiento. Lo importante es que, según los presupuestos arriba expuestos, la elección presupone que esta justificación *podría* en principio realizarse. Asimismo, es posible –como Apel admite– que luego de una deliberación se rechace aquello que ya se reconoce, ya sea a nivel argumentativo (cometiendo en tal caso autocontradicción performativa), ya sea obrando en contra de los presupuestos normativos de la argumentación. Pero una vez que se produce efectivamente el rechazo se reconoce, como vimos, lo rechazado (puesto que se supone que se cuenta con razones que avalarían este rechazo).

Yendo un poco más allá de Apel, podríamos imaginar que incluso si el decisionismo «irrestringido» fuera factible, es decir, si fuese posible encontrarse en una situación preargumentativa en donde se plantearan diferentes alternativas con respecto a la aceptación o rechazo de la argumentación, esto nada

implicaría en contra de la irrebasabilidad tética tal como la estamos presentando. Efectivamente, lo que pudiera suceder antes de la elección (en una situación preargumentativa) no tiene relevancia tética, y lo que sucede después de la aceptación o el rechazo de la argumentación implica un reconocimiento de las reglas de la misma.

Por otra parte, el rechazo significativo también puede expresarse mediante lenguajes no articulados en palabras y frases, como por ejemplo el de los gestos o el del arte, dando la ilusión de que es posible ubicarse en un espacio significativo exterior al juego de lenguaje argumentativo. Esta estrategia ha sido seguida por filósofos escépticos al menos desde el intento por parte de Cratilo de mantener el silencio y procurar, a la vez, expresar el contenido del escepticismo moviendo un solo dedo. Es fácil advertir, como comenta Maliandi, que este escepticismo se auto-refuta, puesto que no importa el medio simbólico por el cual se expresa una tesis (Maliandi, 1993: 154ss).

Otra estrategia significativa para rechazar la argumentación es la consistente en emplear un medio lingüístico no argumentativo. Utilizando una distinción inspirada en Rorty, es posible pensar al menos dos maneras de hacer filosofía, una argumentativa y otra oracular, llevada adelante mediante descripciones o metáforas (Rorty, 1993).⁹⁵ Como ilustración de lo oracular existe toda una tradición que se remonta quizás hasta Heráclito (quien, sin embargo, reconoce un *logos* único), y que presenta perspectivas significativas que prescinden supuestamente de la argumentación. Podemos preguntarnos, entonces, qué significado tiene esta manera de filosofar con respecto a la tesis de la irrebasabilidad tética. Ante todo, hay que insistir en que lo oracular nunca puede ser completo, es decir, no puede desligarse completamente de la argumentación. Si esto último fuese posible, un texto filosófico oracular no implicaría ninguna postura frente al tema tratado, sino que se trataría de un mero ruido o marca en el papel sin significado alguno. Lo oracular en estado puro equivale pues al silencio, y resulta tan incapaz de significar algo en contra de la argumentación como este último.

Por supuesto, se podría defender la oracularidad sosteniendo que quien le da sentido es el intérprete. La responsabilidad de darle significado a lo inexac-

⁹⁵ No pretendo desarrollar aquí una amplia crítica a Rorty, sino tan sólo oponerme al rechazo de la argumentación mediante la apelación a lo oracular. Para una crítica a la perspectiva rortyana acerca de la filosofía en su sentido tradicional cf. D. Kalpokas 2005, capítulo 10, pp. 239-269.

to y oscuro recaería sobre quien lo interpreta. Pero entonces lo que interesa es la relación entre lo oracular y el intérprete, o las posibilidades que tiene lo oracular de ser interpretado, no lo oracular *en sí mismo*. ¿Y qué es interpretar un texto filosófico? Básicamente, es sacar a la luz una perspectiva conceptual que ya está de algún modo presente en el texto interpretado. En el caso que nos ocupa, el intérprete sustituye o intenta sustituir con argumentos la carencia de argumentos o la ilegibilidad aparente. Esto significa no sólo que no se puede desligar lo oracular de lo argumentativo, sino que lo oracular potencia incluso lo argumentativo. Es posible pensar que los filósofos oscuros no hacen algo diferente a argumentar. Por el contrario, su oscuridad equivale a un plus de argumentos en al menos dos sentidos, ya sea porque afirman tesis contradictorias, ya sea porque la oscuridad o la ausencia de rigor conceptual conduce, finalmente, a una pluralidad de interpretaciones posibles.

Ahora queda claro que la argumentación resulta irrebachable en tanto se aspire a ofrecer una perspectiva sobre algo en general mediante el lenguaje. Y si el discurso argumentativo resulta irrebachable para este fin, con más razón lo será la tarea de una fundamentación trascendental del conocimiento, la cual necesariamente debe desarrollarse en el juego de ofrecer razones y críticas.

Vale aclarar que no analicé en este apartado los diversos modos de rebasar la argumentación mediante estrategias propias de la retórica en alguno de sus sentidos. La razón es que aunque los fines de ésta sean diferentes a los de una argumentación «auténtica», los artificios utilizados no pueden dejar de ofrecer una perspectiva sobre algo, y no ponen en cuestión la irrebachabilidad tética que hemos expuesto. La simulación, la ironía, y en suma todo lo que se ha denominado «uso estratégico encubierto» del discurso se revisten de la apariencia de una argumentación, reconociendo con ello su primacía. En el caso del uso abiertamente estratégico, no se puede evitar elevar pretensiones de validez, presentes por ejemplo en las amenazas, las cuales pretenden ser válidas, permaneciendo así dentro del terreno de la argumentación (aunque desvirtuando su sentido).⁹⁶

⁹⁶ Por cierto, este tema es mucho más complejo y ha dado lugar a amplias discusiones (cf. Apel A capítulo 12). Aquí interesa señalar que el caso extremo del discurso abiertamente estratégico también supone el uso del lenguaje para dar a entender una posición sobre algo, la cual, en este caso, no podría justificarse ulteriormente mediante argumentos.

Para terminar, resulta conveniente recalcar que la noción aquí presentada de una «irrebasabilidad tética» pretende expresar adecuadamente el sentido de la irrebasabilidad argumentativa propugnado por Apel, aunque interpreta su postura en un sentido «minimalista» y negativo. En efecto, Apel sostiene en ocasiones que es la filosofía misma la que representa el discurso paradigmáticamente irrebasable. Esta tesis es más amplia que la versión «mínima» defendida en este apartado, según la cual la argumentación resulta irrebasable como medio para ofrecer una perspectiva en general sobre algo mediante el lenguaje, lo cual puede efectuarse sin entrar en el marco disciplinario de la filosofía. A mi modo de ver, Apel corre el riesgo de identificar argumentación y filosofía, pero este riesgo resulta en cierto modo innecesario, dado que lo que hay que asegurar, como punto de partida para la fundamentación del conocimiento, es simplemente la irrebasabilidad de la argumentación.⁹⁷

Por otro lado, el mencionado carácter negativo de la irrebasabilidad mínima aquí expuesta consiste, como se habrá notado, en que las razones que hemos dado apuntan a señalar la *imposibilidad* de ofrecer una perspectiva mediante el lenguaje sin entrar en el juego de la argumentación. Como veremos ahora, la irrebasabilidad de este juego de lenguaje abre también la posibilidad de la fundamentación trascendental en un sentido positivo (que continuaremos exponiendo en el capítulo V bajo el rótulo de «*hermenéutica* trascendental»⁹⁸).

⁹⁷ Otra aclaración que resulta conveniente es que no hablo aquí en principio de la irrebasabilidad de los presupuestos trascendentales involucrados en la argumentación, pues sólo me interesó mostrar qué significa la irrebasabilidad de ese punto de vista en general. Berlich asume de entrada que la irrebasabilidad concierne a los presupuestos trascendentales de la argumentación (1982: 256-257), y Apel estaría de acuerdo con esto en tanto para él no existe «distancia» entre la argumentación como juego en general y sus presupuestos. Así, son estos presupuestos los que entran en contradicción con el rechazo de la argumentación. Sin embargo, creo que se puede defender mejor el punto de vista irrebasable de la argumentación si se prescinde de hacer referencia por el momento a sus presupuestos. Si bien estos están necesariamente incluidos en la argumentación, todavía no sabemos específicamente cuáles son, y la crítica a la posibilidad de demostrar presupuestos puntuales puede ser usada en contra de la argumentación misma como un todo. Como luego veremos, una cosa es la defensa en general del punto de vista argumentativo irrebasable, y otra es el problema de cómo dilucidar a partir de allí el contenido concreto de los presupuestos implicados en la argumentación. Mi estrategia consiste, en términos generales, en asegurar un terreno irrebasable para luego indagar cómo podemos explorar su contenido.

⁹⁸ Como indiqué anteriormente (nota 4), considero que la crítica de Oefsti a Apel es atendible en tanto la argumentación no resulta punto por punto equiparable a un juego de lenguaje empírico (Oefsti, 1994: 158-192). Sin embargo, dicha comparación tiene sus ventajas, especialmente la de que permite entender la relación entre la argumentación y sus reglas como constitutiva.

5. El potencial pragmático-trascendental de la irrebasabilidad

Resulta adecuado recordar que Apel toma la noción de «juego de lenguaje» del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, pero transforma la noción wittgensteiniana en parte a partir de su interpretación de algunos aforismos de *Sobre la certeza*. Así, a la falta de conmensurabilidad que este autor solía destacar con respecto a la pluralidad de juegos de lenguaje empíricos (y por ende contingentes), Apel opone un juego trascendental que es necesario suponer para poder enunciar tesis sobre esa pluralidad. Este juego trascendental filosófico es la propia argumentación (A 500 – 501), cuyo carácter de sistema no arbitrario es señalado –según Apel– por Wittgenstein en la siguiente sentencia:

Cualquier prueba, cualquier confirmación y refutación de una hipótesis, ya tiene lugar en el seno de un sistema. Y tal sistema no es un punto de partida más o menos arbitrario y dudoso de nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que denominamos una argumentación. El sistema no es el punto de partida, sino el elemento vital de los argumentos. (Wittgenstein 1988, Aforismo 105)

Apel sostiene, a partir de consideraciones como ésta (referida más bien a hipótesis en el ámbito de la ciencia), que cualquier tesis tiene lugar necesariamente en un «sistema argumentativo», bosquejando con ello una perspectiva que puede desarrollarse en el sentido de la irrebasabilidad tética expuesta más arriba. Además de utilizar a algunas intuiciones de Wittgenstein para sus propios fines,⁹⁹ Apel critica la posición de fondo de este autor en su etapa tardía sometiéndola a una «corrección» trascendental (cf. TR I, parte II: 225 – 275, 335 – 377; A capítulo 7: 459 – 504). En términos generales, el análisis de lo que la irrebasabilidad implica conduce a un campo de exploración rico en consecuencias.

Como vimos, en el seno de la polémica sobre los argumentos trascendentales algunos autores defienden una suerte de irrebasabilidad como punto de partida o premisa inicial. Entre ellos, R. Walker tematiza la situación inicial de

⁹⁹ En el capítulo V (punto III.4) expondré el modo en el que Apel se apoya en diferentes tesis hermenéuticas cercanas a la postura del Wittgenstein de las *Investigaciones*.

discusión con un escéptico para mostrar que éste debe aceptar de entrada ciertas reglas y presupuestos relativos simplemente al marco mismo de la discusión. Por ejemplo, debe aceptar algunas reglas básicas de inferencia como el *Modus Ponens*, dado que si no lo hiciera se volvería irrefutable pero perdería interés discutir con él. Concretamente, no tendría caso discutir con él ni él podría discutir con nosotros para intentar convencernos; y si fuera cierto que tales reglas son incoherentes, entonces se acabaría simplemente el pensamiento racional (1999: 227, 231-232).

Según Walker, para poder discutir racionalmente el escéptico debe aceptar premisas de este tipo no sólo como verdaderas sino también como justificadas: «... si una condición para que pueda argumentar es que tome a *P* como justificada, no necesito que me prueben esto antes de tomar a *P* como justificada (de hecho nada se me puede probar antes de eso)». Si bien Walker piensa que estas consideraciones no representan la aplicación de un argumento trascendental, admite que podría usarse un tal argumento para ayudar a cobrar conciencia de este punto inicial (237). Y más adelante agrega que estos argumentos se caracterizan por la naturaleza irrechazable de sus premisas (247).

Como se advierte fácilmente, esto va en la dirección de la irrefutabilidad tética de la pragmática trascendental. Walker señala, sin embargo, que los argumentos trascendentales no son capaces de responder a un escéptico radical que no discute, ya que su alcance se limita a los casos en los que el escéptico se aviene a las reglas de la discusión racional (247). Pero Apel, apoyándose en Wittgenstein, cuestionaría justamente la posibilidad de concebir una tesis formulada fuera del campo de la discusión. No hay aquí una falta de dramatización adecuada, como parece pensar Walker, o una pretensión de conocer de antemano los alcances de la imaginación del escéptico, como pensaría Rorty, sino un verdadero límite del sentido que la pragmática apeliana intenta demarcar.

Puede considerarse, como sugiere Apel, que la irrefutabilidad de la argumentación —y en tal medida la de sus condiciones o los presupuestos— es el concepto clave de la pragmática trascendental. Y ello al menos por dos razones: primero, porque señala algo así como un «punto arquimédico». Igual que Descartes había encontrado reflexivamente una verdad de la que no podía continuar dudando, Apel encuentra un punto que ningún crítico podría cuestionar. No se trata ya de una certeza o evidencia subjetiva o de conciencia (Apel insiste en rechazar el solipsismo metodológico de la modernidad), sino de un marco discursivo dialógico y en tal medida intersubjetivo. Si bien Apel habla de «evidencias paradigmáticas» de la argumentación, quizás resulte más adecuado equiparar este establecimiento de un punto irrefutable con una «deducción

trascendental», ya que se intenta justificar el uso de ciertos conceptos *a priori*, es decir, independientemente de la experiencia.

La segunda razón por la cual la irrebasabilidad es clave para Apel es porque abre un campo de exploración cuyo contenido es no sólo teórico sino también normativo. Una vez justificado y establecido que este «terreno» es irrebasable, es posible examinarlo con más atención para mostrar sus componentes. Si se acepta, entonces, que la argumentación es un punto irrebasable en un sentido tético, se alcanza con ello una «premisa inicial» o punto de partida para una ulterior investigación. Como se mencionó más arriba, el *factum* irrebasable de la argumentación es el hilo conductor del planteo trascendental apeliano. Es de suponer que este *factum* consista en una trama compleja de presupuestos y de reglas, las cuales resultan tan irrebasables como el sistema mismo (A 165).

De hecho, Apel utiliza la expresión «reflexivamente irrebasables», con lo cual se llega a un concepto clave ligado al de irrebasabilidad, el de «reflexión estricta». El carácter «estricto» refiere a la auto-referencia de quien argumenta sobre los propios presupuestos de su argumentar actual. Kuhlmann explica la diferencia entre una reflexión «teórica» y una «estricta» como sigue. En el primer caso, los presupuestos de la argumentación no constituyen una parte del problema a resolver ni de la propia solución. El objeto de la reflexión puede indagarse sin tenerlos en cuenta, como sucede en una investigación empírica. En el segundo caso, en cambio, estos presupuestos son una parte que no se puede eliminar en el tratamiento del problema (Kuhlmann, 1985: 23, 85ss; cf. Niquet, 1999: 21). Naturalmente, en ambos casos quien lleva a cabo la reflexión debe presuponer ciertas cosas en tanto está inserto en el juego argumentativo, pero sólo en el segundo caso estos presupuestos son parte de su indagación y en tal medida deben incluirse en la tematización.

Resulta esencial resaltar el elemento de actualidad aquí presente. En efecto, quien lleva a cabo una reflexión estricta no reflexiona sobre los presupuestos de un juego de lenguaje que le es ajeno (o que podría serlo), sino que vuelve la mirada hacia sí mismo y su propio actuar. Apel equipara justamente la reflexión estricta con la propia auto-referencia (A 167). En diversas discusiones con perspectivas falibilistas, relativistas o escépticas, Apel exige que sus oponentes lleven a cabo una reflexión estricta. Para decirlo de manera simplificada, se trata de una exigencia de coherencia. Sólo que la coherencia no sólo debe darse entre las proposiciones afirmadas (nivel semántico), sino también entre estas y los presupuestos pragmáticos. La advertencia de Apel es que muchas veces, a pesar de las apariencias, ésta no se cumple. Su procedimiento (que expresa justamente que un fundamento último no puede negarse

sin una autocontradicción performativa *actual*) no tiene otro fin que exigir una tal reflexión (A 166).

La reflexión estricta es, entonces, el método de indagación, o al menos la manera de indagar los presupuestos de la argumentación (cf. capítulo IV, parte II). Su puesta en operación tiene como finalidad mostrar el contenido que posee el punto irrebutable de la argumentación, concretamente, sus reglas o condiciones pragmáticas. Como una segunda etapa, luego de haber establecido que de la argumentación no podemos salirnos (en el sentido indicado), permitiría mostrar qué hay allí de donde no podemos salirnos. Con palabras de Apel, se trataría de un «descubrimiento reflexivo y progresivo de horizontes trascendentales» (A 65). Este horizonte se amplía sacando a la luz las condiciones de posibilidad de la propia argumentación. Apel sienta con esto las bases de un *proyecto* trascendental que puede proporcionar una fundamentación última del conocimiento teórico y práctico. Ahora bien, el problema es cómo, o más precisamente, cuándo podemos estar seguros de haber dado un paso en firme en el sentido de ampliar concretamente el horizonte trascendental.¹⁰⁰

6. Irrebasabilidad como objetividad

Puede parecer que la reflexión trascendental apeliana no tiene por qué enfrentarse con el problema de saltar la brecha entre lo subjetivo y lo objetivo, pues no intenta demostrar el conocimiento de algo sino el *reconocimiento* de presupuestos irrebasables; concretamente, sostiene que quien argumenta ha reconocido ya ciertas cosas, ante todo la propia irrebasabilidad de la argumentación. Así, podría decirse que en este marco el principio ético-discursivo está ya *reconocido* como válido, pero no que *es* válido, de modo que no se violarían las restricciones de Stroud a los argumentos trascendentales. En este sentido, Habermas asocia lo «irrebasable» fáctico con algo meramente «irrebasable» para nosotros, y que en tal medida no puede conservar los rasgos de universalidad y necesidad que el conocimiento objetivo poseía para la tradición kantiana (Habermas, 2004: 29).

¹⁰⁰ En el capítulo V y el VII indagaré el modo en el que, partiendo de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad, la irrebasabilidad de la argumentación permite avanzar en el descubrimiento de contenidos. En cambio, en el próximo capítulo se expondrán algunas tesis escépticas al respecto.

Sin embargo, en lugar de concluir con que el reconocimiento de ámbitos irrebasables es una renuncia a la posibilidad del conocimiento trascendental, Apel cree que la defensa y tematización de una situación irrebasable (la argumentación), equivale a una «crítica del sentido» según la cual no hay manera de distinguir, en determinados casos, entre creencias necesarias y creencias verdaderas. Más precisamente, hablar de meras «creencias» pierde aquí sentido, pues se trata más bien de sacar a la luz lo que está presupuesto en toda creencia. Dado que debe aceptarse la irrebasabilidad tética de la argumentación, no hay razones válidas para argumentar contra la validez los presupuestos de la misma, que tendrían de este modo un carácter plenamente «objetivo».

Para explorar los presupuestos de la situación argumentativa irrebasable, Apel retoma e integra una serie de teorías filosóficas contemporáneas. Según él, el llamado «giro pragmático» de la filosofía del lenguaje analítica –que ya habría dado un giro lingüístico aunque de carácter semántico– ha puesto al descubierto que el lenguaje posee una doble estructura (A 200-201). Se trata de un cambio de paradigma iniciado por la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, quienes han sido más tarde integrados en una teoría comprensiva por Habermas. Apel toma de ellos la noción de que el nivel proposicional está indisolublemente ligado con una dimensión performativa. Según esto, la representación del mundo está ligada a un saber reflexivo sobre los actos de habla, y los enunciados que expresan proposiciones pueden explicitarse mostrando los actos ilocucionarios allí implícitos (por ejemplo «Yo afirmo que ...») (A 191-192, 200-201).

Al señalar esta ligazón necesaria entre lo proposicional y lo performativo, la pragmática trascendental le da un lugar central al concepto de «intersubjetividad», según el cual todo acto de habla se desenvuelve necesariamente entre sujetos («Yo como hablante afirmo *p* frente a un oyente»). En un claro rechazo de la filosofía de la conciencia, Apel señala que la propia constitución de sentido está siempre mediada por signos lingüísticos cuyas significaciones son *a priori* intersubjetivas. Y, según la teoría consensual de la verdad que defiende, el problema de la objetividad es a la vez el problema de la intersubjetividad, dado que la experiencia misma se constituye a través de un lenguaje esencialmente público (A 133-134). Apel sostiene que la perspectiva de Kant, quien piensa el conocimiento en relación con un sujeto autárquico, precisa un complemento intersubjetivo que haga justicia al hecho de que toda interpretación del mundo está mediada por el lenguaje, incluso en el caso de las ciencias naturales (que tampoco pueden prescindir del lenguaje natural) (A 102-103).

La teoría consensual de la verdad que Apel propone puede ser vista como una tematización del problema de la objetividad en el marco de la pragmática trascendental.¹⁰¹ Se trata de una prolongación de la teoría peirceana, la cual –según él– proporciona una perspectiva que debe ser aceptada por toda posible explicación del sentido de la verdad (A 107). El propósito apeliano es integrar aspectos centrales de diversas teorías, particularmente las correspondentistas, y no tanto proponer una perspectiva unilateral que las reemplace. Así, la idea regulativa de una conformación intersubjetiva del consenso en el seno de una comunidad ilimitada de interpretación (no ya de investigación, como en Peirce) no es tanto un criterio de verdad –ya que a una idea regulativa no puede corresponderle nada empírico– como un meta-criterio para evaluar otros criterios de verdad, reconociendo su relevancia parcial (A 111-113). Apel cree que todos los criterios de verdad disponibles fundamentan la validez intersubjetiva del consenso, aunque ninguno de ellos sea suficiente por separado (A 114).¹⁰²

A pesar de que el problema de la objetividad del conocimiento equivale al de la verdad del mismo, no es el lugar, creo, de discutir la compleja teoría de la verdad que Apel desarrolla. Para hacerlo, sería necesario enfrentarla por un lado con otras teorías clásicas, y, por el otro, evaluarla en sus propios términos y alcances, tareas ambas que exceden este trabajo. Aquí se trata de saber cómo pueden en principio tener validez objetiva (o, más bien, intersubjetiva) ciertos presupuestos de la argumentación, es decir, cómo puede valer para el objeto de la argumen-

¹⁰¹ Apel expone esta teoría ya en su introducción a la traducción alemana de las obras de Peirce (cf. P). Luego la enfrenta con otras posturas en «Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung» (A 81-194), texto clave para la teoría de la verdad de la pragmática trascendental en donde Apel discute principalmente las teorías correspondentistas –fenomenológica y tarskiana–, la constructivista y la habermasiana, oponiéndoles objeciones que son resueltas por la teoría consensual en la versión pragmático-trascendental inspirada en Peirce. En este mismo marco, integra su teoría con un falibilismo restringido y, al mismo tiempo, presenta la fundamentación última del conocimiento que caracteriza a la pragmática trascendental.

¹⁰² Se advierte la clara intención de tratar el problema de la verdad evitando las reducciones unilaterales. En tal sentido, debe evitarse el malentendido, sugerido por la denominación misma propuesta por Apel, de pensar que su teoría consensual excluye otras perspectivas. Por esta razón, quizás sería mejor llamarla una teoría comprensiva o integradora de la verdad. La noción de «consenso», por su parte, no debe entenderse en un sentido «monológico» o «solipsista» como la accidental coincidencia de un conjunto de conciencias (o sujetos). La «intersubjetividad» a la que alude Apel es más bien un espacio en el que las conciencias (o sujetos) están al mismo tiempo fuera de sí. En este sentido, si la intersubjetividad se concibe de una manera radical e ilimitada, entonces la verdad y el consenso no pueden pensarse como «exteriores» una cosa de la otra.



tación lo que vale para la argumentación misma. Es importante destacar que, en el caso de la ética, esta validez tiene la forma de la «corrección» y no la de la verdad.

En el contexto de la problemática elaborada en este capítulo, se trata de ver cómo Apel asimila creencia y validez objetiva con respecto a los presupuestos trascendentales de la argumentación, para lo cual propongo la siguiente reconstrucción de la pragmática trascendental en tres «momentos»:

1. Apel muestra que la situación argumentativa es irrebasable en un sentido tético si se pretende ofrecer una perspectiva sobre algo en general (cf. más arriba).
2. La pragmática trascendental se desarrolla, a su vez, como una exploración del «terreno» irrebasable conquistado. Además de apelar al método de una «reflexión estricta» sobre los propios presupuestos, la filosofía apeliana se construye mediante una variedad de conceptos provenientes de otras teorías, entre las que se cuentan la semiótica peirceana, la teoría de los actos de habla (Austin y Searle) y la teoría de los juegos de lenguaje (Wittgenstein). Estas teorías permiten ver que el juego de lenguaje mediado por signos es un ámbito intersubjetivo irrebasable y extraer a partir de allí una serie de consecuencias filosóficas.¹⁰³
3. Como resultado teórico de lo anterior, se puede concluir que la intersubjetividad irrebasable equivale a la validez objetiva (y a la corrección moral).¹⁰⁴ En efecto, esta última no puede apoyarse en una intersubjetividad

¹⁰³ A raíz de esta utilización, por parte de Apel, de teorías filosóficas contemporáneas, Habermas afirma que la pragmática trascendental se apoya en una serie de supuestos teóricos, lo cual volvería problemática la formulación de un argumento definitivo de fundamentación (2003 c: 40-41). Creo que esta objeción no tiene en cuenta, primero, que la utilización de conceptos provenientes de otros autores es el modo propio en el que la filosofía (incluyendo Habermas) se desarrolla; y segundo, que la discusión sobre la validez de un determinado argumento filosófico no depende de la cantidad de supuestos teóricos que utilice.

¹⁰⁴ La idea de que la objetividad sólo puede lograrse a través de un intercambio intersubjetivo según el modelo pronominal «yo – tú» se encuentra en la tradición alemana al menos desde v. Humboldt. Para este autor, la objetividad del propio juicio sólo se alcanza cuando quien se representa algo lo puede ver fuera de sí en otro (W. v. Humboldt, *Werke*, 138s; glosado en Habermas, 2004: 74). Habermas continúa esta línea de pensamiento afirmando: «En la réplica de la segunda persona al enunciado del hablante se encuentra no sólo la fuerza social integradora de la respuesta que está de acuerdo, sino también la fuerza de la contradicción, que comprueba críticamente. Aprendemos del mundo en tanto aprendemos unos de otros» (2004, 74-75, la traducción es mía).

entendida como una comunidad situada y particular, dado que esta última puede tener creencias falsas o moralmente incorrectas. Las objeciones contra el consenso fáctico como base de la validez objetiva son en principio las mismas que las que se pueden formular en contra de la subjetividad. Pero en los casos en los que la intersubjetividad es irrefragable, ya no hay punto de apoyo desde el cual cuestionar la validez objetiva de los presupuestos allí implicados. Así, la validez objetiva –dicho más adecuadamente: la corrección– de la norma discursiva equivale a su validez *intersubjetiva*. El lugar del sujeto moderno es transferido del «yo» a un «nosotros» irrefragable y constitutivo del sentido. Es importante adelantar que esta noción de consenso es entendida por Apel, siguiendo aquí a Peirce, como una idea regulativa no realizable empíricamente (capítulo VI, puntos I.2 y I.3).

Estos elementos conceptuales permiten que la pragmática trascendental complete el giro dado en la discusión sobre los argumentos trascendentales, volviendo de una versión débil de éstos (donde la crítica de Stroud había desembocado) a una fuerte. Como vimos, el «camino de la apariencia» había llevado a Stroud y al propio Strawson a poner el énfasis en que estos argumentos pueden probar que ciertas proposiciones resultan indispensables *en tanto creencias*. Dado que el punto de partida pragmático-trascendental es más fuerte –en el sentido de la «irrefragabilidad tética»– que el *factum* inicial de la variante débil defendida por Stroud, es de esperar que también lo sean las implicancias que de allí se puede extraer. En efecto, el punto de partida para los autores anglosajones tenía la forma de un condicional: si pensamos el mundo de cierta manera, entonces tenemos que creer ciertas cosas (como condición del hecho inicial). Así, siguiendo a Strawson, si pensamos el mundo como conteniendo particulares objetivos, entonces debemos ser capaces de identificarlos y reidentificarlos. Aunque sea difícil de concebir, es posible evitar someterse a este condicional y aun así expresar creencias mediante el lenguaje.

La aceptación del juego de lenguaje argumentativo como condición irrefragable para expresar creencias en general posee, por contraste, un carácter «incondicional». Como vimos, si no deseamos expresar ningún punto de vista, tampoco rechazamos con ello la validez de la argumentación como manera de expresar en general un punto de vista. Teniendo en cuenta que la argumentación consiste en una serie de reglas y presupuestos, debe pensarse que estas reglas y presupuestos (ya no se trata de meras creencias subjetivas) son indispensables en tanto condiciones de la situación argumentativa irrefragable. Como consecuencia, no hay un espacio «lógico» desde donde cuestionar su

validez. Mientras que las creencias stroudianas nada nos decían acerca de cómo era el mundo, en este caso no queda más remedio que reconocer su validez, pues nadie las podría cuestionar con sentido. La pregunta o la duda escéptica acerca de su validez debe presuponer esta misma validez en tanto estos actos de habla se desarrollan en el propio juego de la argumentación. Por otro lado, en el caso de Stroud estaba claro que las conexiones establecidas por un argumento trascendental débil no se salían de un marco subjetivo e incluso psicológico. El marco irrebasable, en el caso de la pragmática trascendental, es intersubjetivo y, al constituir una condición para la formulación de creencias en general, no se restringe al ámbito psicológico.

Más que el de «indispensabilidad», es el concepto stroudiano de «invulnerabilidad a la crítica» que poseerían ciertas creencias (pues para criticarlas tenemos que adjudicarlas, entenderlas y considerarlas ciertas) el que admite una explicación y radicalización pragmático-trascendental. En efecto, si algunas creencias son invulnerables a toda crítica, que debe realizarse en un medio argumentativo y por ende intersubjetivo, ¿no habilita ello a hablar de validez objetiva? La *quaestio juris* se responde entonces con una referencia inmediata a las condiciones normativas (puesto que se trata de reglas y presupuestos) de la validez intersubjetiva. En términos de Apel, se evita así caer en un kantismo (genético epistemológico) sin filosofía trascendental (presente por ejemplo en Piaget, Chomsky, Lorenz y Popper) (A 209-210n). Es decir, en lugar de la mera descripción de un hecho, se trata de la explicitación de condiciones esencialmente normativas cuya validez objetiva viene asegurada por su validez intersubjetiva irrebasable.

III. Conclusiones y tránsito al problema de la unicidad

Para resumir las conclusiones alcanzadas hasta ahora, puede decirse que la discusión de la pragmática trascendental en relación con el problema de la objetividad –tal como ha sido aquí reconstruido a partir de la polémica sobre los argumentos trascendentales– condujo a dos tesis principales que siguen el camino marcado por Apel. La primera es la que sostiene la irrebasabilidad «tética» de la argumentación, y la segunda es la de la imposibilidad de distinguir entre objetividad e intersubjetividad irrebasable.

Sin embargo, esto no implica haber resuelto el problema de cómo explorar el contenido concreto del *factum* irrebasable descubierto por la pragmática

trascendental. En efecto, Apel introduce aquí el procedimiento de la fundamentación última, cuyo propósito es demostrar presupuestos irrebasables particulares mediante la prueba de si una determinada proposición puede rechazarse o cuestionarse sin cometer autocontradicción performativa y fundamentarse deductivamente sin cometer un círculo lógico. En este punto, los apoyos teóricos a los que se recurre pueden ser muy útiles, pero deben estar avalados por una reflexión estricta que muestre *cuándo* se comete verdaderamente una falta de coherencia de este tipo (o un círculo lógico). Y aquí surgen naturalmente las preguntas: ¿cómo se debe conducir una tal reflexión?, ¿cuándo estamos seguros de que lo que esta reflexión nos muestra es un verdadero presupuesto último (cuya negación incurre en autocontradicción performativa) y no una proposición de hecho «rebasable»?; en resumidas cuentas: ¿cómo sé que cometo autocontradicción performativa?

Apel cree que la coherencia proposicional-performativa –o consistencia pragmática– que él exige no conduce a descubrir una mera estructura tautológica sin contenido, y que la reflexión sobre la posible contradicción entre las dimensiones proposicional y performativa puede sacar a la luz presupuestos innegables, tanto teóricos como prácticos (A 257). Sin embargo, algunos autores siguen sospechando que en este punto las fórmulas apelianas de una fundamentación última no resultan capaces de guiar por sí solas al descubrimiento de un contenido concreto. Así, para Niquet la fundamentación última sólo señala *globalmente* que aquellos presupuestos de la argumentación que cumplen con la fórmula de la fundamentación última resultan irrebasables, *sean cuales fueren*. Pero no nos puede brindar más precisiones acerca del contenido real de lo irrebasable (1999: 24ss).¹⁰⁵

Dejando a un lado la fórmula apeliana de fundamentación última, puede pensarse que la reflexión estricta saca a la luz presupuestos concretos mediante un examen analítico o aclaratorio, que indaga el terreno irrebasable ya descubierto. Si queda claro que la fundamentación no es un razonamiento formal (como vimos en el capítulo anterior, hay fuertes razones para hacerlo), ésta

¹⁰⁵ Creo que este contenido concreto puede alcanzarse mediante una crítica del sentido dialógica y auto-reflexiva, como intento mostrar el capítulo VII (describo este método en la parte I). Mi propósito es llegar paulatinamente a esta conclusión luego de exponer una serie de críticas a Apel (cf. capítulo IV, parte II) y de interpretar su pragmática como una «hermenéutica trascendental» (cf. capítulos V y VI).

puede verse como una exploración «analítica» de los presupuestos de la argumentación, indiferente a la forma que luego se le asigne *ad hoc*.

Esta interpretación no se aleja de lo planteado en ocasiones por Apel. Frente a la disyuntiva que se suele sugerir entre un conocimiento empírico pero que no puede proveer bases firmes, y uno trivial o tautológico, este autor sostiene que la pragmática trascendental del lenguaje trata de ofrecer una explicación del sentido de los presupuestos conceptuales del concepto mismo de discurso argumentativo «bien entendido». No se trata de desglosar un concepto definido convencional o arbitrariamente, sino de una reflexión trascendental sobre las condiciones normativas implícitamente reconocidas en el acto de argumentar. Esa reflexión debe hacer explícito entonces el concepto adecuado de discurso argumentativo (A 212).

Con una reminiscencia kantiana (me refiero aquí al proyecto de una «analítica trascendental»), Apel propone aclarar conceptos mediante una reflexión de carácter trascendental, es decir, sobre las condiciones de posibilidad de un *factum* que resulta irrefragable. Como exponente de esta vía analítica presentamos más arriba a Ch. Taylor, para quien los argumentos trascendentales operan de manera regresiva, llevando de una premisa indubitable a conclusiones más fuertes en el sentido de que tienen un mayor contenido, y poniendo en evidencia que la conexión entre premisas y conclusión es constitutiva, análogamente a lo que sucede entre las reglas de un juego y el juego mismo. Sin embargo, Taylor deja a un lado las pretensiones ontológicas, cediendo así a las críticas más fuertes de Stroud. Frente a los argumentos trascendentales débiles de Stroud explicados *à la* Taylor, la ventaja de la propuesta apeliana es que, si bien pretende ser «posmetafísica», no renuncia a las pretensiones de validez objetiva, ya que no trata de descubrir conexiones entre creencias subjetivas, sino que pretende sacar a la luz conceptos intersubjetivamente irrefragables.

Teniendo en cuenta esta importante «corrección», es posible entender la fundamentación apeliana según la explicación de Taylor, según la cual los argumentos trascendentales consisten en una cadena de requerimientos de indispensabilidad *a priori*, ya que van mostrando condiciones de posibilidad del *factum* inicial, el cual requiere que sus condiciones se den. A diferencia de Taylor, este *factum* no es ahora la experiencia sino la argumentación, cuyo carácter irrefragable en un sentido tético se defendió más arriba. Un importante punto en común entre Taylor y Apel es que ambos utilizan la noción de «juego» (también usada por Wittgenstein y Gadamer) para señalar que las condiciones descubiertas mediante reflexión trascendental resultan constitutivas de la premisa inicial.

La ventaja de Apel en este punto es que su *factum* inicial, la argumentación, resulta en principio más asimilable a un juego que la experiencia, el punto de partida de Taylor. De este modo, queda también más claro que quien argumenta debe contar con un conocimiento firme de que está participando en el juego de argumentar y debe conocer sus reglas. No tiene sentido, piensa Apel, interrogar a quien plantea una pregunta o enuncia una afirmación acerca de si está seguro de haber empleado la teoría correcta de los actos de habla para interpretar sus propias emisiones (A 147).¹⁰⁶

En estrecha relación con esto, la versión de Taylor de los argumentos trascendentales ayuda a mostrar una carencia que también está presente en Apel. Se trata del problema de cómo justificar el paso de un concepto claro – irrefutable o bien aceptable para un escéptico radical– a un concepto supuestamente implícito en aquel, y que por lo tanto no reviste el mismo grado de claridad o autoevidencia. Si bien se trata de aclarar el concepto inicial, siempre es posible preguntarse si lo que arroja el resultado del análisis no consiste en un concepto diferente, si no se ha dado un salto injustificado. Como vimos, Taylor insiste en que cada paso de la aclaración muestra condiciones de posibilidad que también deben resultar evidentes de por sí. Se trata de condiciones limitantes cada vez más ricas o complejas, que ya se vislumbraban empero al inicio del proceso, y que son sacadas a la luz mediante un lenguaje cada vez más técnico. En este punto se ve obligado a admitir que siempre es posible preguntarse si se ha descrito esas condiciones de una manera adecuada, en un área donde el lenguaje cotidiano no llega. En todo caso, a diferencia de Apel, que propone un procedimiento infalible, Taylor reconoce la dificultad de poder articular fielmente las condiciones trascendentales pertinentes.

Así como Stroud reconocía que su versión modesta de los argumentos trascendentales era, a lo sumo, un poco más fácil de aplicar en concreto que la versión clásica, Taylor señala la dificultad de asegurar que se ha logrado producir un argumento trascendental auténtico o al menos interesante. Nuevamente, una defensa global de estos argumentos no implica que sean aplicables o utilizables para producir conocimientos con un contenido concreto. Pero la vía analítica no debe ser descartada prematuramente, y de hecho la retomaremos

¹⁰⁶ W. Kuhlmann retoma y desarrolla esta tesis apeliana para plantear una teoría acerca del conocimiento infalible y a priori implícito en cada acto de habla (Kuhlmann, 1985: 130). Veremos algunas críticas a esta propuesta en el capítulo siguiente.

cuando, en el capítulo V, interpretemos a la pragmática trascendental como una *hermenéutica* trascendental. Antes de esto, resulta necesario detenerse en otra de las líneas del debate sobre los argumentos trascendentales, cuya discusión nos pondrá a las puertas de la hermenéutica de proveniencia heideggeriana.

Las tesis principales de este capítulo equivalen a una defensa de la posibilidad «global» de que haya presupuestos cuya validez objetiva tenga un carácter *a priori*. En efecto, si el *factum* de la argumentación es irrebasable, entonces sus condiciones o presupuestos también lo son (veremos más sobre la relación entre este *factum* y sus presupuestos en los capítulos siguientes). Sin embargo, si asimilamos los resultados del capítulo anterior, hay que descartar la posibilidad de formular un argumento trascendental que logre demostrar cuáles son esos presupuestos por una vía meramente *formal*. Precisamente, vimos que los intentos de esta última clase no logran sacar a la luz condiciones trascendentales sin circularidad, lo cual resulta reprochable desde un punto de vista deductivo. El problema de dar un contenido concreto a los presupuestos trascendentales se avizoraba ya entonces, y cobra ahora mayor relevancia con la defensa de un ámbito irrebasable.

Ni la defensa, por parte de Stroud, de una versión débil de argumento trascendental, ni las indicaciones apelianas de un ámbito argumentativo irrebasable, el cual podría ser explorado analíticamente, dan una pista de cómo demostrar que una proposición particular tiene un carácter trascendental. De este modo, quedan en pie las preguntas: ¿qué presupuestos resultan irrebasables y en tal medida trascendentales? ¿desemboca la fundamentación apeliana en una fórmula vacía a la que no podemos darle un contenido concreto? Si se pudiera demostrar que ciertas condiciones son las únicas concebibles, entonces se podría dar un contenido a los presupuestos de la argumentación. Es decir, si pudiéramos contar con una «prueba de unicidad», entonces los presupuestos trascendentales se tornarían accesibles. El próximo capítulo seguirá con atención las críticas que se le han hecho a esta clase de intentos en el marco del debate que ha disparado el tratamiento de la filosofía apeliana. Luego de aplicar, una vez más, esas críticas a la pragmática trascendental, estaremos acaso en condiciones de apreciar las ventajas de entender a la fundamentación apeliana como un intento *hermenéutico* trascendental.

CAPÍTULO IV

UNICIDAD Y MÉTODO

I. El problema de la unicidad en el debate contemporáneo

Las conclusiones acerca del problema de la objetividad muestran que, si bien es posible defender globalmente la capacidad de la reflexión trascendental de demostrar la validez objetiva de los presupuestos de la argumentación, el modo en que se pueda lograr esto de manera concreta resulta sumamente problemático. Así, las dificultades para demostrar cuáles proposiciones cumplen con los requisitos necesarios para ser auténticas condiciones de posibilidad no sólo afectan al procedimiento apeliano formalizado sino también a la vía del análisis conceptual.

En este capítulo, nos detendremos en otra de las líneas de crítica a los argumentos trascendentales. Las críticas se dirigen, en este caso, contra la pretensión trascendental de contar con un método o procedimiento que ofrezca, como resultado de su aplicación, un conjunto de condiciones trascendentales únicas, lo cual permitiría dar un contenido particular al ámbito trascendental. El escepticismo consecuente cuestiona, como veremos, toda reflexión trascendental, y es por ello que la filosofía apeliana debe poder hacerle frente. El desarrollo del capítulo comienza, como los anteriores, con la polémica analítica, para pasar luego, en la segunda parte, a la aplicación de las críticas a la pragmática



trascendental. Las conclusiones nos llevarán en el próximo capítulo a enfatizar la interpretación hermenéutica de esta filosofía.

1. Körner y los métodos para demostrar la unicidad de un esquema categorial

El debate sobre la unicidad de los esquemas conceptuales se inicia propiamente no con una prueba demostrativa de tal unicidad, sino con las críticas a la posibilidad misma de lograrla. Es el debate mismo el que, en primer término, insiste en que una reflexión trascendental necesita una prueba de esta clase, y, en segundo término, va construyendo los requisitos ideales que ésta debería tener. El iniciador de esta línea de discusión es S. Körner, cuyas críticas aparecen inicialmente a mediados de los sesenta del siglo xx, antes incluso que las de Stroud, y también motivadas por el renacimiento de las ideas kantianas en el contexto de la filosofía contemporánea.

Körner considera que esta nueva tendencia intenta remozar el intento kantiano, según él fallido, de llevar a cabo una «deducción trascendental», y se aboca a mostrar que se trata de un intento en sí mismo imposible (cf. S. Körner, 1966 y 1999). Para este autor, Kant no había considerado necesario realizar una prueba de la unicidad del esquema que ya había establecido mediante una exposición metafísica –la cual muestra conceptos *a priori*– y se había aplicado directamente a realizar una deducción trascendental, es decir, a mostrar que los conceptos ya establecidos (las categorías que, según se asumía, constituían un conjunto cuya unicidad estaba fuera de discusión) eran aplicables a objetos. La razón de esta ausencia de una prueba de la unicidad para el esquema propuesto –remarca Körner– era la creencia, por parte de Kant, en que las matemáticas y a la física de su tiempo (y en el terreno práctico su propio código moral) estaban más allá de toda duda (1999: 40-41).

Según él, si se pretende todavía defender un proyecto de filosofía trascendental es preciso, entonces, tomar nota del error kantiano. Una deducción trascendental no puede ya partir de la validez apodíctica de la física de Newton, pero tampoco –dada la conciencia adquirida acerca del «progreso» o al menos del continuo cambio de paradigmas o de conceptos científicos– de ninguna teoría científica particular vigente. Cualquier nuevo intento de realizar una deducción trascendental, cuya finalidad definida desde Kant es justificar la legitimidad del uso *a priori* de ciertos conceptos, precisa –ahora lo podemos percibir claramente– una prueba de la unicidad del esquema conceptual que

esos conceptos conforman. Como observa J. E. Malpas, quien realiza un exhaustivo comentario de la crítica de Körner, la cuestión de la unicidad ha quedado enlazada con la de la legitimidad (1990: 232).

Para Körner, entonces, la deducción trascendental *es* –o debería ser, teniendo en cuenta lo anterior– una demostración de unicidad. Dada esta distancia respecto del intento kantiano, este autor no retoma la terminología propia de Kant, aunque tampoco parte de un modelo contemporáneo de argumentación trascendental (cosa que, como vimos en el capítulo anterior (punto I.2), hace Stroud con Strawson y otros autores). En lugar de ello, estipula una terminología propia para realizar una reconstrucción lógica de una deducción trascendental en general, y enumera entonces los callejones sin salida a los que necesariamente conduce.

Su punto de partida es la idea de que la experiencia se divide en regiones claramente distinguibles –como por ejemplo la experiencia externa, la estética o la ética–, y que el pensamiento conceptual establece en esas regiones una diferenciación entre objetos y atributos (de diverso tipo). Esto conduce a la noción de «método de diferenciación», el cual genera estos objetos y atributos (en conjunción con una lógica y determinadas reglas de transformación) (1966: 551).

Ahora bien, puede haber una gran variedad de métodos de diferenciación, los cuales pueden generar atributos de diversa clase en su región empírica. Los que interesan son los atributos «constitutivos» y los «individuantes» (*individuating*), ya que son los que permiten definir lo que es un «esquema categorial». Ambas clases de atributo son poseídas por todos los objetos de la región; los constitutivos por el solo hecho de ser objetos de esa región (de hecho, definen qué es ser un objeto en ella), y los individuantes por ser objetos aislados o separados (*distinct*) dentro de la misma (permiten entonces distinguir un objeto de otro) (551-552). Si un método de diferenciación da origen al menos a un atributo de cada una de estas clases, se dice que ese conjunto de atributos conforma un «esquema categorial». De hecho, estos atributos son el esquema. Asimismo, Körner afirma que el método de diferenciación «pertenece» al esquema en cuestión, aunque, como apunta Malpas, también se podría decir que el esquema es la encarnación (*embodiment*) de un método de diferenciación (el cual genera los atributos en cuestión) (Malpas, 1990: 233n).

Por ejemplo, Kant propone un método de diferenciación que genera conceptos constitutivos como el de sustancia, e individuantes como el de ubicación en un tiempo y en un espacio euclidianos. Se puede decir, entonces, que el método pertenece al esquema que comprende esos atributos. Körner señala, además, que varios métodos de diferenciación pueden pertenecer al mismo

esquema: puede haber, por ejemplo, diversos métodos que clasifiquen los objetos de manera diferente sin afectar a los atributos constitutivos e individuantes del esquema. Y, como es natural, puede haber métodos que no pertenezcan a ningún esquema, ya que no generan los atributos requeridos (constitutivos e individuantes) (1966: 552).

A partir de la distinción entre método de diferenciación y esquema categorial, Körner define la «deducción trascendental» de un esquema categorial como el conjunto de las razones por las que *todo* método de diferenciación pertenece a ese esquema. Con otras palabras, se trata de demostrar que, en una cierta región de la experiencia, todas las maneras posibles de diferenciar atributos constitutivos e individuantes se pueden reducir a las que usa un esquema categorial determinado. Visto más de cerca, una deducción trascendental comprende para Körner dos pasos, el primero de los cuales es el *establecimiento* del esquema, tarea que es perfectamente posible y que, según este autor, ha sido llevada a cabo por Sócrates y Kant, entre otros filósofos; consiste en mostrar que el o los métodos de diferenciación investigados pertenecen a un esquema determinado. El segundo paso es demostrar la unicidad del esquema, para lo cual hay que mostrar que *todo* método actual o posible pertenece a él (esto equivale a afirmar que el esquema es usado *necesariamente* para diferenciar una región de la experiencia).¹⁰⁷

Como Körner sostiene que mostrar que todo método actual o posible pertenece a un esquema es impracticable, piensa que las deducciones trascendentales resultan imposibles (1966: 552-553; 1999: 35). Para mostrarlo, explora tres maneras que agotan las formas mediante las cuales se podría demostrar la unicidad (1999: 37ss). En primer lugar, se podría pensar en comparar el esquema categorial con la experiencia indiferenciada. La dificultad es que cualquier enunciado utilizado para hacer la comparación deberá emplear alguna diferenciación de la experiencia, y que esta diferenciación será previa a la comparación, de modo que la experiencia no resultará accesible en sí misma. A lo que se suma que este método no puede probar que el esquema investigado sea el único que *refleja* la experiencia. En segundo lugar, se podría realizar una comparación entre esquemas competidores ya establecidos. El inconveniente, aquí,

¹⁰⁷ I. Cabrera señala correctamente que la unicidad implica necesidad. En efecto, si no hay ninguna otra condición que haga posible la experiencia excepto C, y ésta es posible, entonces C es necesaria (1999: 16-17).

es que la tarea de comparar concede de entrada que el esquema investigado no es el único. Finalmente, se podría examinar el esquema desde dentro utilizando exclusivamente enunciados pertenecientes a él. El problema es que de este modo a lo sumo se puede mostrar cómo funciona un esquema, pero no que sea el único posible.

En conclusión, para Körner ninguno de estos métodos o procedimientos sirve para demostrar la unicidad de un esquema categorial, dado que ninguno de ellos es capaz de excluir toda alternativa posible al esquema investigado. Esta enumeración de tres procedimientos para demostrar la unicidad, que todavía no se ha examinado en detalle, ha sido objeto de discusión por parte de otros autores que presentaremos a continuación.

2. La discusión de los tres procedimientos: Schaper y Malpas

E. Schaper hizo avanzar el debate con una defensa de la manera trascendental de argumentar, cuestionando la imposibilidad, alegada por Körner, de llevar adelante una deducción trascendental (E. Schaper, 1972 y 1999). Para ello examina en detalle los tres procedimientos que, según vimos, agotan toda posible demostración de unicidad. El primer procedimiento –la comparación del esquema con la experiencia indiferenciada– es, según esta autora, efectivamente indefendible por las razones que alega Körner, según las cuales para probar la unicidad primero hay que establecer el esquema, con lo cual se muestra que éste tiene un método de diferenciación y que la experiencia a la que se accede no es o no está indiferenciada (1972: 105-106).¹⁰⁸

La imposibilidad del segundo procedimiento –la comparación entre esquemas– resulta para Schaper más cuestionable, especialmente si se presenta esta aporía como lo hace Körner. Éste, según vimos, pasa por alto la incertidumbre inicial que toda comparación entre términos conlleva al señalar que la propia comparación supone que el esquema investigado no es único, lo cual vuelve a este procedimiento contradictorio. Pero es obvio, afirma Schaper, que podría-

¹⁰⁸ Schaper critica las alusiones de Körner a la tarea de «comparar» un esquema con la experiencia indiferenciada y a «reflejarla», actividades que, dada la imposibilidad total de acceder al segundo de estos términos, evidentemente no tienen demasiado sentido (1972: 106).

mos concebir *presuntos* esquemas alternativos, los cuales necesitan ser examinados (aunque se disfracen de esquemas genuinos) (1999: 55; 1972: 107).

Sin embargo, si se interpreta bien a Körner, sostiene Malpas, se advierte que Schaper no toma seriamente en cuenta la distinción que este autor hace entre establecer un esquema y demostrar su unicidad como dos pasos sucesivos de la deducción trascendental. Esta distinción avala la crítica al segundo procedimiento en los términos iniciales, dado que para comparar esquemas antes hay que establecerlos como tales, pero en tal medida ya hemos demostrado que no son únicos. Lo interesante en este punto es que, si bien Körner rechaza la posibilidad de demostrar la unicidad de un esquema, parece abrir la posibilidad de demostrar su no unicidad (1990: 235).

Incluso si fuera posible sortear las dificultades esgrimidas por Körner, provenientes en gran medida de su concepción de los esquemas conceptuales, la comparación entre esquemas sigue resultando problemática. Para apreciarlo, veamos brevemente cómo podría practicarse una comparación factible en términos de Rorty, ya que, de hecho, el segundo procedimiento para probar la unicidad es similar al modo en el que este autor entiende los argumentos trascendentales. Aceptando las críticas de Stroud a la capacidad de estos para demostrar objetividad (ver capítulo III, punto I.2), Rorty señala que mantienen a pesar de todo su fuerza anti-escéptica si se los entiende como argumentos de «parasitismo» (1971: 5). Así, no se puede refutar a quien afirme que todas las razones para probar que algo existe o que algo es imposible resultan insuficientes: en efecto, es imposible ofrecer *todas* las razones concebibles. Pero en cuanto el escéptico no se quede en el señalamiento de esta imposibilidad e intente presentar una nueva manera de describir el mundo, podemos señalarle que su alternativa supone una vieja manera de pensar (1971: 5). En suma, no puede haber un argumento general que refute por anticipado todas las alternativas concebibles, pero se puede mostrar que ciertas alternativas *particulares* son parasitarias del esquema conceptual que usamos (11).

Pero Schaper se distancia de las estrategias que –como la de Rorty– aceptan la comparación entre esquemas *particulares*. Una comparación de esta clase, señala, aunque no sea un procedimiento autocontradictorio como cree Körner, no gana nada a favor de demostrar la unicidad de un esquema. En efecto, no se trata de descartar alternativas particulares sino *toda* alternativa concebible (1972: 107-108; 1999: 55). Y, como parece evidente, resulta impracticable examinar toda alternativa posible, por lo que el segundo procedimiento se muestra incapaz de demostrar la unicidad de un esquema. Con otros términos, el punto es explorar los límites concebibles de lo que vale como

esquema conceptual. Sólo que Schaper, en lugar de examinar la posibilidad de explorar estos límites a secas, se refiere a un plano de mayor abstracción desde el cual sea posible evaluar los esquemas alternativos, afirmando que *cualquier* esquema alternativo tiene que violar algún presupuesto necesario de la experiencia (1999: 55). El examen directo de estos presupuestos nos podría informar acerca de si los esquemas examinados son auténticos o espurios, en tanto incluyan o no esas condiciones.

Esto equivale, como sugiere Malpas, a disponer de un criterio de esquematicidad, y lleva naturalmente a la pregunta: ¿de dónde se puede extraer un criterio semejante? Dado que suponemos que el esquema investigado es único, es natural pensar que podemos extraerlo de allí. En ese caso, sin embargo, asumimos de entrada la unicidad que investigábamos. Si intentamos, en cambio, extraerlo de otro esquema, asumimos por el contrario la no unicidad del esquema investigado antes incluso de que comience la demostración (237).

Como reconoce Schaper, esto significa reeditar las limitaciones denunciadas por Körner respecto del segundo procedimiento. Si conocemos cuáles son las condiciones de posibilidad desde las cuales realizar la comparación, sabemos ya con ello si alguno de los esquemas investigados es único, de modo que el método de comparar pierde nuevamente sentido. Para Schaper, este procedimiento sólo conserva la coherencia si da por supuesto que el esquema investigado incluye las condiciones de posibilidad genuinas (1972: 107-108).

También aquí resulta adecuada la aclaración de Malpas con respecto a qué se entiende por esquema conceptual. Para realizar esta aclaración se remite ante todo a Kant, cuya problemática es la que el propio Körner admite investigar. Un esquema no es una teoría científica (a pesar de que este último lo crea, a juzgar por los ejemplos que presenta). Si bien Kant exploró las condiciones de posibilidad de la física de su tiempo, su concepción de esquema categorial es la de un conjunto de conceptos que la hacen posible. La confusión surge de que Kant creyó definitiva la ciencia de su tiempo, y por ende equiparó la investigación acerca de las condiciones de posibilidad de la experiencia con la de las condiciones de posibilidad de la ciencia natural de su siglo. Lo que está claro es que su deducción trascendental no resulta equivalente a una teoría científica determinada sino a las condiciones que la hacen posible (Malpas: 238-239). Se le puede dar la razón, entonces, a Schaper cuando acusa a Körner de no entender en qué consiste la naturaleza de una deducción trascendental, y en tal medida, de no enfocarse directamente en el problema de las condiciones necesarias y por ende únicas que hacen posible la experiencia (Schaper, 1971: 112).

Ahora bien, ocuparse de esta última cuestión equivale al tercer procedimiento aludido –el examen interno del esquema–, que de hecho Schaper defiende señalando básicamente que su rechazo es incoherente. Como vimos, si partimos de que el esquema en uso es un esquema auténtico, entonces no tiene sentido pensar en otras alternativas auténticas, y consecuentemente, tampoco tiene sentido la pregunta acerca de la unicidad del esquema en uso. Cualquier posibilidad debe pensarse en términos del esquema, por lo que su exploración interna es perfectamente lícita (1999: 56-57; 1972: 108-109). De un modo –por así decirlo– indirecto, este procedimiento permite comparar esquemas que aspiran a ser únicos poniendo en evidencia la incoherencia interna de un candidato inauténtico que no incluya las condiciones necesarias de la experiencia.¹⁰⁹ El criterio para rechazarlo es interno; se trata de que, para ser inteligible, un esquema necesita adoptar ciertos presupuestos que todos los esquemas deben compartir (1972: 111).

Para Schaper, al igual que en una traducción el original y la versión traducida deben compartir unos «principios generales de significación», los diferentes esquemas deben reproducir a su modo los rasgos comunes a todas las variantes. Si un esquema fuera incompatible con estos principios de significación, entonces no sería siquiera inteligible y, en consecuencia, no llegaría a constituirse en una alternativa. Schaper concluye con que, o bien las alternativas son variantes dentro de un patrón de rasgos necesarios a toda experiencia –investigados por las deducciones trascendentales– o no son en absoluto inteligibles (1999: 57-59; 1972: 109-110). El error general de Körner, entonces, es haberse preguntado acerca de cómo elegir entre diferentes esquemas categoriales en lugar de indagar si existen restricciones acerca de lo que puede considerarse una alternativa (1972: 111-112).

Schaper avanza, así, desde el problema de la comparación entre esquemas a uno más básico relativo a la inteligibilidad previa necesaria para realizar una tal comparación, es decir, a la relación de los esquemas con ese nivel más básico. Este avance, por así llamarlo, no está libre de objeciones. De hecho, a este nivel más básico, que permite pensar en disponer de un criterio de esquematicidad,

¹⁰⁹ El ejemplo que da Schaper es el de la Refutación del idealismo, donde Kant trata de mostrar que la supuesta alternativa al realismo empírico debe presuponer lo que rechaza, i. e. el esquema rival tiene que adoptar para ser inteligible algunos presupuestos compartidos con el esquema que se defiende, y es por ende internamente incoherente (1972 110ss).

sólo se puede llegar mediante el examen interno de un esquema dado. En tal medida se cae, como revela Malpas, en la misma circularidad demostrativa propia del segundo procedimiento. Se supone que las condiciones de la experiencia están ya incluidas en el esquema cuya unicidad se investiga (239). El mismo esquema es, entonces, examinado para determinar si es el único y, a la vez, es usado como fuente de donde extraer los criterios de esquematicidad que permitan demostrar su unicidad. Körner había reprobado el examen interno señalando que no puede llevar más allá de mostrar que el esquema funciona de hecho, no que sea el único que pueda desarrollar esa función. Es por esta limitación con respecto a la posibilidad de salirnos del esquema usado, y de situarnos por ejemplo en un terreno neutral desde el que evaluar esquemas, que toda demostración de unicidad termina siendo circular (Malpas: 240).

En este punto, Schaper resalta una incoherencia en el rechazo, por parte de Körner, del examen interno del esquema. Körner afirma, según ella, que no es posible establecer alternativas al esquema en uso que no sean relativas a dicho esquema; con otras palabras, que no es posible pensar fuera de ese esquema. Pero, a la vez, Körner pretende dar sentido a la pregunta acerca de si existen alternativas, es decir, propone pensar desde fuera del esquema. Para Schaper, esto no tiene sentido si no se puede concebir esas alternativas de manera inteligible. Esta imposibilidad de concebir alternativas lleva a Schaper, como resume Malpas, a rechazar toda prueba de *no unicidad*. Pero Schaper deja abierta la perspectiva de probar la unicidad en el sentido de determinar si el esquema examinado cumple con ciertos requisitos de inteligibilidad para los esquemas. Sacar a la luz esos requisitos es para ella una prueba válida de unicidad (Schaper, 1972: 109-112; Malpas: 240-242).

Malpas le concede a Schaper que el tercer procedimiento es el más promisorio para demostrar la unicidad (y también acepta la opinión de que el propio Kant siguió ese método), pero le critica el haber cambiado el foco de la discusión. En efecto, la discusión ya no gira en torno de la unicidad de los esquemas sino de su relación con ciertos principios más generales. Pero la cuestión de la unicidad, sostiene Malpas, surge naturalmente en ese nuevo nivel con respecto a esos principios, con el riesgo consiguiente de que la prueba caiga en un regreso al infinito (242).

La manera en la que Schaper propone probar la unicidad consiste, como se vio, en un examen necesariamente interno de la relación entre el esquema y ciertos principios que restringen lo que puede considerarse un esquema. Si este examen revela una incoherencia (algo que sucede, según ella, con la prueba kantiana de la refutación del idealismo), entonces se puede rechazar el es-

quema y aceptar su contrario. Pero esta manera de proceder no es otra que la prueba indirecta, cuyos riesgos ya habían sido señalados por Kant. Podría suceder, sostiene éste, que tanto la propuesta investigada como su contraria fueran ambas falsas por descansar en un presupuesto falso. En este caso, la falsedad de una no implica la verdad de la otra (puesto que son contrarias, no contradictorias), y la incoherencia de un esquema no revela la unicidad de su contrario ni que debamos descartarlo, ya que medido con otros criterios –los adecuados– podría resultar un esquema válido. Lo que hay que investigar, en suma, son esos criterios o principios sobre los que descansa la prueba de unicidad. Hay que hacer notar que la propuesta de Schaper de entender la argumentación trascendental como la crítica de un esquema a partir de señalar que éste incluye los principios que supuestamente rechaza es similar, después de todo, a la de Rorty y su versión de los argumentos trascendentales como parasitarios. Al igual que para este último, el examen se enfoca necesariamente en esquemas particulares, los cuales son comparados, si no con el viejo esquema –como era el caso en Rorty–, con ciertos principios generales.

Sea como fuere, llegados a este punto resulta adecuado resumir el estado de la cuestión tal como lo hace Malpas con un dilema relativo a la demostración de unicidad. Si se intenta demostrar la *no* unicidad, señala, se llega a una paradoja, dado que la prueba requiere que las alternativas sean inteligibles, y esto último no resulta posible. Por otro lado, si se intenta demostrar la unicidad se comete un círculo en la prueba, dada la imposibilidad de salir del propio esquema. La razón de fondo es que en los dos casos debe asumirse lo que se investiga, a saber, la unicidad o no unicidad del esquema en cuestión (243).

De todos modos, se puede considerar un avance en el desarrollo del debate la propuesta de Schaper de no tratar a los esquemas como piezas teóricas de las que uno puede tomar distancia para comparar y evaluar su posible aplicación, como parece ser el caso en Körner. Después de todo, lo que se está investigando no son hipótesis científicas sino las condiciones de posibilidad de la experiencia en general (y por ende de toda hipótesis científica). En tal medida, haber señalado que la prueba de unicidad (o la de no unicidad) resulta impracticable si no se da por supuesto lo que se investiga, expresa claramente el hecho de que estas condiciones, sean cuales fueren, son también condiciones de la propia investigación; y no resulta posible pensar fuera de ellas, ni para demostrarlas, ni para rechazarlas y ni siquiera para plantear posibles alternativas. Esta consideración de los «límites del sentido» (para usar una expresión de Strawson) dentro de los que se desarrolla necesariamente la investigación, parece más adecuada para explorar condiciones trascendentales que la formulación abstracta de métodos para medir

esquemas arbitrariamente intercambiables, propuesta que necesita de un terreno neutral y exterior a todos los esquemas.

El proyecto trascendental podría desarrollarse a partir del punto en el que Schaper lo dejó, a saber, como una investigación de aquellos principios comunes a todos los esquemas conceptuales. Sus argumentos señalan, sin embargo, una importante restricción al poner en evidencia que no debe intentarse, en ese nuevo plano, una prueba de unicidad o de no unicidad. Los problemas de comparar esquemas podrían repetirse en este nuevo nivel de abstracción, y podría generarse también un regreso al infinito. La cuestión clave es si esta restricción no perjudica irreparablemente el intento de una reflexión trascendental. Justamente, si no es posible demostrar la unicidad sin darla por supuesta, entonces la empresa trascendental parece condenada a una circularidad viciosa, o al menos a un regreso que no hace sino desplazar la temida circularidad pero también la solución buscada.

Aquí se abren en principio dos posibilidades. La primera consiste en continuar con la defensa de la reflexión trascendental tomando en serio los dilemas y aporías que se presenten. Particularmente, esta tarea –encarada como veremos por Apel– deberá dar razones que permitan transformar el círculo vicioso mencionado en un círculo virtuoso. La segunda posibilidad no es otra que profundizar las consideraciones negativas con respecto a la reflexión trascendental, hasta concluir en una anulación expresa del proyecto trascendental como investigación filosófica válida. Justamente, ahora veremos cómo en Davidson la dificultad de concebir esquemas alternativos se orienta en esta última dirección.

3. La disolución del dualismo de esquema y contenido en Davidson

La argumentación de D. Davidson en su conocido artículo sobre el dualismo de esquema y contenido sigue un camino similar al de Schaper para extraer, como se verá, las conclusiones opuestas (cf. D. Davidson, 1999). Su objetivo, al igual que el de Schaper, es considerar la posibilidad lógica de que existan esquemas conceptuales alternativos (lo cual constituye una condición necesaria para probar la unicidad o pluralidad de esquemas).

En su investigación de los límites del relativismo conceptual, Davidson –a diferencia de Körner– no parte de una definición precisa de «esquema categorial», sino que reúne alrededor de la expresión «esquema conceptual» una serie de nociones un tanto vagas provenientes del uso corriente en filosofía. Esta renuncia a la precisión terminológica se realiza en aras de englobar en

el examen crítico una perspectiva dualista muy extendida. Según ésta, los esquemas serían maneras de organizar la experiencia, sistemas de categorías que dan forma a la materia sensible o puntos de vista (*points of view*) –esta es la metáfora dominante– desde los cuales se observan los acontecimientos. De acuerdo con este dualismo, la realidad misma sería relativa a un esquema (único o no), y podría haber esquemas alternativos intraducibles entre sí que determinen qué cuenta como real (1999: 63-65).

De una manera similar a Schaper, quien proponía como criterio de esquematicidad la satisfacción de ciertos «principios de significación» que permitirían a su vez la traducción entre esquemas, Davidson asocia la posesión de un esquema conceptual con la de uno o más lenguajes. Dado el carácter básico de los esquemas y el menos básico de los lenguajes, diferentes esquemas no pueden compartir un mismo lenguaje, aunque varios lenguajes pueden pertenecer a un mismo esquema. El supuesto importante es que si difieren los esquemas también lo hacen los lenguajes, lo cual le permite a Davidson investigar la identidad de los esquemas conceptuales con el criterio de si son o no traducibles (65). Su estrategia es explorar el significado de los fracasos en la traducción, especialmente la posibilidad y el significado de un fracaso total, lo cual sería índice de que los esquemas en cuestión son verdaderamente diferentes (72). Un fracaso parcial, por el contrario, no hace más que mostrar lo contrario, es decir, que no son radicalmente diferentes (66).

Para examinar estos fracasos, el dualismo de esquema y contenido sugiere traer a colación la posible relación entre los esquemas y la realidad o la experiencia, es decir, las cosas que se supone organizan o a las cuales se ajustan (74-75). Desde esta perspectiva neutral exterior a los esquemas –análoga al primer procedimiento de Körner– se podrá determinar si son o no son traducibles unos a otros. Pero Davidson rechaza las metáforas que se usan para realizar una tal comparación. Ante todo, la noción de «organizar» la realidad o la experiencia resulta cuestionable, porque no tiene sentido hablar de organizar un *único* objeto, y porque si un esquema organiza una pluralidad de entidades empíricas, se parece en definitiva a lo que hace nuestro lenguaje, por lo que no puede mostrarse por este camino la posibilidad de un esquema diferente (75-76). Por otro lado, la noción de «ajustarse» a la realidad o a la experiencia no agrega nada, según este autor, al simple concepto de «ser verdadero», por lo que todo se reduce a que un esquema conceptual es aceptable simplemente si es verdadero.

El criterio para identificar esquemas diferentes es, llegados a este punto de la argumentación, el de que sean verdaderos pero no traducibles. El problema que

surge enseguida es que, según muestra Davidson apelando a la clarificación de Tarski del uso del concepto de verdad, no se puede entender una noción sin la otra, vale decir, no se puede separar el concepto de verdad de la idea de traducción a un lenguaje conocido (77-79). En suma, en lugar de encontrar un suelo común o una realidad neutral como base para comparar esquemas, lo que se encuentra es la simple exigencia de que un esquema alternativo aceptable sea verdadero, y esto último es inseparable de que sea traducible a nuestro lenguaje. Si es aceptable, entonces, debemos poder entenderlo en nuestra lengua.

Davidson piensa como Körner y Schaper que no tiene sentido la apelación a una realidad no interpretada para oponerla al esquema examinado y comprobar si la refleja adecuadamente. Si los presuntos esquemas alternativos se ajustan a esa realidad es porque son verdaderos (a eso se reduce la noción de «ajustarse» y otras parecidas), pero si los consideramos verdaderos es porque los consideramos *ipso facto* traducibles a nuestro esquema, y en consecuencia no se trata de esquemas diferentes. Para demostrar este rechazo de que se pueda concebir esquemas conceptuales alternativos imposibles de traducir a nuestro lenguaje, Davidson presenta una tesis acerca de la relación entre atribuciones de significado y de creencia. El punto central es que, tanto en casos anómalos como normales, la interpretación funciona suponiendo que las creencias que estamos interpretando están de acuerdo con las nuestras, o, lo que es lo mismo, que son verdaderas (81).

Según esta concepción holista, interpretación y creencia van juntas. Ante todo, no es posible interpretar palabras sin considerar que quien las profiere las considera verdaderas, lo cual resulta particularmente patente en una interpretación «radical», en la cual no se conoce, al inicio, el lenguaje a interpretar. Asimismo, las creencias conforman un marco en el que puede desarrollarse la interpretación, y si no suponemos que son verdaderas, la interpretación no puede, por decirlo así, hacer pie en ninguna «realidad» neutral ajena a nuestro lenguaje para darle significado. La fundamentación está en el acuerdo, o en la «caridad» con que se atribuye un valor positivo de verdad a las creencias que se interpreta. Para comprender hay que suponer que los demás están en lo correcto *en general*, más aún, sólo en ese marco podemos ubicar el error (81). Estas consideraciones acerca de la interpretación resultan sumamente relevantes para la discusión del relativismo de los esquemas conceptuales, ya que Davidson le quita sentido a la idea de un esquema que no pueda ser traducido a nuestro lenguaje. Pasa lo mismo con las diferencias entre esquemas que con las diferencias entre creencias (82). La base de la inteligibilidad es el acuerdo en que las creencias o los esquemas son verdaderos.

Se excluye así la posibilidad de realizar una comparación entre esquemas (segundo procedimiento de Körner). Si se pretende para ello tomar como base una realidad neutral, resurge la imposibilidad ya vista de poder concebir auténticos esquemas diferentes. La razón es que no podemos desligarnos del propio esquema, marco desde el cual se realiza necesariamente la interpretación de otros esquemas. Y dada la manera en que opera la interpretación (poniendo en funcionamiento el «principio de caridad», el cual exige suponer la verdad de las creencias a interpretar), no resultará posible identificar un esquema intraducible al nuestro.

Hasta aquí las conclusiones de Davidson son similares a las de Schaper, para quien la comparación entre esquemas se dificulta porque para realizar la comparación es preciso asumir lo que se quiere probar, a saber, que los esquemas comparados califican como esquemas desde el punto de vista de ciertas condiciones que permiten realizar la comparación. Schaper se remonta, así, a ciertos principios generales que regirían a todos los esquemas. La prueba de unicidad consistiría, como vimos (y tal como propone el tercer procedimiento de Körner), en un examen *interno* de las relaciones entre un esquema y esos principios.

A diferencia de Schaper, para quien queda en pie el examen del esquema en uso, Davidson concluye con un rechazo rotundo a la pretensión de poder entender que algo es un esquema conceptual. Mientras que para Körner no era posible defender la unicidad de un esquema categorial, pero sí era posible *establecerlo*, y para Schaper era, además, posible investigarlo internamente, Davidson impugna el dualismo de esquema y contenido, y con ello la inteligibilidad de la noción de esquema conceptual. Si no se puede entender qué significa hablar de esquemas diferentes, tampoco se puede afirmar que el nuestro es el único. En definitiva, hablar de esquema conceptual es defender un *dogma* dualista de esquema y contenido. No puede formularse inteligiblemente un dualismo entre un esquema organizador y algo a la espera de ser organizado, debido a que no es posible darle sentido a la noción de un esquema no traducible al nuestro (72). Este dogma, además de indefendible, resulta innecesario para entender la noción usual de verdad.

El holismo que está en la base de esta concepción, como señala Malpas, relaciona a las creencias con el mundo de un modo indisoluble, hasta el punto de que las creencias sobre el mundo deben interpretarse a través de su conexión con el mundo. Pero la noción de esquema conceptual no expresa otra cosa que un conjunto de creencias considerado en sí mismo, es decir, fuera de su relación con el mundo. Es esta desconexión lo que resulta cuestionable

según Davidson, para quien la idea de un esquema desligado de su contenido no resulta inteligible (Malpas: 245).

Junto con la noción de esquema, Davidson rechaza la posibilidad de un relativismo conceptual, ya que según él ambas cosas van de la mano. Si pensamos en términos de esquema conceptual, debemos aceptar que puede haber esquemas alternativos al nuestro. Y una vez que se muestra que no podemos por principio juzgar que otros tienen un esquema radicalmente diferente al nuestro —dada la metodología de interpretación subyacente— también pierde sentido hablar de «esquemas». Por ello, se llega no sólo a que no hay manera de decir que los esquemas son diferentes, sino a que tampoco podemos afirmar que todos compartimos el mismo esquema (82).

Esto corrobora, por un lado, la tesis de Schaper acerca de que no es posible demostrar la *unicidad* de los esquemas debido a la imposibilidad de concebir alternativas genuinas. Se invalida todo intento de comparación, incluida naturalmente la variante de Rorty, quien entendía los argumentos trascendentales como una demostración del parasitismo de cierto esquema particular con respecto al esquema en uso. Por otro lado, estas conclusiones también resultan compatibles con las conclusiones de Malpas, quien había considerado imposible la demostración de *unicidad* todavía pretendida por Schaper, ya que toda prueba debe asumir lo que intenta demostrar. La razón que impide estas demostraciones es compartida por los tres autores, y consiste en que no tiene sentido concebir esquemas conceptuales que constituyan alternativas genuinas, y por ende ambas pruebas, *pace* Schaper, resultan en principio irrealizables. En suma, mientras que Schaper considera abierto el camino para demostrar la unicidad, Davidson (y Malpas, quien apoya sus conclusiones) sostiene que se debe abandonar el dualismo de esquema y contenido por carecer de sentido.

4. La anulación paradójica de la reflexión trascendental: de Davidson a Kant

Resulta crucial para la presente investigación que la propuesta davidsoniana de volver a una relación directa con las cosas —a un «contacto sin mediaciones con los objetos familiares cuyas travesuras y extravagancias hacen a nuestras oraciones verdaderas o falsas» (83)—, equivale a rechazar la reflexión trascendental como posibilidad de investigación filosófica. Mientras que ésta parece presuponer alguna clase de división entre un esquema conceptual y un contenido, el mundo que conocemos y el lenguaje que usamos no deben para Davidson

ser molestados con dificultades artificiales (así resume R. Bubner esta postura en 1982: 318-319).¹¹⁰

A pesar de que Davidson lo considera el tercer dogma del empirismo (agregado a los dos denunciados por Quine), sus conclusiones habilitan también a hablar de un dogma de la reflexión trascendental. Esta se ve condenada al fracaso si no es posible por razones lógicas, o al menos metodológicas, pensar en un esquema conceptual que dé forma a una materia empírica indiferenciada. Resulta paradójico, en todo caso, que la manera de argumentar del propio Davidson tenga un carácter trascendental expresamente reconocido por él mismo al menos en algún pasaje de su obra (cf. 1984: 72). En efecto, sus argumentos sacan a la luz la metodología de interpretación que subyace a la comunicación, es decir, las condiciones de posibilidad de la interpretación y en tal medida de la comunicación (pues toda comunicación es interpretación). Más aún, su defensa del «principio de caridad» tiene la forma de una prueba indirecta, la cual caracteriza para varios autores la reconstrucción de los argumentos trascendentales (cf. capítulo II, parte I.2). Si no suponemos la verdad global de las creencias interpretadas –reza este principio– la interpretación no resulta posible.

Malpas distingue esta argumentación trascendental de la versión que defiende Rorty. A diferencia de este último, Davidson no descarta esquemas particulares caso por caso sino *todo* esquema alternativo, habida cuenta de que la noción de alternativa resulta para él incomprensible. En realidad, la postura de Davidson es más básica, y si descarta la existencia de alternativas a nuestro esquema es porque rechaza la noción de esquema (Malpas: 247). En tal sentido, puede pensarse con Rorty (aunque en un sentido algo distinto al que él le da a esta tesis) que la propuesta de Davidson anula en definitiva toda argumentación trascendental. Pero si se anula toda argumentación trascendental, entonces también queda sin efecto la argumentación del propio Davidson, la cual plantea, como vimos, que ciertas condiciones deben ser posibles para que sea posible la interpretación. Es decir, existiría de este modo un esquema –en este caso metodológico– que ordena la interpretación y la comunicación en gene-

¹¹⁰ Para Bubner, el reconocimiento de que no existe un punto arquimédico para realizar la comparación de esquemas alternativos no lleva a Davidson al relativismo o al escepticismo sino a una salida pragmática. En lugar de ahondar en la pregunta trascendental por las condiciones de la verdad, se proyecta un presupuesto pragmático de verdad (318). Ciertamente, el carácter pragmático aquí aludido no significa, como en Apel, pragmático-trascendental.

ral. En consecuencia, parece producirse aquí una auto-refutación: si Davidson tiene razón y debe eliminarse todo dualismo de esquema y contenido (dualismo que caracteriza a la argumentación trascendental), entonces sus propias tesis deben eliminarse, ya que apuntan a sostener un dualismo trascendental.

En este punto es posible preguntarse, sin embargo, si verdaderamente Davidson reedita el dualismo de esquema y contenido. De hecho, las condiciones de la interpretación que saca a la luz pueden considerarse no tanto como un esquema sino simplemente como condiciones de posibilidad, lo cual lleva a la cuestión clave de si la noción de esquema conceptual es equivalente a la de condiciones de posibilidad. Si no lo fueran, como intentaremos mostrar más abajo, la supuesta incoherencia de Davidson podría ser salvada. No se trata de evitar la paradoja davidsoniana mediante una reformulación de sus tesis en clave no trascendental, sino de interpretar estas tesis en el contexto de una versión defendible de la reflexión trascendental.

Antes de esto, resulta conveniente continuar examinando a dónde lleva la disolución davidsoniana de la reflexión trascendental. Una manera de hacerlo es trazar una comparación entre Davidson y Kant, para lo cual podemos seguir primero a Malpas. Para éste, la comparación se impone debido a que la distinción entre esquema y contenido parece en principio necesaria para plantear el problema de una deducción trascendental, la cual investiga la aplicabilidad de ciertos conceptos a la experiencia. De acuerdo con su interpretación, estos dos filósofos compartirían una preocupación común por la unidad del conocimiento. Pero mientras que Davidson empieza con una concepción holista de la interpretación e intenta, a partir de allí, desglosar los elementos interconectados en ese todo, Kant comienza asumiendo la separación del conocimiento o la experiencia en sus lados subjetivo y objetivo (cosa que para Davidson no tiene sentido), y luego intenta mostrar la unidad de ambas caras del conocimiento. Así, ambos llevan adelante una argumentación trascendental preocupada por la unidad (del conocimiento o de la interpretación) pero difieren en sus puntos de partida. Malpas ve una continuidad filosófica, asentada incluso en la noción de «trascendental» como una noción que remite a la unidad (248-249) (cf. Angelelli, 1972).

Malpas sugiere que la teoría de Davidson ha mostrado que el problema central de la *Crítica de la razón pura* debe ser disuelto. Si bien Kant pensó en una estructura unitaria de la experiencia, con la unidad de apercepción como punto más alto, también consideró que la experiencia era un producto de dos elementos, sensibilidad y entendimiento, y se enfrentó al problema de intentar unirlos. Esta tensión entre una concepción unitaria y una dualista de la experiencia generó, para Malpas, el problema irresoluble al que se enfrentó Kant.

Concretamente, se trata de resolver la cuestión de cómo aplicar conceptos a intuiciones. El esquematismo intenta resolverlo infructuosamente, reconociendo de entrada la heterogeneidad fundamental de ambos elementos (249-250).

Según Malpas, el problema del esquematismo –que también es el de la deducción de las categorías y de la *Crítica* en general– es similar al que trata Davidson, y se puede formular con la pregunta acerca de las relaciones entre un esquema conceptual y el contenido empírico. La diferencia es que, en definitiva, para Davidson no hay tal problema, en tanto disuelve el dualismo de esquema y contenido con su propuesta de un holismo interpretativo. Con esto pierde sentido el problema kantiano y la exigencia de que se demuestre la legitimidad del uso de ciertos conceptos (251). A partir de esta defensa de Davidson, Malpas extrae una conclusión general en referencia al debate suscitado por Körner. Tanto este último como Schaper proponen algo incoherente, señala Malpas, dado que el planteo de la epistemología tradicional misma es incoherente al asumir la distinción entre esquema y contenido criticada por Davidson. Sólo abandonando esa distinción puede entenderse cómo es posible el conocimiento (251). Pero abandonándola, podemos agregar, se rechaza también a la filosofía trascendental (de manera paradójica en el caso de Davidson).

Ahora bien, como intentaré mostrar refiriéndome a Kant, la reflexión trascendental no parte necesariamente de supuestos dualistas como los que animan la distinción entre esquema y contenido. Por el contrario, su noción clave, utilizada por Apel como indicativa de este tipo de reflexión, es la de «condiciones de posibilidad». Y, visto al revés, esta última noción no es asimilable sin más a la noción de esquema. Si bien comprobar esto mediante un rodeo que incurra en la filosofía crítica nos aparta momentáneamente de aplicar las conclusiones escépticas del debate a la pragmática trascendental, resulta importante determinar hasta qué punto dicho debate ha distorsionado los conceptos de la filosofía trascendental luego retomada por Apel.

5. Excurso. Organizar o constituir: la unidad de la experiencia en Kant

A mi modo de ver, la cuestión clave en la comparación que hace Malpas entre Kant y Davidson es determinar hasta qué punto es correcto decir que la *Crítica* propone, en el sentido de la «epistemología tradicional», un dualismo como el criticado por Davidson. Mi intención en lo que sigue es mostrar que esta equiparación no es correcta, y que la convergencia holista señalada por Malpas resulta

compatible con la reflexión trascendental kantiana, luego retomada por Apel aunque en el marco de una «pragmática» trascendental. Sólo que Davidson se detiene, por así decirlo, donde empieza la investigación kantiana.

Para ver esto con más detalle resulta adecuado considerar una de las metáforas que, según Davidson, predomina en los intentos dualistas de relacionar el esquema con la experiencia. Para este autor, tanto si se habla de organizar como de ajustarse o reflejar, se asume que existen dos elementos claramente separables cuya conjunción conformaría una «realidad» determinada. Teniendo en cuenta que la metáfora más cercana a Kant es la de organizar, me ocuparé –brevemente, dado lo inabarcable del problema y el hecho de que, en cierto modo, significa una desviación del rumbo general de la investigación– de examinar si la filosofía kantiana es dualista en el sentido criticado por Davidson. La cuestión no es tanto la de determinar las dificultades que encontró Kant para volver a unir esquema y contenido, sino la de hasta qué punto se puede sostener que la experiencia y el «esquema» –para seguir usando la metáfora fruto del debate– son separables para este filósofo.

En el párrafo inicial de la Introducción de la *Crítica* (2^o edición) Kant se declara empirista «radical», en tanto reconoce que *todo* nuestro conocimiento comienza con la experiencia en el orden temporal. Luego, nuestras facultades despertarían y cobrarían, por así decirlo, independencia, organizando la materia bruta (B1). Si bien Kant se permite en la introducción ser más pedagógico que riguroso, este relato cronológico da lugar a una interpretación rastreable a lo largo de la *Crítica*, y que se puede considerar «fisiológica». Para exponerla brevemente, acorde con esta división entre una materia bruta y ciertas facultades activas que la organizarían, Kant realiza, como se sabe, una separación en dos facultades del conocimiento empírico, una receptiva (la sensibilidad), y la otra activa (el entendimiento).¹¹¹ Las impresiones dan el impulso inicial para abrir la facultad cognoscitiva en relación con ellas y para realizar la experiencia. Ésta contiene dos elementos heterogéneos: una materia proveniente de los sentidos y una forma de ordenarlos, extraída de la intuición y del entendimiento, los cuales impulsados por la materia, entran en acción y producen conceptos (A 86 = B 118).

¹¹¹ Nótese que la facultad receptiva también es activa en tanto «pone» el espacio y el tiempo. Pero puede afirmarse que esta actividad está en función de la receptividad.

Kant admite que se nos podrían manifestar objetos no referidos a funciones del entendimiento, dado que la intuición no necesita de estas funciones. Por ello plantea el problema de la deducción trascendental como el de demostrar la validez objetiva de las condiciones subjetivas del pensar (A 89 – 91 = B 122 - 123). Según esta reconstrucción, existe algo análogo a un esquema formal (provisto por ciertas facultades cognoscitivas) que reacciona frente a una materia y la organiza dando como resultado el conocimiento empírico. De este planteo surge naturalmente la pregunta acerca de la unicidad de los esquemas, puesto que la materia bruta podría claramente ser organizada de otro modo. Según esta interpretación que enseguida cuestionaré, Kant pondría en escena un dualismo como el que Davidson descubre en la filosofía contemporánea. De hecho, Kant señala claramente que la variedad ofrecida por la intuición tiene que ser previa e independiente a la síntesis del entendimiento, el cual se limita a combinar y ordenar la materia a conocer (B 145).

Pero esta interpretación, realizada en términos del debate contemporáneo, falsea el planteo kantiano, al cual resulta insuficiente caracterizar como la investigación de un esquema que organiza una materia dada. Para corregir esta interpretación, se puede examinar brevemente la noción de objeto empírico que Kant propone. Existe en esta noción una ambigüedad, en tanto es posible encontrar pasajes que definen al objeto como algo configurado por las categorías (A 96 / B 161), y pasajes en los que se admite la posibilidad de encontrar objetos no sometidos a ellas (A 91 = B 123). Como señala Leaman, existe una noción «fuerte» de objeto (como sometido a las categorías) y una «débil» (como no sometido a las categorías). La noción fuerte es según él parasitaria de la débil, con lo cual se intenta enfatizar el hecho de que la experiencia involucra intuición, moderándose así el tono idealista que produce la tesis de la necesidad de conceptualizar la experiencia (1977: 469-470).

Pero resulta claro que el esfuerzo kantiano se encamina a definir objeto en el sentido fuerte. Así pues, las categorías no son *solamente* un esquema que se aplique a una materia para darle forma, sino algo más fundamental, a saber, una *condición* de la experiencia. Como insiste Kant, el conocimiento empírico necesita de las categorías; en tal sentido, no hay objeto ni experiencia sin categorías, ni siquiera una experiencia «desorganizada». La metáfora de organizar supone, como ve Davidson, una pluralidad en cierto modo ya constituida. Pero la deducción kantiana no es el intento por demostrar la unión de hecho o necesaria de un esquema con un contenido dado, o de explicar la realidad en estos términos dualistas. Se trata de conectar una serie de categorías, *no con una materia o experiencia efectiva, sino con la experiencia posible*. Y, claramente, no tiene

sentido afirmar que un esquema *organiza una mera posibilidad*. Si bien es cierto que las categorías conforman un «esquema» que se «aplica» a una materia bruta, la razón de ello no es que resulten simplemente adecuadas para cumplir esa función, la razón es que sin ellas la experiencia no sería posible.¹¹² Es la experiencia posible lo único que da sentido y significación a las categorías. Si las categorías pueden ser vistas como un esquema, es sólo porque antes (en un sentido lógico) de ser esquema son condiciones de la experiencia.

Así, la investigación kantiana consiste en determinar si hay conceptos que condicionan el que algo pueda ser pensado como objeto en general. Si ese es el caso –como Kant cree de hecho demostrar– todo conocimiento empírico ha de conformarse a esos conceptos y, si dejamos de presuponerlos, nada puede ser objeto de la experiencia. La deducción consiste en analizar las condiciones *a priori* de la experiencia (A 95-96), en demostrar que sólo por medio de las categorías podemos pensar un objeto (A 93 – 97 / B 125-126). A su vez, únicamente en la experiencia posible se basa la realidad de las mismas. La validez objetiva de las categorías consiste no en demostrar que se aplican a la experiencia sino en que sólo gracias a ellas es posible la experiencia, es decir los objetos de la experiencia.

La noción de esquema manejada en el debate tampoco capta adecuadamente la idea de síntesis que está en la base de la de categorías. En efecto, se sugiere con «esquema» algo estático que transforma por su mera forma el material recibido. Pero en Kant esta transformación es una *actividad* del entendimiento. De hecho, la noción de síntesis es previa a la de categoría. Conocer un objeto es producir la unidad sintética en lo diverso de la intuición (A 105 / B 137). Según Kant, no podemos representarnos nada ligado en el objeto si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos. Nada puede disolver el enten-

¹¹² Es importante señalar que «esquema» no significa aquí lo que «Schema» significa en la Crítica. Allí, el esquema de un concepto es la representación de un procedimiento universal de la imaginación para suministrar a un concepto su propia imagen, es decir, una regla que determina nuestra intuición de acuerdo con cierto concepto universal (A 140-141 / B 179-180). El debate analítico habla, en cambio, de «esquema» en un sentido laxo (como vimos en Davidson), el cual, si bien puede incluir el significado kantiano, no se ajusta punto por punto a la terminología crítica. En términos generales, mientras que en Kant el esquema media entre la sensibilidad y entendimiento, en este debate se trata más bien del conjunto de conceptos que organizan la experiencia, y en tal medida se acerca a lo que en Kant son las categorías.

dimiento donde nada ha combinado, de modo que el análisis mismo presupone la combinación, espontánea y fundamental, que sintetiza lo diverso.

Para Kant, la noción de unidad precede *a priori* a todos los conceptos de combinación y no es en principio una categoría (aunque existe también, como se sabe, la categoría de unidad), dado que en éstas se presupone ya una combinación. Kant agrega que debemos buscar esa combinación, entonces, más arriba, en la unidad de apercepción, que contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios, y consiguientemente el fundamento de posibilidad del entendimiento (B 130-131). La apercepción expresa la necesidad de efectuar una síntesis de la variedad dada en la intuición, y es el principio supremo de todo uso del entendimiento (B 135-136).

En suma, la noción de un esquema estático que da forma a un contenido dado no alcanza para expresar la noción kantiana de una síntesis activa que constituye a la experiencia. Las categorías, en Kant, lejos de conformar un almacén que da forma a una materia dada, son reglas de síntesis de la experiencia posible, de modo que se excluye la posibilidad de objetos empíricos no sometidos a las categorías. Lo que está detrás de la idea de categoría es la noción de *síntesis constitutiva*, es decir, la noción de unidad, y *no la de un dualismo metafísico de esquema y contenido*. Una categoría no es otra cosa que una regla de síntesis. Como no hay experiencia sin esa síntesis, no hay –y aquí Kant se acerca a Davidson– esquema sin contenido.

En un sentido fuerte, entonces, no hay en Kant un «esquema» que «organice» a la experiencia, como si se tratara de dos elementos independientes que, feliz pero accidentalmente acoplados, conformaran una realidad determinada. Según la famosa frase, «los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas» (A 51 / B 75). El fundamento de esta conexión inseparable que da lugar a la experiencia puede resumirse con otro pasaje también célebre, en donde Kant afirma que las condiciones *a priori* de la experiencia posible en general son, a la vez, condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia (A 111). Si las condiciones (suficientes y necesarias) son las mismas para el esquema que para el contenido, entonces éstos no se pueden desligar. Si se dan las condiciones, se tienen que dar también ambas caras del dualismo y sus aspectos subjetivo y objetivo.

A partir de esta unidad indisoluble que es la experiencia, sólo un «prolongado ejercicio» –en palabras de Kant– nos permite distinguir aquellos aspectos «dados» de aquellos que nuestras facultades aportan activamente (B 1). Esta «reflexión» que lleva a cabo la *Crítica* nos permite distinguir entre las representaciones dadas y nuestras fuentes del conocimiento (A 260 = B 316), y nos lleva a

pensar como separado lo que estaba inseparablemente unido. En este sentido, Malpas se equivoca en adjudicar a Kant la preocupación por unir algo que plantea como separado. Advertir que hay ciertas facultades operando no implica que, en lo que atañe al conocimiento empírico, estas puedan operar desligadas de su objeto. La unidad es, como en Davidson, asumida desde el inicio.¹¹³

El hecho es que se genera un nuevo dualismo que resolver, y la resolución, como reconoce Kant, se dificulta debido a la heterogeneidad fundamental entre los dos polos del mismo, los conceptos y las intuiciones (A 137–147 = B 176–193). El «esquematismo» kantiano aborda la tarea de demostrar que se puede, a pesar de esta heterogeneidad, aplicar las categorías a los fenómenos mediante un «esquema trascendental» homogéneo a ambas cosas. Pero si la interpretación que he dado de Kant es correcta, este problema no es, como cree Malpas, el principal de la *Crítica*, que se enfoca más bien en la estructura unitaria de la experiencia para determinar cuáles son sus condiciones de posibilidad.

II. Apel y el problema de la unicidad

1. Retomando el hilo de la discusión

Resulta conveniente lanzar una mirada retrospectiva sobre las principales conclusiones del debate sobre la unicidad para aplicarlas luego a la filosofía de Apel. Hemos sostenido que Körner no respeta el sentido de la filosofía tras-

¹¹³ ¿Por qué, entonces, dividir lo que está unido?, ¿por qué no quedarse en la mera comprobación, para decirlo en términos kantianos, de que el fenómeno es el único fundamento del fenómeno? O en la simple satisfacción pretrascendental de ver cómo las travesuras de los objetos, para decirlo con Davidson, hacen a las oraciones verdaderas o falsas. La respuesta, según creo, pasa para Kant por el reconocimiento de la finitud humana. Si bien es cierto que el conocimiento empírico es un todo indisoluble, podemos suponer que no somos los creadores de ese todo, y que hay algo dado que está más allá de nuestra intervención. A su vez, puesto que el todo es indisoluble resulta claro que estamos involucrados, y que tenemos una participación activa en su conformación. De hecho, tenemos conceptos empíricos que no extraemos de la experiencia, aunque estructuralmente la conformen. Estos supuestos llevan naturalmente a una distinción de esquema y contenido sin aires metafísicos.

cidental cuando desvía la atención hacia la consideración de los esquemas conceptuales mismos, para terminar identificando la deducción trascendental con una demostración de su unicidad. La idea de esquema lleva naturalmente a pensar en que es posible concebir una pluralidad de esquemas y compararlos entre sí para determinar su unicidad. La base del error es no haber tenido en cuenta que una investigación de carácter trascendental no puede tomar distancia de aquello que investiga, a saber, las condiciones de posibilidad de la experiencia en general.

Como vimos, Körner propone y rechaza los tres únicos métodos lógicamente concebibles para probar la unicidad. Los dos primeros suponen que es posible tomar distancia de los esquemas para compararlos entre sí o con la experiencia indiferenciada. Pero no se puede tomar distancia del esquema investigado para demostrar su unicidad *desde afuera*. Sólo queda en pie el tercer método, el examen interno. Como sostiene Schaper, el rechazo de este método resulta incoherente, ya que supone la posibilidad de pensar fuera del esquema que supuestamente expresa las condiciones de la experiencia. La profundización del tercer método conduce, para ella, a plantearse cuestiones en un nivel mayor de abstracción. Concretamente, se trata de investigar las restricciones generales que permiten considerar a un esquema como una alternativa genuina. La discusión de los métodos de Körner muestra precisamente que la comparación entre esquemas sólo es posible al nivel de determinar si los esquemas examinados constituyen o no alternativas genuinas. Malpas sintetiza las conclusiones parciales de la polémica en que si para Körner no se puede demostrar la unicidad, para Schaper lo que no se puede demostrar es la no unicidad.

En un espíritu más kantiano que el de Körner, Schaper vuelve a enfocarse directamente en las condiciones de posibilidad de los esquemas mismos. Sin embargo, el examen interno del esquema y su comparación con las condiciones de la esquematicidad (o directamente de la experiencia) enfrenta una objeción general desarrollada por Davidson. A partir de argumentos similares a los de Schaper, Davidson rechaza la posibilidad de pensar en términos de esquema y contenido. Al igual que Schaper, Davidson asocia esquemas con lenguaje, y, según su concepción holista de la interpretación, sostiene también que todo presunto esquema alternativo tiene que ser inteligible, pero en tal medida ya no resulta alternativo. Esto implica que no es posible demostrar la no unicidad. Sin embargo, a diferencia de Schaper, Davidson también rechaza la idea de que el examen interno compruebe la unicidad, ya que si no es posible decir que los esquemas son diferentes, tampoco lo es decir que no lo son. Es, según él, la noción de esquema la que no tiene sentido.



La perspectiva de Davidson –cuya argumentación tiene paradójicamente un carácter trascendental– termina promoviendo la anulación del dualismo propio de la argumentación trascendental. La pregunta que surgió entonces es si el dualismo de esquema y contenido criticado por Davidson es aplicable a la filosofía kantiana. Malpas sostiene, en este sentido, que Kant parte de una división dualista en conceptos e intuiciones, mientras que Davidson anula de entrada el dualismo en base a su concepción holista de la interpretación. Para rechazar esta tesis, señalamos que las metáforas que explora Davidson como propias de este dualismo –asociadas o bien con la idea de reflejar la experiencia o bien con la de organizarla– no se pueden aplicar a la filosofía kantiana. Para Kant, las condiciones de posibilidad de la experiencia no organizan ni reflejan la experiencia –tareas que atañen por definición a los esquemas (aunque no en el sentido kantiano de «esquema»)– sino que la *constituyen* (Davidson, significativamente, no explora la noción de «constituir» la experiencia). La experiencia es, para él, una unidad de elementos que no se pueden separar más que de una manera «analítica» que a su vez es «trascendental», dado que no se trata de desglosar meros conceptos. En contra de lo que cree Malpas, Kant estaría de acuerdo con la anulación originaria del dualismo de esquema y contenido como elementos separables, lo cual no implica que no tenga sentido investigar las condiciones de posibilidad de la experiencia.¹¹⁴ Si esta interpretación es correcta, Kant sería entonces tan holista como Davidson, pero evitando la paradoja en la que se colocaba este último. De hecho, tampoco Davidson caería en una tal paradoja si se aceptara que la reflexión trascendental no precisa partir de un dualismo de esquema y contenido. En todo caso, el «fallo» de Kant no estaría propiciado entonces por un punto de partida dualista inadecuado, sino por haber intentado, a pesar de todo, desglosar en un sentido dualista los elementos que intervienen en la estructura empírica unitaria.

Esto cambia la perspectiva sobre el problema de la unicidad. Ante todo, a diferencia de la noción de esquema conceptual, la noción de condiciones de posibilidad conlleva la de unicidad. Así, las condiciones de posibilidad de la experiencia son por definición únicas, de modo que en principio no tiene sentido pedir una *demostración* de su unicidad. Como puso en evidencia el deba-

¹¹⁴ En todo caso, dentro de la propia constitución de la experiencia, existe en Kant una distinción analítica dualista entre el material empírico variable y la estructura invariable que conforma la experiencia. Pero esta distinción se realiza sobre la base de una experiencia ya constituida.

te, toda demostración tiene que suponer esas condiciones y no podrá en tal medida demostrarlas. Para Schaper, el examen interno del esquema en uso lleva a investigar las relaciones entre este esquema y las condiciones que todo esquema debe compartir (en términos de Kant, la «experiencia posible»). En tal medida, la circularidad que amenazaba este examen interno no es una insuficiencia de la prueba –como sostenía Malpas– sino una necesidad «lógica» de la investigación trascendental.

Con otras palabras, este tipo de investigaciones se desarrolla directamente en el mayor nivel de abstracción, de modo que no es posible tomar distancia con respecto a las condiciones de la experiencia para examinarlas desde afuera. Se trata de un examen de lo que está necesariamente presupuesto. Ciertamente, la pregunta por la unicidad puede volver a plantearse, pero siempre desde adentro, con la indagación del esquema que supuestamente encarna las condiciones genuinas. Para Kant, la «prueba de la unicidad» consistiría en examinar las relaciones entre las categorías y la experiencia posible. En efecto, Kant admite que el entendimiento puede pensar objetos que, si bien son posibles en sí mismos, no pueden ser dados en la experiencia. Es al realizar la conexión de estos conceptos con la experiencia posible cuando se muestra su imposibilidad (A 95-96).¹¹⁵ Se demuestra con ello su no unicidad (o su unicidad, en el caso de que estuvieran de acuerdo con la experiencia posible). Si esta interpretación es correcta, entonces Körner se equivoca al señalar que Kant no intentó una prueba de unicidad, la cual consistiría en indagar las relaciones entre el «esquema» de categorías y la experiencia posible. Si estas condiciones son adecuadamente formuladas, tienen que coincidir con los conceptos más generales y básicos que podemos tener de objeto.¹¹⁶

A pesar de esto, hay que resaltar que resulta difícil, en el contexto de la filosofía kantiana, hablar de una «prueba de unicidad», al menos en el sentido del

¹¹⁵ Una tesis similar defiende R. Walker, para quien es posible discutir cuestiones que trascienden nuestros esquemas conceptuales, como el de la validez del principio de no contradicción; lo que se hace, con sus palabras, es «examinar si trabajar con tales y cuales sistemas de conceptos y principios sería compatible con la posibilidad de la experiencia» (1999: 246).

¹¹⁶ En tal sentido, puede pensarse que si la deducción fracasó fue porque defendió una concepción errónea de la experiencia posible inspirada en la ciencia de su tiempo. Lo que este concepto permitiría hoy si tomara como base a la física contemporánea no es seguramente lo mismo que permitía en la época de Kant, quien no podía, sin embargo, saltar por encima de su época para realizar el intento.

debate contemporáneo. Kant diría que en un cierto nivel de la investigación trascendental esta prueba no resulta posible. Señala, en tal sentido, que no se puede señalar por qué tenemos precisamente éstas y no otras funciones del juicio o por qué el tiempo y el espacio son las únicas formas de nuestra intuición sensible (B 145-146). En un sentido análogo, el debate contemporáneo sobre la unicidad también ha mostrado que ningún método para demostrar la unicidad tiene sentido. De hecho, la propuesta de un examen interno del esquema, el único procedimiento que resiste la crítica, no es otra cosa que una manera de volver a enfocarse directamente en las condiciones más básicas de la experiencia.

Sin embargo, si pierde sentido todo método para demostrar la unicidad, ¿debe aceptarse con Kant que la indagación debe detenerse en cierto punto?, ¿pierde realmente sentido, más allá de lo que crea Kant, la pregunta por la unicidad de las condiciones explicitadas? ¿No hay lugar para preguntarse si son *estas* las genuinas condiciones de posibilidad de la experiencia? Después de todo, como apunta Stroud, algunas cosas que Kant supuestamente demostró como ciertas de cualquier mundo concebible terminaron no siendo ciertas ni siquiera de este mundo (2003: 163). La investigación trascendental no puede autolegitimarse, ya que corre el peligro llegar a sus conclusiones demasiado rápido o demasiado precipitadamente, alentada por la ausencia de un método que la corrija.¹¹⁷ Por definición, la empresa trascendental no puede ser juzgada desde fuera, pero esto parece implicar que tampoco puede comprobarse que sus resultados sean válidos (es por ello, acaso, que ha perdido gran parte de su prestigio). Como defecto más notorio, el debate puso en evidencia que no es posible demostrar la unicidad sin darla por supuesta, de modo que la empresa trascendental parece condenada a una circularidad viciosa o a un regreso indefinido. En términos generales, la dificultad que pone en evidencia el debate es que las aporías de la demostración de unicidad resurgen incluso en un nivel en el que no es posible ningún método (por ejemplo, distanciarse de los esquemas y compararlos).

Sea como fuere, el largo rodeo nos trajo de vuelta a Kant. Sin aplicar aún las conclusiones del debate a Apel, el aspecto positivo de las críticas expuestas es que no alcanzan para mostrar la imposibilidad de llevar adelante un proyec-

¹¹⁷ En el mismo sentido, Kuhlmann advierte sobre la necesidad de tener una cierta modestia a la hora de extraer de la argumentación sus presupuestos; dado que éstos se distribuyen en capas de diferente profundidad, la certeza sobre su carácter trascendental es muy variable, y hay lugar incluso para una astucia mayéutica (Kuhlmann, 1993: 231-233; cf. Niquet, 1999: 46-47).

to trascendental. Al igual que en el capítulo anterior, se defendió dicho proyecto *en un sentido global*, es decir, como la posibilidad de explorar las condiciones trascendentales de un *factum* irrebutable. Queda en pie la dificultad que surge a la hora de mostrar el contenido de esas condiciones, o, más precisamente, de ofrecer un método para mostrar dichas condiciones. En el caso de Apel, no se trata de explorar las condiciones de la experiencia *tout court*, sino las condiciones del conocimiento una vez que se toma conciencia de que éste debe expresarse necesariamente por medio del lenguaje. Se trata, en suma, de las condiciones (teóricas y normativas) de la argumentación como *factum* inicial irrebutable. Teniendo en cuenta esto, en este capítulo se opondrá a la pragmática trascendental las principales críticas a la posibilidad de demostrar la unicidad de un esquema categorial. Esto permitirá mostrar algunas limitaciones de este último planteo, y ver a su vez que si se lo entiende de cierta manera pierde su fuerza fundamentadora. Se intentará entonces mostrar que, al igual que en Davidson y Kant, tampoco tiene sentido para Apel la distinción de esquema y contenido, pero que esto no invalida la posibilidad de una reflexión trascendental.

2. Apel y los tres procedimientos para probar la unicidad

Es preciso conceder, como hipótesis de trabajo, que los presupuestos de la argumentación conforman algo así como un esquema conceptual aplicable al lenguaje o, más precisamente, a la propia argumentación. Para los efectos prácticos, entonces, se «forzará» a la pragmática trascendental para entenderla como el intento por mostrar la validez de un esquema conceptual determinado, que comprende, en el terreno moral, un principio del discurso, y en el terreno teórico, una serie de pretensiones de validez, entre otros presupuestos. Esta analogía de trabajo permite plantear el problema de la unicidad con respecto a Apel. Las preguntas que surgen son: ¿cómo sé que las condiciones sacadas a la luz son las únicas posibles? ¿No podría haber otro conjunto de condiciones de la argumentación, en el seno de las cuales no se produzca una autocontradicción performativa al negar por ejemplo el principio ético-discursivo o el principio de no contradicción? O también, ¿con qué método saco a la luz las condiciones únicas? ¿No podría el método engañarme, y proporcionarme condiciones no únicas? Esta serie de preguntas incita a enfrentar a la pragmática trascendental con las críticas a la demostración de unicidad expuestas más arriba.

Para empezar, al igual que Körner sostenía que una deducción trascendental trata de demostrar que todas las maneras posibles de diferenciar atributos cons-

titutivos e individuantes en una región de la experiencia se pueden reducir a las que usa un esquema categorial determinado, Apel intenta mostrar que algunos presupuestos tienen validez para toda argumentación con sentido, y que en tal medida tienen un carácter necesario y universal (rasgos propios del conocimiento trascendental). En tal sentido, Apel ofrece una suerte de deducción, o al menos eleva la pretensión de unicidad propia de una deducción trascendental.

Es natural pensar que esta pretensión tiene que ser sostenida con una prueba, por lo que se puede hacer lugar aquí a los tres procedimientos que, según Körner, resumen los modos posibles de demostrar la unicidad, referidos esta vez al modelo apeliano. Resulta en primer lugar evidente que se debe rechazar la comparación entre las condiciones de la argumentación y una supuesta «argumentación indiferenciada». Si la noción de acceder a una experiencia indiferenciada no tenía sentido, menos lo tiene pensar que un juego de lenguaje complejo y reglado pudiera pensarse sin esas diferenciaciones. Así, la argumentación no se distingue de sus reglas o condiciones, que son parte esencial de lo regulado o condicionado por ellas. Según esta conclusión (similar a la ligazón de esquema y contenido sostenida por Davidson), resulta claramente imposible una comparación entre las reglas de la argumentación y algo indiferenciado aunque ya argumentativo.

Siguiendo con el segundo procedimiento imaginado por Körner, se podría ensayar una comparación entre esquemas competidores ya establecidos, o, en este caso, entre presupuestos de la argumentación alternativos. Así, podríamos concebir presuntos presupuestos y someterlos a una prueba comparativa que los avale como tales. Recordemos que para Körner este método fracasa necesariamente porque, al establecerse una variedad de esquemas, se asume su no unicidad (por ello Malpas sugiere que, para ese autor, este método podría probar, no la unicidad, sino la no unicidad de un esquema). Körner piensa que para que la prueba empiece ya tengo que tener resuelto el problema de la unicidad en un sentido desfavorable, de modo que la prueba no puede empezar. Y frente a esto, Schaper había sostenido que podría intentarse, en principio, una comparación entre *presuntos* esquemas alternativos.

¿Qué sucede en el caso de Apel? En una gran cantidad de pasajes, este autor propone refutar a quienes rechazan presupuestos de la argumentación para él correctamente fundamentados, y para ello expone las autocontradicciones performativas que surgen de tal rechazo. Concretamente, enunciando la negación de un presunto presupuesto de la argumentación, Apel examina si se produce una contradicción entre el acto de enunciarlo y la proposición misma. Así pues, las proposiciones examinadas son dos que se contradicen entre sí (el

rechazo y la afirmación del presupuesto cuestionado), y el examen no consiste en compararlas directamente entre sí, sino más bien en confrontarlas con lo necesariamente implicado en el juego de la argumentación (cf. A 159ss)¹¹⁸. Como resultado de esta comparación indirecta, los presupuestos correctos quedan validados. Por ejemplo, la proposición A expresa que toda argumentación presupone una comunidad ideal de comunicación, y la B niega esto mismo. Cuando se confrontan estas proposiciones con lo necesariamente presupuesto al argumentar, se advierte, para Apel, que A es verdadera.

Si se considera que Apel realiza una comparación indirecta entre presupuestos que se contradicen, su metodología se acercaría al modo en que entiende Rorty los argumentos trascendentales, a saber, como argumentos de parasitismo. Se trata de mostrar que ciertas alternativas propuestas por el escéptico resultan parasitarias con respecto a la que se defiende. Así, si alguien afirma que su acto de habla no presupone una pretensión de verdad, es posible señalarle que su afirmación es parasitaria de la opuesta, a saber, la que afirma que la pretensión de verdad es un presupuesto de toda afirmación, incluso de la suya (así, sólo podrá realizar su negación en el marco general precisamente negado).

Aquí surgen dos problemas. Uno de ellos relacionado con la demostración de una ausencia efectiva de alternativas, es decir con la posibilidad de exhibir toda alternativa concebible, que se dejará para más adelante. El otro tiene que ver con la cuestión de que, aun si se acepta que la comparación entre presupuestos es capaz de eliminar toda alternativa concebible, queda sin resolver la cuestión de cómo elegir entre las dos únicas alternativas usualmente formuladas con respecto a ciertas cuestiones. Este problema ya ha sido explicitado en el debate sobre la unicidad. Como vimos, Schaper, luego de advertir que no se puede discutir todas las alternativas concebibles, sugirió que para demostrar la unicidad era más conveniente intentar determinar qué vale en general como esquema conceptual. El examen de los límites concebibles de lo que vale como esquema conceptual nos diría si los esquemas en cuestión son auténticos. De igual modo, Apel intenta sacar a la luz una serie de presupuestos que permiten evaluar diferentes proposiciones alternativas que expresarían genuinos presupuestos. Para ello, puede uno suponer, es preciso contar con un criterio de lo que vale como presupuesto último. Más allá de cuál es el criterio que da Apel

¹¹⁸ En el capítulo II (punto II.2) propuse una reconstrucción formal de este procedimiento.

(principalmente, como vimos, el de no ACP), es posible preguntarse de dónde resulta legítimo extraerlo.¹¹⁹

Aquí se aplican las críticas de Malpas, pues tanto si pretendemos extraer este criterio de los presupuestos en uso, como si pretendemos obtenerlo de otra parte, estamos suponiendo de entrada lo que buscamos. La solución de Schaper consiste en señalar que el examen interno (justamente el tercer procedimiento de Körner) no puede ser rechazado como procedimiento legítimo, más aún, que permitiría revelar una incoherencia en el caso de que el esquema sea espurio. Esta pretensión de enfocarse en las condiciones últimas mismas es legítima y significa un avance en la argumentación, pero no quita el problema de la circularidad. Por lo demás, la solución mencionada se acerca a la «crítica del sentido» que Apel defiende. En efecto, así como Schaper busca las condiciones más básicas de inteligibilidad que todos los esquemas deben compartir (las llama, como vimos, principios de significación), Apel rechaza tesis que violan los límites mismos del sentido, y llega a equiparar a la pragmática trascendental con la «crítica del sentido» (A 112n).¹²⁰

Sin embargo, si es que se cree aún en la necesidad de contar con un método o procedimiento para demostrar la unicidad, es necesario algún criterio que permita identificar las condiciones de inteligibilidad o los límites del sentido. El problema, en este punto, es que cualquiera sea el nivel en el que se busque este criterio de esquematicidad o de presupuesto genuino de la argumentación, sólo se lo podrá hallar mediante un examen que asuma lo que se busca. Esta circularidad deriva de que las condiciones de la experiencia o los presupuestos de la argumentación ya están implicados en el esquema o en la argumentación cuya unicidad se investiga.

¹¹⁹ Hay que recordar que estoy aplicando las críticas del debate analítico a la pragmática trascendental, y que, en tal medida, la terminología que utilizo no respeta punto por punto a la de Apel. Por ejemplo, este último no consideraría apropiado hablar de «extraer» de algún lado su procedimiento de fundamentación última, y señalaría que éste se encuentra necesariamente presupuesto en la argumentación. Sin embargo, creo que tanto la aplicación de las críticas provenientes del debate analítico como la utilización de un vocabulario técnico ajeno a la propuesta de Apel permitirán entender de manera más precisa, a lo largo de este capítulo y los siguientes, la propia fundamentación apeliana.

¹²⁰ Apel considera que Heidegger y Wittgenstein han llevado a cabo una revolución del pensamiento caracterizada por la crítica del sentido que introdujeron (A 464ss). La metodología de la crítica del sentido, donde también Peirce juega un papel preponderante, será una cuestión a partir del capítulo siguiente y especialmente en el VII, punto 1.2.3.

Antes de ver si la pragmática trascendental puede encontrar una salida a esta aporía de la circularidad, resulta adecuado detenerse en la disolución davidsoniana del dualismo de esquema y contenido y, con éste, de la propia reflexión trascendental. Vimos más arriba que Kant –a diferencia de lo que creía Malpas– empezaba allí donde Davidson concluía. Con otras palabras: el proyecto kantiano partía de un rechazo de dicho dualismo y se desarrollaba como un análisis trascendental de las condiciones de posibilidad de la experiencia. Es entonces el momento de señalar, en el apartado que sigue, que Apel, al igual que Kant y Davidson, rechaza un dualismo de esta clase y desarrolla, como el primero, una reflexión acerca de las *condiciones de posibilidad*, en su caso de la argumentación.

3. Acuerdos entre Apel y Davidson: el rechazo de la noción de esquema conceptual

Es posible ver tanto en el examen desarrollado por Davidson en el artículo reseñado más arriba como en la pragmática trascendental una clara conciencia del giro lingüístico. Así como Davidson asocia metodológicamente la posesión de un esquema con la de un lenguaje, para Apel el «esquema» que investiga, si así podemos llamar a argumentación, ya es juego de lenguaje. En tal medida, para ambos resulta incoherente postular un suelo neutral no mediado por el lenguaje, a partir del cual estudiar la adecuación de esquemas (en el caso de Davidson).

Davidson cree que un esquema alternativo debería incluir oraciones verdaderas y falsas traducibles a nuestro lenguaje, pero entonces no podría ser un esquema *auténticamente* alternativo. La teoría de la interpretación que desarrolla para apoyar esta tesis tiene un indudable aire trascendental. De hecho, puede entenderse como una explicitación de los presupuestos presentes en toda interpretación y comunicación. Recordemos que, para este autor, en el proceso de interpretación se debe suponer que las creencias interpretadas son verdaderas. Como no se puede recurrir a una realidad neutral que confirme o refute sus resultados, la interpretación debe suponer un acuerdo general (acerca de las verdades sobre el mundo) entre quien interpreta y lo que se interpreta. Davidson sostiene por ello que no tiene sentido hablar de un esquema conceptual intraducible a nuestro lenguaje, dado que la base de su inteligibilidad, como sucede en la interpretación, es el acuerdo. Y en lugar de la conclusión de Schaper, que deja en pie la posibilidad de un examen interno del esquema en uso en

base a principios generales de significación, Davidson cree que no tiene sentido la noción de esquema conceptual, dado que no se puede entender qué es un esquema alternativo.¹²¹

Las tesis epistemológicas de Apel están plenamente de acuerdo con estas conclusiones, que para él son puestas de relieve por el giro lingüístico del siglo xx y aun antes por la obra de Peirce. El conocimiento, había sostenido este último, está necesariamente mediado por signos, los cuales se despliegan en una triple relación entre el intérprete, lo interpretado y la referencia (cf. P; A cap. 2; E-V 267). Lo relevante es que no hay una realidad indiferenciada o neutral a la que el conocimiento pudiera tener acceso. Apel concede, en contra del anti-realismo radical, que es posible acceder a un ámbito fenoménico no mediado por signos, pero entiende este acceso como un «momento» integrado en un proceso semiótico más amplio.¹²² Es por ello que la evidencia juega un papel que no da lugar, sin embargo, a la posibilidad de tomar distancia de un mundo objetivo ajeno a nuestra intervención cognoscitiva realizada en el *medium* del lenguaje.

La relación entre las creencias y el mundo es tan fuerte, entonces, en Apel como en Davidson. En ambos casos las creencias sobre el mundo deben interpretarse a través de su conexión con el mundo. La intervención humana es para Apel el punto inicial insoslayable a partir del cual se presupone un mundo objetivo legalmente ordenado (cf. E-V). Por ello se puede comprender que para él tampoco tiene sentido hablar de un esquema conceptual, o de un juego de lenguaje, desligado del mundo. Y, profundizando esta perspectiva, la propia noción de juego de lenguaje, mediante la cual Apel tematiza a la argumentación como terreno irrebalsable, es concebida como un entretejido indisoluble de lenguaje y acción (A 59).

Además de estas consideraciones epistemológicas, Apel insiste en el sentido *trascendental* del acuerdo, su carácter de condición de posibilidad de la comprensión en general. Es por ello que también denomina a su filosofía «hermenéutica trascendental», en tanto explicita aquellas condiciones trascendentales que hacen posible la comunicación en general y la interpretación en par-

¹²¹ Vistas las cosas desde esta conclusión general, resulta superfluo incluso sostener que no tiene sentido hablar de esquemas intraducibles.

¹²² Trataré con más detalle este tema en el marco de una comparación entre Apel y Gadamer, en el capítulo VI, puntos 1.7 a 1.10 (cf. también Crelier, 2005: 41-44).

ticular (desarrollaremos esto en el capítulo siguiente). Y una vez que nos ubicamos en un terreno trascendental, pierde sentido hablar de relativismo conceptual o de esquemas alternativos. Así como en Davidson la metodología de la interpretación subyacente quitaba inteligibilidad a la noción de esquema en general y a sus consecuencias relativistas, en Apel las condiciones más básicas del uso de los signos tampoco dan lugar a una multiplicidad de juegos de lenguaje inconmensurables entre sí. En efecto, según él, la pluralidad empírica de juegos de lenguaje sólo puede ser concebida desde un juego trascendental (A 500-501) (cf. su crítica a Wittgenstein en capítulo VI, punto I.1).

Hasta aquí las coincidencias resultan claras, y sólo parece existir una discrepancia «menor» en el énfasis apeliiano en lo trascendental. Sin embargo, esta discrepancia adquiere relevancia con la propuesta davidsoniana de restablecer una relación directa con las cosas y la impugnación de la reflexión trascendental que esto conlleva. En efecto, este tipo de reflexión parece requerir o más bien postular alguna clase de mediación entre la realidad y quien la conoce, pero toda mediación, se llame esquema o juego de lenguaje, cae bajo las críticas de Davidson a la noción general de esquema. Las dificultades artificiales creadas por la filosofía tienen en este autor una salida pragmática alejada del proyecto trascendental que Apel pretende continuar. A pesar de esto, la argumentación davidsoniana tiene también un paradójico tono trascendental, pues indaga las condiciones de posibilidad de la interpretación y de la comunicación. Si se quiere ver todavía allí algo anti-trascendental, se lo puede encontrar en su rechazo a la noción de esquema. Pero como ese rechazo se efectúa también mediante una reflexión trascendental sobre condiciones de posibilidad, se cae entonces en una paradoja. La solución a esta paradoja pasa, sostiene, por establecer una diferencia entre la noción de esquema conceptual y la de condiciones de posibilidad. Intentaré ahora mostrar algunos puntos en los que resulta clara la diferencia entre ambos conceptos.

Apel no parte, como Kant, del *factum* de la ciencia de su tiempo y de su propio código moral, sino del *factum* de la argumentación. A su vez, no considera que las condiciones de posibilidad de la argumentación conforman algo así como un «esquema conceptual» o un marco de creencias. Como dijimos, Apel no habla de esquemas conceptuales sino de juego de lenguaje para referirse al *factum* irrebasable de la argumentación. Para verlo más detenidamente, se puede enumerar al menos tres razones que diferencian ambos conceptos:

1. La noción de esquema conceptual equivale a la de un sistema de categorías independiente del lenguaje, cosa que Apel no admitiría. Por el contrario, su

insistencia en tener en cuenta el giro lingüístico de la filosofía contemporánea impide pensar en un esquema de categorías no mediado por signos. Su crítica de la filosofía kantiana pasa en gran medida por sostener que el solipsismo metódico de Kant ignora la función del lenguaje como mediación intersubjetiva.

2. La noción de esquema tiene un trasfondo dualista (expresable en los pares conceptuales de esquema / contenido experiencial, esquema / realidad, etc.) que no se advierte en la relación entre condición y condicionado que caracteriza a la ligazón esencial entre el juego de lenguaje argumentativo y reglas y presupuestos. Mientras que la noción de esquema permite en principio pensar que existe la posibilidad de separar esquema de contenido, resulta de entrada injustificado intentar separar las reglas que condicionan a la argumentación de la argumentación misma. La noción de esquema puede incluso derivar en un dualismo metafísico que separe esquema y contenido como dos entidades diferentes, cosa que no puede suceder con los pares condicionado / condición.
3. La noción de esquema no abre las posibilidades de investigación que posee la de juego de lenguaje. Mientras que la primera ha sido definida, en el contexto de la discusión sobre la unicidad, a partir de dos clases de atributos que componen un esquema (Körner), en el juego de lenguaje argumentativo se entretajan reglas (o categorías) normativas, presupuestos y formas de vida, lo cual abre una perspectiva de exploración más amplia, especialmente en un sentido éticamente relevante.

4. La transformación de la filosofía kantiana

Lejos de ser una filosofía que admita pensar en términos de esquema y contenido, la pragmática trascendental es una transformación de la filosofía kantiana y su investigación de las condiciones de posibilidad (el título *Transformación de la filosofía* remite a ello). Como base de su programa filosófico, la pragmática apeliana conserva y transforma conceptos y perspectivas centrales de la *Crítica de la razón pura*. La cuestión acerca de si esta transformación logra su cometido es compleja y ha dado lugar a críticas como la de O. Höffe, quien señala, en términos generales, que se empobrece el contenido de la principal obra kantiana. Así, si bien se conserva la noción del punto más alto de

apercepción con la comunidad ideal de comunicación, no existen en la filosofía apeliana tematizaciones correspondientes a la estética trascendental, la analítica de los principios, etc. (Höffe, 1995: 196-198, *passim*).¹²³

Sin entrar en una compleja relación de herencia que supone desviarnos de la discusión sobre la unicidad y sus consecuencias sobre la filosofía apeliana, en lo que sigue pondré en consideración algunos puntos en los que Apel continúa efectivamente con la empresa de Kant.¹²⁴ El objetivo central será mostrar, partiendo de la oposición más arriba realizada entre Davidson y Kant, la insuficiencia del dualismo de esquema y contenido también en el caso apeliano.

1. Según Malpas –como vimos más arriba– Kant, a diferencia de Davidson, parte de un dualismo de esquema y contenido (recordemos que «esquema» no es usado como en la *Crítica*) para intentar luego mostrar su unidad indisoluble. La noción «trascendental» remitiría a esa unidad buscada que, en definitiva, se quedaría en una tensión irresuelta entre el punto de partida dualista y la pretendida resolución monista. Así, Kant caería bajo la crítica davidsoniana a la epistemología tradicional y su inseparable dualismo de

¹²³ Asimismo, Höffe cree que Apel distorsiona algunos planteos kantianos. Por ejemplo, la deducción trascendental comprende grosso modo en Kant dos pasos, primero, la presentación de las categorías como precondiciones de la experiencia posible, y segundo, la introducción de la autoconciencia como el origen de toda síntesis categorial. Apel, en cambio, sigue un camino más corto que va desde el lenguaje (que podría considerarse el entendimiento) directamente hasta «el punto más alto», sin pasar por los conceptos de la razón o alguna construcción teórica parecida. Se pierde con ello, para Höffe, un elemento clave para la justificación trascendental, puesto que sin las categorías no se puede establecer la objetividad de la unidad trascendental de apercepción (Höffe, 1995: 197-198). Creo que se puede en parte justificar estas distorsiones y el aludido empobrecimiento poniendo de relieve las restricciones escépticas que la filosofía contemporánea opone a todo desarrollo filosófico que pretenda conservar la riqueza de las propuestas modernas. Por lo demás, es indudable que la integración realizada por Apel de la filosofía crítica en el seno de una filosofía del lenguaje que toma nota de las restricciones vigentes revitaliza a la filosofía kantiana y le abre nuevas perspectivas.

¹²⁴ Si bien Habermas también tiene como uno de sus principales referentes a Kant, su «pragmática formal» se aleja de la transformación apeliana. Desde la perspectiva de esta pragmática no trascendental, oposiciones características de la filosofía kantiana (constitutivo vs. regulativo, trascendental vs. empírico, inmanente vs. trascendente, etc.) pierden nitidez. La razón es que, según Habermas, «después de la deflación pragmatista del planteamiento kantiano, 'análisis trascendental' significa la investigación de condiciones presuntamente universales, pero sólo irrebables de facto» (Habermas, 2003 b: 18-19). Lo que Habermas da por supuesto –una detrascendentalización de la filosofía kantiana que, a pesar de todo, deja espacio para una «pragmática formal»– es justamente lo que está en cuestión en esta investigación.

esquema y contenido. En contra de esto, vimos que resulta cuestionable atribuirle a Kant un dualismo de esa clase. Ante todo, porque en el contexto de la filosofía crítica las categorías, más que un esquema conceptual, constituyen una condición de posibilidad de la experiencia.

Es esta última noción, en lugar de la de esquema, la que Apel utiliza como base conceptual de su programa trascendental. Más precisamente, este autor transforma el «ámbito trascendental» de la siguiente manera. Mientras que para Kant se trata de las condiciones de posibilidad de la experiencia en sentido constitutivo, para Apel se trata de las condiciones de posibilidad de la argumentación. Ya no se trata de las formas de la intuición y una serie de categorías sino de un conjunto de reglas y presupuestos de ese juego. Y así como la deducción trascendental intenta demostrar que sólo por medio de una serie de categorías podemos pensar un objeto, en un sentido análogo Apel intenta mostrar que sólo ciertas condiciones de la argumentación pueden dar sentido a las tesis que en ese juego se formulen.

2. En relación con lo anterior, y como afirma el propio Apel, tanto la pragmática trascendental como Kant parten de un *factum* (la experiencia legalmente ordenada según la entiende la ciencia de su tiempo) y desarrollan a partir de allí su programa (A 208-209).¹²⁵ Ambos aspiran a mostrar que entre el *factum* condicionado y sus propias condiciones no existe una separación concebible. Así como para Kant sin las categorías el concepto de experiencia –o, más bien, de la experiencia en el sentido descrito por la ciencia natural de su tiempo– es directamente imposible, para Apel no hay argumentación sin los presupuestos que la hacen posible. El hecho de partir de un punto irrebalsable y desplegar a partir de allí una serie de tesis trascendentales implica en ambos un rechazo del dualismo. Tanto las categorías como los presupuestos de la argumentación son condiciones de ese punto de partida.
3. La pretensión posmetafísica está presente en ambos: así como Kant pretendía dejar atrás la metafísica dogmática, Apel quiere dejar atrás no sólo el paradigma ontológico premoderno sino también la metafísica moderna de

¹²⁵ En rigor, Kant utiliza el término «factum» para referirse a la ley moral; aquí sigo la interpretación de Apel.

la subjetividad, en cuyo «solipsismo metódico» cae incluso Kant. Apel profundiza la perspectiva posmetafísica partiendo directamente de un plano intersubjetivo lingüísticamente mediado, y se aproxima a tópicos como la libertad desde una pretendida base libre de presupuestos ontológicos (TVED 152ss). Esta nueva base, (insistentemente señalada por los principales continuadores del programa apeliano como Kuhlmann (1985) y Böhler (1985)), le sirve para una transformación de la propuesta específicamente ética de Kant, que conserve la perspectiva ganada por el imperativo categórico. Naturalmente, se puede abrir aquí un interrogante acerca de si Apel tiene éxito en la disolución de viejos problemas metafísicos y éticos. De hecho, entre los presupuestos pragmático-trascendentales existen también presupuestos análogos a los de la metafísica tradicional (por ejemplo, en la comunidad ideal de comunicación podría quizás vislumbrarse una noción idealizada de armonía). Esta cuestión no tiene, sin embargo, una relación directa con la presente investigación, centrada en los alcances de la fundamentación pragmático-trascendental y no tanto en si el contenido de lo fundamentado es análogo al contenido de tesis equiparables a las de la metafísica.¹²⁶

4. En Kant, toda síntesis es finalmente fundamentada en la unidad de apercepción como principio supremo del uso del entendimiento. Ésta contiene el fundamento de unidad de diversos conceptos en los juicios y equivale a la necesidad de sintetizar la variedad dada en la intuición. Apel transforma este punto empleando el marco de la semiótica peirceana (cf. especialmente «Von Kant zu Peirce...», en TR II 157-177, y el capítulo VI, puntos I.2 y I.3). Así como Kant postuló, previo a toda crítica del conocimiento, que se debe poder al-

¹²⁶ Es posible pensar, sin que esto vaya en detrimento de la fundamentación apeliana, que ésta es capaz de sacar a la luz presupuestos del argumentar tradicionalmente designados como metafísicos. Así, tanto Apel como Habermas consideran que en la acción comunicativa debemos suponer, entre otras cosas, la existencia de un mundo objetivo común. A mi modo de ver, también es posible advertir la presencia de estos presupuestos en el ámbito la ética discursiva, la cual asume, entre otras cosas, que el mundo es mejorable en un sentido moral (cf. Crelier, 2001). Si bien se trata de una necesidad comunicativa y no ontológica, el contenido nos retrotrae a la metafísica. Esto da lugar a que algunos autores, como J. Conill, consideren –a mi juicio equivocadamente– que todo proyecto trascendental como el de Apel es directamente metafísico (Conill, 1988: 253ss). En contra de esto, hay que resaltar que la fundamentación última de estas tesis en apariencia metafísicas no descansa ya en algún tipo de entidad absoluta, sea trascendente o inmanente, sino en el acuerdo intersubjetivo mediado lingüísticamente.

canzar la unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia, el lógico moderno de la ciencia, que parte de una base semiótica, debe postular la unidad intersubjetiva de una interpretación del mundo mediada por signos (TR II 160). Se trata de la comunidad de interpretación, la cual, tanto en su vertiente científica (como comunidad de investigadores) como en su vertiente filosófica (en tanto comunidad irrebasable de interpretación), realiza la síntesis que antes le cabía realizar a un sujeto trascendental.

Esta apelación a una «síntesis suprema» y constitutiva (de la experiencia por parte de un sujeto trascendental, y de la argumentación por parte de una comunidad de argumentación e interpretación, respectivamente) equivale a un rechazo del dualismo de esquema y contenido. Así como las reglas de síntesis kantianas hacen posible la experiencia, los presupuestos y reglas de la argumentación hacen posible ese juego de lenguaje. La relación es la que existe entre las condiciones y lo condicionado.

5. Circularidad en la pragmática trascendental

Si bien la noción kantiana de condiciones de posibilidad supera la distinción dualista entre esquema y contenido, y deja abierta la puerta para la investigación trascendental, se expone, como vimos, a la objeción de circularidad. Recapitulando un poco, la discusión acerca de si es posible demostrar la unicidad de un esquema conceptual determinado llevó a pensar que todos los métodos posibles resultan incapaces de ofrecer esa demostración. Particularmente, los métodos más promisorios se revelaron como circulares. Así, la demostración de no unicidad exige que las alternativas sean inteligibles, lo cual no resulta posible. Pero, por otro lado, la prueba de unicidad incurre en *petitio principii* dada la imposibilidad de salir del propio esquema. En los dos casos se debe asumir lo que se investiga, a saber, la unicidad o no unicidad del esquema examinado. Esto es así porque las condiciones trascendentales son una condición también de la propia investigación, y no es posible en el fondo pensar fuera de ellas, ni a favor ni en contra. Esto restringe la capacidad demostrativa de la investigación, y sugiere la necesidad de dejar de lado la formulación de métodos para medir esquemas intercambiables, ya que un método supone un punto de vista exterior y neutral desde el cual examinar los esquemas.

El desarrollo del debate sugirió que la razón de fondo de que los métodos fracasasen era, entonces, que la noción de esquema conceptual alternativo resultaba ininteligible. Teniendo en cuenta esto, se abrió la posibilidad de que, una

vez que se abandonara el dualismo filosófico de esquema y contenido, la investigación podría enfocarse directamente en las condiciones de posibilidad (de la experiencia o de la argumentación). El problema resultante consistió una vez más en que la investigación así entendida conducía a una inevitable circularidad, que se transformaba claramente en «viciosa» o formalmente incorrecta si se insistía en proponer un método demostrativo. En efecto, un método válido no debería estar comprometido con aquello que examina, pero en tanto investigue presupuestos trascendentales no podrá tomar distancia de los fundamentos últimos del conocimiento.

Veamos ahora cómo impactan estas conclusiones en la pragmática trascendental, dado que Apel propone de hecho una manera para explorar las condiciones de posibilidad de la argumentación. Como vimos, este filósofo sostiene que se puede aplicar a los presuntos presupuestos de la argumentación la prueba consistente en determinar si su negación incurre en una autocontradicción performativa, por un lado, y si no pueden ser fundamentados deductivamente sin que se cometa *petitio principii*, por el otro (A 69; cf. capítulo I, punto I.4). Consideraremos que se trata de un «método demostrativo», en tanto permite evaluar la validez de presuntos presupuestos argumentativos. Nótese que esta prueba oscila entre los dos últimos métodos de Körner, dado que puede verse como una comparación entre presupuestos (o más bien candidatos a presupuesto), o como un examen interno que saca a la luz presupuestos del propio esquema en uso.

El punto importante es que si se lo considera un *método* para reconocer fundamentos últimos, se producen las mismas dificultades ya señaladas más arriba. Apel no habla en rigor de «método» con respecto a esta prueba, pero sí la considera un «criterio» o «procedimiento» de fundamentación.¹²⁷ No puede por ello evitar en principio la tensión de que en tanto método o criterio pretenda estar separado de lo que se examina, pero, a su vez, no puede dejar de asumir los presupuestos *trascendentales* auténticos (que investiga). Es por ello que cae en un dilema: si no se trata de un método (o criterio), entonces no se advierte qué capacidad pueda conservar para señalar de modo irrefutable cuál-

¹²⁷ No me refiero a aquí al principio del discurso, el cual consiste en la exigencia de recurrir a discursos prácticos en caso de conflicto como procedimiento adecuado para la fundamentación de normas situacionales (aquí se advierten los dos niveles de la ética discursiva). Me refiero a la fundamentación misma de este principio, es decir, al nivel de la fundamentación trascendental de ese principio (y de otros presupuestos argumentativos).

les son los auténticos presupuestos de la argumentación, y si se lo considera un método entonces cae en las aporías ya señaladas.

Apel es consciente del reproche de circularidad al que se ve expuesto todo argumento trascendental, y por ello cambia radicalmente la perspectiva y erige el defecto de circularidad en criterio de prueba. En efecto, su procedimiento señala que un fundamento último no puede fundamentarse (deductivamente) sin dicha circularidad. Pero aun así Apel no parece advertir el dilema que está implícito en su propuesta metodológica, ya que si la circularidad es parte de un método (como parece ser su caso, dado que el criterio propuesto detecta presupuestos a partir de la circularidad necesaria de todo método), entonces el método como un todo está en un meta nivel, y en ese meta nivel se presenta simplemente como un método más que debe generar conclusiones sin asumirlas, y resulta entonces cuestionable en los términos que lo hemos hecho (excepto que se plantee un regreso al infinito). Pero si la circularidad no es parte de un método, entonces no se advierte cómo puede servir para sacar a la luz los fundamentos últimos.

Resta la posibilidad de seguir hablando de «método», pero concebirlo como no distanciado de lo que investiga, lo cual abre un camino para entender a la pragmática trascendental en un sentido hermenéutico que será explorado –y defendido– desde el próximo capítulo. Ahora solo se toma en consideración la interpretación del criterio de Apel como un método en un sentido clásico (como distanciado de lo que investiga), pues la intención es mostrar la aporía de esta manera de entender la fundamentación pragmático-trascendental. En tal sentido, y retomando el problema actual, se señaló que el abandono del dualismo de esquema y contenido, y el consiguiente enfocarse directamente en las condiciones de posibilidad, sugieren la necesidad de abandonar todo método para sacar a la luz las condiciones únicas de la experiencia o de la argumentación (dado que todo método resulta, por la índole misma de la empresa, infructuoso). Pero el criterio de Apel, a pesar de que la pragmática trascendental apunte en gran medida a señalar lo contrario, recrea la ilusión de que es posible tomar distancia de las condiciones de posibilidad de la argumentación. Recrea, con ello, la ilusión de que es posible contar con un método para aplicar a un contenido dado, en este caso la argumentación, y extraer de manera infalible conclusiones que antes se encontraban fuera de nuestra vista o que otros no veían. Sin embargo, si se toma en cuenta los resultados del debate acerca de la unicidad, la pragmática trascendental debe abandonar el criterio de no ACP ni *petitio principii* en tanto *método o criterio suficiente de fundamentación* (aunque pueda cumplir otras funciones).

Por otro lado, no soluciona las cosas hablar de reconstrucción o explicitación de lo que ya es sabido. Apel coincidiría con Schaper y Malpas en que el examen

interno (el tercer procedimiento) es comparativamente el más promisorio de los tres procedimientos investigados. Como es sabido, Apel se remite a las ciencias reconstructivas, y al uso que ha hecho especialmente Habermas de las mismas en su «pragmática formal» o «universal». Pero toda explicitación trae a la luz algo nuevo, aunque solo sea en la forma, dado que si no lo hiciera resultaría superflua.¹²⁸ Con otras palabras, la explicitación también es un método, e implica por ello mismo una distancia, un punto de partida y un punto de llegada que no tienen exactamente el mismo contenido conceptual. Justamente, el problema es cómo obtener, a partir de los presupuestos de la argumentación, un contenido conceptual mediante un método confiable. Expondré en lo que sigue algunos de los intentos y las críticas correspondientes; mi propia posición se irá delineando a partir de allí, especialmente a partir del próximo capítulo.

6. La falta de contenido de la fundamentación última: la crítica de Niquet al saber «autotransformado»

Como las dos caras de una misma moneda, la circularidad en la fundamentación conlleva la imposibilidad de darle un contenido concreto. En efecto, para lograr esto último hace falta, al parecer, algún procedimiento que no asuma las conclusiones. Pero si, como vimos, no es posible una prueba que no asuma las condiciones trascendentales que desea mostrar como conclusión, entonces no hay manera de distinguir entre una prueba auténtica de una espuria, dado que las dos tendrán la misma forma de un círculo demostrativo. Tanto una prueba que sea capaz de sacar a la luz de manera legítima ciertos presupuestos trascendentales como un procedimiento espurio que intente convencernos acerca de la validez trascendental de ciertas proposiciones no trascendentales pero ya asumidas, requerirán un criterio independiente que avale o rechace sus resultados.

Esta prueba es para Apel, recordemos, la de que un presupuesto último es aquel que no puede rechazarse sin cometer una autocontradicción performativa ni fundamentarse deductivamente sin cometer *petitio principii*. Y Apel invita a

¹²⁸ Aristóteles ya es consciente de estos problemas: «nada impide (creo) que lo que se aprende sea posible, en cierta manera, saberlo y, en cierta manera, ignorarlo: pues lo absurdo no es que se sepa en cierta manera lo que se aprende, sino que se sepa que es así, v. g.: en el aspecto en que se aprende y del modo que se aprende» (Analíticos segundos, 71 a 1-5 – 71 b 5-10).

realizar una «reflexión estricta» como manera de examinar si un presupuesto determinado es efectivamente un caso de esta fórmula (A 164). El problema, como remarca Berlich, es que esto no alcanza para conferir un contenido concreto a la fundamentación (Berlich, 1982: 261-262). La propuesta de Apel, como agrega Niquet, quien retoma y desarrolla la crítica de Berlich, sólo indica que aquellos presupuestos o reglas de la argumentación que cumplan con la fórmula de la fundamentación última resultan irrebables, *sean los que fueren* (cf. Niquet, 1999: 24). Con otras palabras, el criterio de Apel se parece más a una definición de fundamento último que a un procedimiento capaz de mostrar un contenido concreto (cf. Crelier, 2004: 120). Como definición puede resultar irreprochable (dado que puede hacer referencia a la inevitable circularidad de toda prueba), pero como criterio es insuficiente para mostrar un contenido determinado.

Con la noción de «reflexión estricta» sobre los presupuestos de la propia argumentación, Apel pretende poner a operar la definición. Así, propone una y otra vez a quienes rechazan ciertos presupuestos concretos, como la norma ético discursiva, que intenten una reflexión sobre las condiciones de su propia reflexión. Pero más allá de la utilidad dialéctica y hasta retórica de esta invitación, es evidente que se deja mucho a la buena fe de aquél que acepte el envite e intente tal reflexión, el cual puede insistir en que *ve* a través de la misma algo distinto a lo que *ve* Apel, o, si es un escéptico recalcitrante, que no ve nada. Asimismo, incluso si el escéptico admite creer en ciertos presupuestos, puede a la vez abrigar dudas acerca de si están correctamente fundamentados. El «aquí y ahora» de la fundamentación no alcanza, podría insistir, para mostrar un contenido universal (cf. capítulo VII, parte III).

Kuhlmann señala que el escéptico podría decir que la autocontradicción performativa proviene de una reconstrucción falible, y que por ende él no reconoce como válida la presuposición que lo hace incurrir en esa autocontradicción (Kuhlmann, 1985: 133). En este sentido, para Habermas la reconstrucción es falible por ser empírica e hipotética (1999 b).¹²⁹ Kuhlmann

¹²⁹ Si bien la postura de Habermas es compleja y varía en sus diferentes obras, puede afirmarse que se ha inclinado, con el paso del tiempo, por acentuar el falibilismo en la reconstrucción y por alejarse, correspondientemente, de la filosofía trascendental. Como momentos ilustrativos de este proceso, además del texto citado, cf. (1976), donde Habermas distingue entre la investigación empírica y la reconstructiva, aunque ya señala que esta última también tiene un carácter empírico y no trascendental; en (2000) critica fuertemente la «fundamentación última» (a la que cataloga de

intenta resolver este problema con una teoría fundamentable de la argumentación, la cual sería capaz de darle un contenido específico a las reglas y presupuestos argumentativos, ofreciendo así un saber efectivo y auténtico (*wirkliches Wissen*) (Kuhlmann, 1985: 77ss, 106ss, 130). Con esto busca responder a la objeción de que la fundamentación última es un gesto vacío y a lo sumo de validez global. Uniendo la teoría con la reflexión estricta, aspira a mostrar un saber que, además de tener un contenido concreto y ser universalmente aplicable, posea la infalibilidad que no tienen las propuestas reconstructivas de Habermas o Chomsky.

Kuhlmann parte de la tesis apeliana acerca de que no tiene sentido interrogar a quien insiste en que ha planteado una pregunta o realizado una afirmación, acerca de si está seguro de haber usado la teoría correcta de los actos de habla al interpretar sus propios enunciados como preguntas, afirmaciones, etc. Se pone con esta tesis de relieve que existe una certeza performativa incluida entre los presupuestos paradigmáticos de la argumentación (A 147-148). Esta certeza se expresa, a su vez, como una evidencia que puede ser formulada proposicionalmente. (A 173).

En el mismo sentido, sostiene que los hablantes deben disponer, por el hecho de tener un «saber-cómo» que les permite formular actos de habla, de un «saber-que». Con otras palabras, además de saber cómo producir afirmaciones o preguntas, tienen que saber también que se trata de afirmaciones o preguntas, más aún, tienen que poder expandir sus enunciados incluyendo este último saber, por ejemplo: «yo hago la siguiente afirmación...».¹³⁰ Para ello no precisan de una teoría determinada, por ejemplo la de los actos de habla, se trata por

«fundamentalismo residual»), e insiste sobre el carácter falible de la reconstrucción de las reglas argumentativas; finalmente, en (2003 y 2004) Habermas expresa claramente su opinión acerca de que la filosofía ha experimentado una detranscendentalización irreversible, ya que la conciencia en general kantiana, objeto de análisis de la filosofía trascendental, es sustituida por la praxis comunicativa vital. Luego de la misma, el análisis sólo puede aspirar a buscar condiciones de facto inevitables que conforman el trasfondo de nuestro mundo de la vida, y cuyo carácter es sólo presuntamente universal (2004: 19ss). Apel considera que la renuncia a la fundamentación trascendental se explicita con claridad en *Facticidad y validez* (1998) (cf. los tres últimos capítulos de A).

¹³⁰ Esta idea proviene del «principio de expresabilidad» de Searle, según el cual es posible que todo acto de habla sea determinado mediante una proposición compleja que explicita la intención del hablante (cf. Habermas, 1976: 222). Sin embargo, en Kuhlmann el saber-cómo no está referido primordialmente a las intenciones del hablante sino a su capacidad lingüística.

el contrario de un «saber autotransformado» (1985: 139). Según Kuhlmann este saber es, además de preteórico, *a priori* e infalible. Más importante aún, posee un contenido concreto, por lo que puede complementar la señalada insuficiencia del criterio apeliano. La noción de «autotransformación» pretende así evitar toda dependencia de una teoría falible, haciendo posible arribar a conocimientos infalibles con un contenido concreto. En rigor, para Kuhlmann hay tanto un saber preteórico infalible como uno teórico infalible; en efecto, existe para él un núcleo duro y una periferia de los presupuestos argumentativos, y a medida que nos alejamos de este núcleo, aumenta correspondientemente el grado de falibilidad (1985: 127-128).

Niquet somete esta teoría de la argumentación a una crítica, señalando que si bien los hablantes deben poseer alguna clase de «saber-que» acerca de sus actos de habla, el saber «autotransformado» de Kuhlmann no puede ofrecer una garantía *a priori* de que este «saber-que» se corresponda verdaderamente con el «saber-cómo» del que pretende ser una transformación (Niquet, 1999: 33-34). Es suficiente, señala, con que el «saber-que» producido por los hablantes para referirse a sus propios actos de habla *haga posible* la realización de los mismos, independientemente de si es una expresión que refleja verdaderamente el contenido del «saber-cómo» que ha transformado. Con otras palabras, es suficiente con que esté orientado a la *performance* y al acuerdo, independientemente de que esté orientado a la verdad.

El saber autotransformado podría ser falso pero pragmáticamente efectivo, y por ello su carácter trascendental no resulta infalible. Niquet señala, en suma, que la idea de una autotransformación del «saber-cómo» en un «saber-que» (un saber de los presupuestos) no brinda una garantía *a priori* de que este último saber sea «objetualmente verdadero» («*wahres objektuales Presuppositionswissen*»), y que fracasa en tal medida como procedimiento para producir o comprobar el contenido concreto de un presupuesto trascendental (40). Y agrega, además, que los predicados «trascendental» e «irrebasable» precisarían de todos modos una justificación adicional e independiente si se los quisiera aplicar a un saber autotransformado (51).

Creo que pueden desglosarse en la crítica de Niquet dos direcciones diferentes: por un lado, la crítica a la noción de saber autotransformado. En este punto, creo que sus argumentos no resultan concluyentes, pues un saber necesario e inevitable no puede considerarse a la vez meramente «pragmáticamente efectivo», dado que su contenido ya no podrá cuestionarse con sentido. El planteo de Niquet vuelve a reeditar la postura ya criticada de Stroud, quien distingue entre creencias verdaderas y creencias necesarias (cf. capítulo III,

punto II.2). Por otro lado, las críticas de Niquet poseen una dimensión metodológica que me interesa ahora resaltar, pues apuntan a señalar las dificultades de principio que existen en la reconstrucción de este saber *a priori*. En efecto, creo que la idea de autotransformación no excluye la necesidad de la reconstrucción y los problemas que ello acarrea. Como se verá especialmente en el capítulo VII (parte I y II.4), creo que existe una solución a este problema. Más concretamente, comparto con Kuhlmann la tesis de que se puede reconstruir mediante una crítica de sentido los presupuestos de la argumentación, y propongo una interpretación del método adecuado para una fundamentación última.

Volviendo a las críticas de Niquet, éste piensa que toda reconstrucción fracasa porque depende de que dispongamos ya de un saber diferenciado con el cual medirla. Así, este autor sostiene que las propuestas, por parte de Kuhlmann, de explicitar un saber *a priori*, infalible y con contenido dependen, en última instancia, de un saber autotransformado. Así, la mencionada «reflexión estricta» no puede llenar al hueco entre el «saber-cómo» y el «saber-que», pues sólo ofrece un contenido concreto si se apoya en una autotransformación como la ya criticada (42-43). De hecho, este concepto sólo indica los rasgos formales de una clase de reflexión, pero no asegura que ésta tenga éxito, para lo cual debe enfocarse en un saber por sí mismo infalible.

El diálogo mayéutico, por su lado, sería para Kuhlmann capaz de conducir al escéptico a descubrir los presupuestos que niega. Sin embargo, la ACP en la que el escéptico incurre cuando es guiado en un diálogo mayéutico con pretensiones fundamentadoras, sostiene Niquet, no puede ofrecer una garantía *a priori* de que muestra presupuestos de la argumentación, sino que depende de que las condiciones que explicita constituyan un saber correcto por sí mismo (51). Nuevamente, así como sucedía con la reflexión estricta, si este diálogo tiene éxito es porque *se apuntala* en un saber autotransformado con un contenido verdadero e infalible.

Por otra parte, el diálogo mayéutico tiene un carácter asimétrico que el escéptico tiene el derecho de revocar. En lugar de ser guiado por el fundamentador, el escéptico puede reivindicar su derecho a guiar él mismo el proceso de descubrimiento de los presupuestos trascendentales concretos. Y si bien puede aceptar que lo que es irrefutable tiene que ser aceptado también por él mismo, puede poner en discusión –según Niquet– todo contenido concreto particular que se examine. Esto último sólo tendría un límite si existiera un contenido disponible que tanto el escéptico como el fundamentador pudie-

ran alcanzar. Este contenido autotransformado es, como vimos, justamente lo que Niquet cuestiona (53).¹³¹

Este autor cree, además, que Apel cae en las mismas dificultades que su discípulo Kuhlmann, dado que también necesita algo así como un saber autotransformado. En efecto, el creador de la pragmática trascendental se enfrenta con el problema de hacer compatible la certeza *a priori* de un saber fundamentado, con el postulado de la construcción de consenso, según el cual no es lícito dar por terminada la argumentación. Así, Apel se enfrenta con el problema de qué sentido puede tener este postulado en relación con aquellos presupuestos que no podemos conocer sin saber que son verdaderos. Intenta solucionarlo señalando que los presupuestos suficientemente explicitados son consensuales *a priori*, e introduce el concepto de «autocorrección» referido a la construcción de consenso en el ámbito de hipótesis explicativas infalibles pero criticables (186ss). Para mantener la diferencia entre hipótesis empíricas falibles e hipótesis trascendentales, señala que estas últimas no pueden ser corregidas por ninguna evidencia externa. En tal sentido, los presupuestos de la argumentación seguirán valiendo siempre frente a toda revisión posible. En suma, lo corregido es a su vez sabido con una certeza infalible (189).

Niquet piensa que también en la concepción apeliiana se esconde algo análogo a la tesis de Kuhlmann de un saber *a priori* de la acción (el mencionado saber «autotransformado») (Niquet, 1999: 57ss). Cree que la idea de una autocorrección resulta fértil en tanto indica que las evidencias trascendentales deben ser necesariamente internas, pero señala que Apel las hace depender inadmisiblemente de un saber infalible (del que podríamos disponer mediante un método). Para Niquet, no está claro qué tipo de conocimiento puede llevar adelante la (auto) corrección de los presupuestos infalibles. Además de que un saber performativo de la acción (por ejemplo el que afirma que un acto determinado es una afirmación o una pregunta) resulta insuficiente para corregir a los presupuestos argumentativos

¹³¹ En los capítulos siguientes, y especialmente en el último, insistiré en la necesidad de entender la fundamentación trascendental como un proceso dialógico (cf. capítulo VII, punto 1.2.1). Asimismo, sostendré que lo que Niquet considera una objeción en contra de la fundamentación –la necesidad de apoyarse en un saber previo– es un rasgo central de la misma. Para entender en qué consiste una fundamentación que se vuelve reflexivamente hacia lo ya asumido, me parece esencial señalar su carácter hermenéutico (cf. capítulo V). El saber autotransformado no resulta, desde esta perspectiva, algo inalcanzable sino algo inevitablemente asumido. Por el momento, me circunscribo a exponer las críticas más agudas en contra de la pragmática trascendental.

(que suelen ser mucho más complejos), un saber de la acción ya autotransformado debería ofrecerse él mismo a la autocorrección.

Es por esto que Niquet cree que una autocorrección suficiente, como la que Apel pretende para los presupuestos infalibles, se sale del ámbito de la justificación del conocimiento trascendental y entra en el de la autoexplicación del saber *a priori* (58). Y en este ámbito se producen las dificultades ya señaladas respecto del planteo de Kuhlmann. En efecto, Apel concibe la autocorrección como un proceso que tiene su base en un saber infalible suficientemente autoexplicado, que se yergue como criterio frente a todo resultado de la revisión (A 191-192). Así, tenemos que disponer de un saber ya autotransformado para iniciar la (auto) corrección, pero si ya disponemos de un saber de esa clase la corrección es superflua, pues es un saber de esa clase lo que buscamos. Nuevamente, como vemos, aflora el problema de la circularidad y del método de la reconstrucción.

7. El recurso a la evidencia trascendental

La fundamentación última intenta también, de modo explícito, ofrecer un contenido concreto, y evitar así la circularidad, mediante el recurso a la evidencia, especialmente en el marco de la discusión con el racionalismo crítico. Recordemos que Albert insiste en que el recurso a la evidencia es, en términos generales, un expediente dogmático en el contexto de una fundamentación última (H. Albert, 1973: 26ss, 85-86). Apel acepta esto y no intenta argumentar en contra de las críticas a la mera evidencia como criterio de verdad en el sentido que recorre desde Descartes hasta Husserl. Pero esto último implica entender a la evidencia como referida a una conciencia subjetiva e independiente del lenguaje, y no, como es posible luego del giro lingüístico, como referida a un enttejido de lenguaje y praxis intersubjetiva, es decir, a un «juego de lenguaje» en términos del segundo Wittgenstein (A 50ss, 169ss). Desde esta perspectiva, el recurso a la evidencia no es necesariamente el fruto de un dogma o de una decisión arbitraria, e incluso puede sostenerse que la crítica debe descansar en un fundamento y en tal medida en una evidencia (A 55, 63).

En este punto, la pragmática trascendental retoma al Wittgenstein de *Sobre la certeza*, en donde se encuentra el siguiente aforismo: «Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza» (Wittgenstein, 1988: 18 c; aforismo 115). Esta tesis constituye, se podría decir, la piedra basal que, leída en clave trascendental, Apel utiliza en contra

del falibilismo. La «corrección» trascendental que se le hace a Wittgenstein consiste básicamente en lo siguiente. Mientras que para este último autor los juegos de lenguaje presuponen ciertas evidencias que no tiene sentido cuestionar *dentro* de los mismos, para Apel existen algunas evidencias que no se pueden poner en duda *en general*. Se trata de aquellas que pertenecen al juego de lenguaje en el que se examina la estructura de los juegos de lenguaje en general, incluyendo la del propio juego. Existe, con otras palabras, un juego de lenguaje irrebasable cuyas evidencias paradigmáticas resultan a su vez irrecusables. Pertenecen, como afirma Apel, al sistema de la argumentación propio de la filosofía, en donde virtualmente todos los juegos de lenguaje y sus evidencias paradigmáticas respectivas pueden ser cuestionadas (171-172).¹³²

Apel extrapola la idea de Wittgenstein de que cada juego de lenguaje asume una base particular de certeza al juego de lenguaje en el que se habla de todos los juegos de lenguaje (reales o virtuales). Allí la evidencia paradigmática no es ya particular y empírica sino que adquiere un carácter trascendental. Podemos acceder a ella mediante una reflexión estricta, lo cual nos permite contar con una base para la corrección y adecuada formulación de los presupuestos argumentativos. Así, para la pragmática trascendental, el sistema irrebasable de la argumentación contiene «evidencias paradigmáticas» que no se pueden criticar o cuestionar sin autocontradicción performativa, ni fundamentarse deductivamente sin estar presupuestas (A 67).

Pero estas evidencias deben ser accesibles, cosa que ha sido criticada por Berlich. En efecto, como acabamos de ver, la defensa apeliana de la evidencia se basa en la distinción entre la simple evidencia y la que posee un carácter paradigmático en el juego de lenguaje trascendental. Pero, se pregunta Berlich, ¿cómo reconocemos este último carácter? Incluso en el marco de un juego de lenguaje probadamente irrebasable podrían, agrega, aparecer un sinnúmero de evidencias, muchas de las cuales nada tendrían que ver con las condiciones de sentido de ese juego de lenguaje. Así, Berlich se pregunta, ¿es el carácter paradigmático y trascendental de la evidencia algo a su vez evidente? Si lo es, el problema volvería a recaer en las aporías de la evidencia en el sentido tradicional. Para Berlich, Apel no soluciona este problema, que termina siendo el de

¹³² Desarrollo esta «corrección trascendental» del segundo Wittgenstein en el capítulo VI, punto I.1. La equiparación de la argumentación con un juego de lenguaje en el sentido del segundo Wittgenstein es puesta en duda por Oefsti (cf. Oefsti, 1994: 158-192).

cómo demostrar que una proposición posee efectivamente un carácter trascendental (Berlich, 1982: 265).¹³³

Apel cree que se puede dar un contenido a las evidencias trascendentales mediante su procedimiento de fundamentación auto-reflexivo. Considera que éstas pueden aparecer a partir de una autocontradicción performativa (ACP), y agrega que no podemos entenderlas sin saber que son verdaderas. De este modo, el test de inconsistencia performativa proporcionaría una evidencia positiva con un contenido concreto, siempre y cuando su sentido lingüístico se encuentre suficientemente explicitado (A 164). Con otras palabras, el hecho de que hay evidencias trascendentales no es una mera afirmación, sino que está ligado con una manera en la que podemos exponer algunos ejemplos concretos de esas certezas infalibles.

A esto se puede objetar que la propia exclusión de ACP descansa doblemente en el criterio de evidencia. Primero, porque la contradicción que en cada caso surge tiene que ser comprendida como evidente, es decir, no debe tener ya sentido seguir preguntando si verdaderamente se produjo una contradicción. Para no ser excesivamente falibilistas, esto podría ser concedido, al menos para los casos más sencillos.¹³⁴ Pero la ACP, al ser una contradicción entre dos términos, uno de ellos proposicional y el otro implícito en la dimensión pragmática, debe generarse a partir de dos contenidos, aunque uno de ellos esté dado y el otro haya que reconstruirlo. En muchos ejemplos de los que da Apel, esta reconstrucción resulta «evidente». Así, es evidente que toda afirmación (si se habla «en serio») conlleva una pretensión de verdad. El problema es que la evidencia es, nuevamente, el criterio de una reconstrucción adecuada, y no el *fruto* de la prueba de (in) consistencia pragmática. Y la otra indicación de Apel, a saber, que se trata de evidencias que no podemos entender sin saber que son verdaderas, no se encuentra exenta de dificultades. En efecto, aun si ese criterio fuera una regla infalible, pode-

¹³³ Luego de mencionar el caso de los axiomas de Frege –los cuales en su momento parecían autoevidentes y luego resultaron en parte falsos–, S. Haack resume el dilema al que conduce la utilización de la evidencia como criterio de verdad de la siguiente manera: o bien una proposición puede ser autoevidente pero también puede ser falsa, o bien, si se considera que la autoevidencia es un criterio seguro, entonces está el problema de decir cuándo una proposición es en realidad autoevidente (Haack, 1991: 261).

¹³⁴ Nuevamente, si la evidencia es el criterio, no hay en rigor casos más «sencillos» que otros, pues este último término no indica otra cosa que «evidente», y es la evidencia lo que está en juego.

mos creer entender equivocadamente, o podemos entender correctamente una proposición que, sin embargo, no sea un caso de esa regla relativa a proposiciones trascendentales.

A pesar de todo esto, hay que insistir en que a la pregunta acerca de si los ejemplos que Apel expone no son verdaderamente presupuestos trascendentales, condiciones de posibilidad de la argumentación o evidencias paradigmáticas de este juego de lenguaje, no hay por qué responderla negativamente. Lo único que hemos visto es que Apel no dispondría de una prueba infalible para demostrarlo. Si «cargáramos» su prueba con otro contenido seguiría funcionando en un sentido «lógico»: si alguien cree que X pertenece a la dimensión pragmática (es decir, si lo cree evidente), sea cual sea su contenido, entonces su negación producirá para él una ACP. Por ejemplo, si alguien cree que la proposición «todos los hombres son mortales» pertenece a la dimensión pragmática, entonces, según él, no podrá ser negada sin ACP. Por supuesto, esta conclusión depende de una perspectiva particular y subjetiva, pero justamente el criterio de evidencia parece referirse siempre a alguna perspectiva determinada. Lo que limita lo verosímil de la prueba es justamente lo que *asumimos* como evidente, que debe ser visto entonces como un punto de partida y no la conclusión de un procedimiento. Y, una vez más, como punto de partida está sometido a las críticas tradicionales a la evidencia como criterio.

¿Implica esto un falibilismo irrestricto? Por un lado, el falibilismo parece tener sus razones si se lo entiende como la acusación de la ausencia de una manera infalible que permita saber cuándo se cuenta con una evidencia paradigmática de carácter trascendental. Como afirma Niquet, no existe una garantía *a priori* de que la evidencia que se introduce para corregir presupuestos argumentativos pertenezca necesariamente al saber preteórico e intuitivo de la argumentación, es decir, que sea interna (para lo cual se precisaría de un saber autotransformado) (1999: 62). Es decir, las maneras de presentar la evidencia corren siempre el riesgo de estar sesgadas por la teoría, y la teoría es falible.¹³⁵

Pero, por otro lado, Apel tiene razón, en su polémica con el falibilismo irrestricto, cuando distingue a las hipótesis empíricas de las condiciones trascendentales de la argumentación (o bien, entre las teorías y las condiciones de

¹³⁵ La metodología que presentaré en el último capítulo, pero que iré delineando a partir del próximo, tiene como objetivo evitar esta aporía de la fundamentación (cf. en esp. capítulo VII, parte I).

posibilidad de las teorías).¹³⁶ Para ello se basa, como vimos, en el argumento global contra el falibilismo según el cual, siguiendo la intuición wittgensteiniana, la duda presupone la certeza. Y a aquella certeza que sirve de base para poder formular toda clase de dudas la podemos llamar trascendental. Para Niquet, se ha ganado con esto la noción de que la evidencia trascendental debe ser interna (1999: 62). Es decir, si la duda presupone la certeza, entonces la duda no puede corregir a esa certeza que le sirve de soporte. No es posible mezclar los niveles, por ejemplo recurriendo a evidencias provenientes de un campo empírico del conocimiento para hacerlas valer a un nivel trascendental.¹³⁷

Pero si bien este argumento es muy fuerte, puede también afirmarse que sólo es global (o general), y que desemboca en lo que podríamos considerar una suerte de «falacia cartesiana» (cf. Kuhlmann, 1985: 106). Según ésta, puede aceptarse que Descartes encontró un punto arquimédico en el pensamiento como función que incluye la duda, pero no que este punto esté constituido por un yo sustancial. Y así como este filósofo introdujo subrepticamente un contenido concreto en el ámbito global del pensamiento y pretendió darle a ese contenido tanto grado de certeza como al pensamiento mismo, Apel enuncia correctamente que la duda presupone la certeza, delimitando con ello un nivel trascendental, pero agrega enseguida un conjunto de certezas particulares a las que coloca en el mismo nivel.¹³⁸

8. La indisponibilidad inmediata de lo irrebasable

Es posible resumir las críticas recién reseñadas con las palabras de Niquet, para quien la pragmática trascendental clásica de Apel y Kuhlmann muestra que es posible saber que los sujetos del discurso no pueden evitar asumir («zu

¹³⁶ La crítica al falibilismo irrestricto es llevada a cabo en Apel en A 1 y TVED, entre otros textos. Kuhlmann desarrolla esta crítica (avalada por el propio Apel), entre otros sitios, en 1985 (cf. también Rohrhirsch (1993)).

¹³⁷ Esta es una de las confusiones en las que incurre Habermas cuando se refiere a una reconstrucción empírica de presupuestos argumentativos que inevitablemente debemos reconocer (cf. Habermas, 2003 b).

¹³⁸ Podrá decirse que se ha comprobado con ello la validez de al menos una certeza particular, la que enuncia en general que hay certezas trascendentales. En tal caso, habrá que distinguir entre esta y las demás (de acuerdo también al grado de generalidad).

unterstellen und anzuerkennen) como válidos todos los presupuestos del discurso argumentativo, *sean los que fueren*; nada menos, pero tampoco nada más (Niquet, 1999: 42). El «nada menos» indica el logro representado por la delimitación de un ámbito trascendental, y el «nada más» indica la dificultad para adjudicar un contenido a este ámbito, es decir, la dificultad metodológica.

Inspirándose en la teoría tarskiana de la verdad, Niquet propone una variante «deflacionista» o revisionista de la pragmática trascendental clásica. Distingue para ello entre una «detrascendentalización» de la filosofía –que rechaza– y una «deflación» de la misma, que defiende. Según la interpretación de Niquet, el corazón racional de la expresión «es verdadero» perteneciente al lenguaje natural consiste, para Tarski, en el esquema «es verdadero que p si y sólo si p ». Con esta consideración mínima acerca de la verdad se salvan las sospechas metafísicas que pueden recaer sobre las teorías correspondentistas o coherentistas, entre otras. De igual manera, una «deflación» de la pragmática trascendental clásica significaría, ante todo, entender su centro metódico –la fundamentación última mediante reflexión estricta– como la equiparación de lo trascendental con lo irrebasable en el discurso racional (1999: 14-15).

Esto pretende hacer justicia al hecho de que los discursos trascendentales toman como objeto de discusión a los presupuestos argumentativos, pero también los presuponen (71ss). En este último sentido, no son capaces de negarlos ni fundamentarlos, dado que negar o fundamentar son operaciones internas del discurso trascendental, que conllevan también esos presupuestos. Aun así, Niquet cree que es posible preguntarse si cierto presupuesto tiene de hecho una validez trascendental, y aportar evidencia a favor y en contra. El punto central, según Niquet, es que si las evidencias a favor confirman que algo es un presupuesto, esto no implica que lo hayan fundamentado trascendentalmente. Las evidencias puestas en juego son internas, y a diferencia de las empíricas, que tienen la capacidad de confirmar o refutar una teoría, no pueden hacer lo propio con los presupuestos trascendentales.

Para clarificar esto, Niquet distingue entre dos tipos de validez, «validez-que» («*Geltung-dass*»), y «validez-si» («*Geltung-ob*») (71-74). Esta última hace referencia a que es posible investigar, en el marco de un discurso trascendental, si un presupuesto tiene de hecho validez trascendental. Pero esta investigación, cree este autor, asume la imposibilidad de disponer de un saber *a priori* sobre los presupuestos, o, dicho con otras palabras, se acepta que nunca se logrará la infalibilidad que Apel busca. Por otro lado, la «validez-que» hace mención al hecho de que los presupuestos están, por así decirlo, más allá del alcance de la investigación trascendental, en el sentido de que no pueden ser

negados ni demostrados. El discurso trascendental, como lo define Niquet, se ocupa entonces de demostrar (con las restricciones del caso) la «validez-si», la cual siempre tiene a sus espaldas a la «validez-que».

La distinción de Niquet le permite hacer justicia a la tesis apeliana que restringe el falibilismo, alejándolo de la dimensión propiamente trascendental. Respetando esta última dimensión, Niquet puede ahora armar un modelo de investigación trascendental no infalible, pero que tampoco pone en riesgo el ámbito global trascendental. Y puede afirmar, en consecuencia, que el saber trascendental no es fruto de la reflexión estricta o el diálogo mayéutico (75). Esto no quita que los hablantes dispongan en principio de un conocimiento proposicional diferenciado acerca de sus actos de habla, como Kuhlmann y Apel suponen, sólo que, agrega Niquet, no es posible contar con un procedimiento independiente que lo dé a conocer sin posibilidad de error (61).

El modelo de fundamentación de Niquet reconoce, entonces, que el test de trascendencia no puede estar libre de los presupuestos argumentativos (81ss). Su fórmula para investigar candidatos asume este hecho de entrada, a diferencia de la de Apel, al menos entendida como un método en el sentido clásico, el cual llegaría a la «validez-que» como conclusión de un procedimiento o criterio.¹³⁹ Niquet, por el contrario, incluye en la explicitación de los presupuestos –o, más bien, de la negación de los mismos– una cláusula en donde se explicita la «validez-que» del siguiente modo: «Afirmo con lo siguiente argumentativamente, y *presupongo como válido que p*, que no *p*» (la cursiva es mía). De allí surge una autocontradicción que no intenta demostrar de modo infalible la validez trascendental de *p*. Esta no se asume, sino que se afirma de modo hipotético que *si* una proposición tiene el estatus de un presupuesto trascendental, *entonces* debe ser «siempre ya» reconocida (82-83). Pero la «validez-que», para decirlo una vez más, está previamente asumida en la estructura del discurso trascendental (102-103).

Ahora bien, cabe preguntarse qué interés tiene un esquema de fundamentación que no es capaz *por principio* de explicitar exitosamente presupuestos trascendentales. El reconocimiento de que la validez trascendental no puede justificarse puede leerse justamente como una renuncia a la

¹³⁹ Esta interpretación latente en Apel es, para decirlo una vez más, la que deseamos criticar. No es, como veremos especialmente a partir del próximo capítulo, la única posible.

fundamentación trascendental. Niquet insiste, en contra de esto, en que su modelo no es «detrascendentalizador», sino que consiste en una defensa de la filosofía trascendental. Pero cree, justamente, que la mejor manera de hacerlo es empezar reconociendo que la pragmática trascendental «clásica» no puede ofrecer un contenido trascendental *a priori* infalible. Y su modelo de dos niveles distingue entre esta delimitación global de un ámbito trascendental y la aspiración, en un nivel ya no infalible, a explicitar presupuestos.

De este modo, y sin entrar en otros detalles de su propuesta, Niquet afirma que la *finalidad* de su procedimiento (asumidamente inalcanzable, podemos agregar) es establecer si determinadas formulaciones tienen de hecho una validez irrebasable. Con otras palabras, *aspira* a justificar mediante razones rebatibles la validez trascendental de un presupuesto (105). La autonomía de los discursos trascendentales implica que la corrección de estas razones sólo puede ser llevada a cabo por otro discurso de esa clase (107). Es decir, la intención de este autor es la de no renunciar a la investigación trascendental, aunque sí a la posibilidad de una demostración trascendental infalible. Distingue, entonces, entre una investigación falible (que parte de candidatos provenientes, algunos de ellos, de las ciencias reconstructivas), y un suelo trascendental global intocable por el falibilismo. Se puede entender este modelo en el sentido de que la aspiración a lo trascendental (reconocido globalmente) es tan sólo una orientación que reconoce de entrada la imposibilidad de un resultado concluyente.

En esto Niquet sigue a Berlich, quien resume sus objeciones señalando que la fundamentación última remite a lo irrebasable, pero no logra llegar a un fin de la fundamentación debido a que no dispone –según este autor– de lo irrebasable, al menos de un modo inmediato. Por el contrario, sólo puede referirse a lo irrebasable mediante enunciados que necesitan a su vez ser fundamentados. En el caso de Apel, se trata de mostrar evidencias paradigmáticas, pero, como vimos, para hacerlo hay que contar ya con un conocimiento que las distinga como paradigmáticas. El problema, señala Berlich, es que ese conocimiento debe a su vez ser fundamentado (1982: 275-276).

En un sentido similar al de Niquet, este autor cree que la fundamentación última consiste en la actividad de preguntar por lo irrebasable, en la *búsqueda* de algo infalible. Por ello, a pesar de las críticas que él mismo ha desarrollado, no ve impedimentos para plantear una interrogación acerca de las condiciones de sentido de la argumentación, lo cual permite abrir una nueva dimensión del preguntar y del fundamentar que se desarrolla al nivel más alto, aquel en el que se tematiza lo que siempre ya está presupuesto (276). Berlich concluye con

que no es posible darle la primacía ni a la fundamentación ni a la crítica, dado que todo fundamento puede ser criticado, y toda crítica se coloca bajo el ideal de una fundamentación suficiente (278-279).¹⁴⁰

La propuesta de Berlich no deja de ser paradójica, ya que parece no dar en definitiva ningún lugar a la irrebasabilidad, aunque sea en un sentido global, y cree que lo que subyace a la crítica también es falible (acercándose con esto a un falibilismo irrestricto) (277). Contra esto se puede recurrir a Apel, quien insiste en que es necesario que el preguntar se desarrolle a partir de un suelo firme. Si este suelo se pusiera en duda, sería necesario volver a plantear la distinción. En lugar de un regreso al infinito, se *recrea* necesariamente en cada crítica la mencionada diferenciación –defendida por Apel y Niquet– entre los dos niveles, el trascendental y el no trascendental.

Asimismo, ¿no hay una contradicción –en Niquet y en Berlich– entre no reconocer lo irrebasable concreto pero aceptar un ámbito irrebasable que, en alguna medida, tiene un cierto contenido? Con otras palabras, la distinción hecha más arriba no puede dejar de asignar un contenido al ámbito trascendental, aunque más no sea la indicación de que existe un ámbito argumentativo irrebasable. Y si le asignamos un contenido, por mínimo que sea, ¿no cae este suelo nuevamente bajo las críticas hechas más arriba, y consiguientemente a la disolución del plano trascendental?, o bien, ¿no lleva a cuestionar las críticas hechas en estos apartados? En todo caso, la respuesta no debe asumir que lo irrebasable es un reino metafísico de ideas a la que el pensamiento pudiera ser conducido por la filosofía, sino un «suelo» trascendental global performativamente puesto cada vez por quien argumenta, un conjunto de condiciones que conforman la base de nuestro indagar, criticar o argumentar en general. La posibilidad de acceder a este contenido de manera inmediata y efectiva queda, pues, abierta.

¹⁴⁰ En un sentido análogo, Maliandi contrapone las funciones fundamentadora y crítica de la racionalidad. En el marco de su teoría de la racionalidad, piensa que la «crítica» en sentido estricto abarca el reconocimiento de la necesidad de equilibrio entre ambas funciones. Sin embargo, en tanto acepta el carácter infalible (aunque insuficiente) de la fundamentación pragmático-trascendental, se advierte en su propuesta una cierta primacía de la fundamentación por sobre la crítica (cf. Maliandi, 1997, en especial capítulos 1, 4, 7, 12 y 14).

III. Conclusiones y tránsito a la hermenéutica trascendental

Es el momento de formular una pregunta general a partir de lo desarrollado en este capítulo: ¿qué tienen en común las diferentes críticas a la pragmática trascendental en la versión de Apel, y qué relación tienen estas críticas con la discusión acerca de la unicidad de los esquemas conceptuales? Creo que se pueden exponer algunas conclusiones generales que resultan tanto de la discusión contemporánea sobre la demostración de unicidad de un esquema conceptual, de la aplicación de esta discusión a la pragmática trascendental como, finalmente, de las críticas directas a la pragmática trascendental. La primera de ellas se puede enunciar como la imposibilidad de contar con un método o procedimiento infalible que explicita, desde un punto de vista distanciado y neutral, las condiciones de posibilidad de la experiencia o de la argumentación sin asumirlas.

Ahora bien, como ya expusimos, la imposibilidad de contar con un método que conduzca infaliblemente a la posesión de condiciones trascendentales parece perjudicar todo intento de reflexión trascendental. En términos del debate sobre la unicidad, si no es posible demostrar dicha unicidad sin darla por supuesta, entonces toda demostración parece remitir a una circularidad viciosa (o a un regreso que aplase la circularidad). Con respecto a Apel existe en este punto una ambigüedad. Desde cierto punto de vista, este autor no sólo reconoce sino que también insiste en que la reflexión estricta asume los mismos presupuestos que intenta explicitar, e incluye en su procedimiento de fundamentación la noción de circularidad. Sin embargo, también puede pensarse que recrea una distancia entre el procedimiento y sus resultados. Es esta última interpretación, no la primera, la que deseo criticar, más allá de su verosimilitud con respecto a las verdaderas intenciones de Apel. O más precisamente, es la pretensión –que creo contradictoria– de que la reflexión estricta (y el procedimiento o criterio de fundamentación última) deben asumir los presupuestos y *a la vez* son capaces de demostrarlos mediante un método «externo» como el señalado.

El debate sobre los argumentos trascendentales ha ayudado a delinear la naturaleza del conocimiento trascendental, y no ha aportado argumentos de principio en contra de que se pueda reconstruir las condiciones de posibilidad del lenguaje o de la experiencia en general. Por el contrario, esto último ha sido visto como una posibilidad aún abierta para la investigación. Es posible sostener, en contra del falibilismo radical, el programa de investigación trascendental, dicho con otras palabras, las objeciones en contra de un método que explicita condi-

ciones de posibilidad no tienen necesariamente un sentido detranscendentalizador. Como ejemplos concretos, hemos visto que las versiones modestas de los argumentos trascendentales, y hasta el rechazo davidsoniano del dualismo de esquema y contenido, tienen un aire trascendental inequívoco, lo cual permite pensar en la posibilidad de retrascendentalizar la reflexión filosófica. La propia noción apeliana de irrebasabilidad, explorada en el capítulo anterior, abre la posibilidad de pensar en condiciones irrebasables de carácter trascendental.

Sin embargo, la pragmática trascendental –y toda reflexión de esta clase– parece encontrarse en un callejón sin salida, dado que no puede renunciar a la pretensión de alcanzar un conocimiento universal y necesario con un contenido concreto. El problema, como vimos, surgió cada vez que se intentó plasmar esta pretensión en un método distanciado de las condiciones buscadas. Se trata de la dificultad de obtener un contenido concreto del ámbito de las condiciones trascendentales. Pero si varios de los intentos que, como vimos, intentan hacerlo, fracasan, ello se debe a cómo se entiende la propia reflexión trascendental.

Aquí se abren dos caminos para entender y desarrollar la pragmática trascendental apeliana. El primero es el que se ha revelado como cerrado o al menos lleno de escollos, y consiste en transformarla en un método distanciado de lo que se investiga. El segundo, más promisorio consiste en entenderla como una empresa trascendental «interna» que busca explicitar las condiciones de la argumentación. La «diferencia trascendental» propuesta por Apel entre proposiciones trascendentales e hipótesis empíricas es el eje de esta defensa global. Esta salida metódica pasa por darle un sentido positivo a la circularidad que necesariamente conlleva toda explicitación de los presupuestos. Apel mismo realiza esta transformación de la circularidad en un indicio positivo de lo trascendental, en tanto no sólo reconoce que su fundamentación última es circular, sino que erige la circularidad en criterio de fundamentación. Así, sostiene que si se comete necesariamente *petitio principii* al intentar fundamentar deductivamente un presunto fundamento último, se está en efecto ante un fundamento de esta clase. Pero el modelo de reflexión trascendental no debe ser el deductivo. Textualmente afirma que «Lo que puede *fundamentarse* como presupuesto necesario del argumentar *de un modo reflexivo trascendental*, no puede por ello mismo ser *fundamentado de modo lógico-deductivo sin petitio principii*» (A 166).

Queda claro, entonces, que los presupuestos de la argumentación no deben ser vistos como premisas de un razonamiento deductivo. Apel cree que la propia discusión contemporánea sobre los argumentos trascendentales ha desembocado en la pragmática trascendental a través de la tematización de la auto-

referencia, es decir, de la «reflexión estricta». Es decir, lo que se ha puesto de relieve es la necesaria circularidad de la prueba deductiva en una fundamentación última, y su diferencia respecto de una demostración reflexiva (A 167-168). Precisamente, Apel intenta forzar un cambio de «modelo» de fundamentación trascendental, pasando de uno deductivo a uno reflexivo enfocado en lo argumentativamente irrebasable (y que no obtenga su capacidad demostrativa de su reformulación como una deducción). Las razones para aceptar este cambio de modelo –cuya discusión retomaré en el próximo capítulo– constituyen el punto central de la pragmática trascendental.

La tesis que defenderé, central para esta investigación, es la siguiente. Su aspecto negativo consiste en mostrar que es posible pensar que Apel cae en las aporías que él mismo señala para el modelo deductivo, en tanto se entienda su propuesta como la de un método infalible, distanciado de lo que investiga, que ofrezca un contenido nuevo y concreto. Con otras palabras, el cambio de modelo no resulta aceptable en tanto se mantenga la pretensión de contar con un método en su sentido «clásico». La idea de un método «externo» infalible que ofrezca un contenido en cierto modo nuevo (aunque estuviera implícito) conduce, en el marco de una fundamentación última, a un círculo injustificado.¹⁴¹

Ahora bien, la circularidad puede considerarse virtuosa en el plano de una defensa global de la reflexión trascendental. Un presupuesto último tiene que ser asumido por toda demostración trascendental válida, sea deductiva o reflexiva. El problema no es que el sentido de la circularidad cambie de acuerdo con el modelo en el que se presente. Más bien, el sentido depende de la función probatoria que se le quiera asignar. La circularidad, en efecto, no resulta capaz de indicar ningún contenido concreto *en tanto sea considerada como parte de un método* en el sentido indicado (que desarrollaremos en el próximo capítulo). En ese marco, la circularidad siempre es incorrecta. Pero, dado que es un rasgo necesario de lo trascendental, puede también transformarse en un índice virtuoso.

En este sentido, la exigencia de cambio de modelo que Apel propone puede entenderse como la transformación de la circularidad en algo virtuoso, en tan-

¹⁴¹ Vale recalcar que ofrezco dos interpretaciones posibles de la fundamentación apeliana, sin sostener que alguna de ellas es más fiel que la otra. Lo que interesa en esta investigación es el problema de la fundamentación y no la correcta interpretación de un autor. En todo caso, me parece más acorde con el espíritu apeliano la interpretación que defiendo a partir del próximo capítulo.

to expresa que el intento por demostrar o sacar a la luz los presupuestos de la argumentación no puede dejar de estar sometido a esas propias condiciones examinadas, de modo que la circularidad de toda prueba trascendental resulta inevitable. El error de Apel (o más bien de esta interpretación de su filosofía) no sería el intento por rechazar esta circularidad –por el contrario, intenta asumirla plenamente (A 192)–, sino persistir acaso en tomar como modelo a una fundamentación metódica infalible y distanciada (en un sentido clásico) que ofrece un contenido concreto.

En el capítulo anterior se sostuvo que la pragmática trascendental es capaz de localizar un ámbito irrebasable en la argumentación y asegurar la validez objetiva de las creencias de ese ámbito, aunque esto no implica haberle dado un contenido concreto. Esta conclusión general se vio reforzada por la discusión del presente capítulo, en donde se sostiene que la circularidad puede ser vista como un rasgo general de lo trascendental, pero que en principio dificulta avanzar metódicamente hacia un contenido concreto. Uniendo ambas conclusiones, es posible afirmar que circularidad e irrebasabilidad son las dos caras de una misma moneda trascendental, puesto que lo argumentativamente irrebasable es, por definición, indemostrable sin círculo (cf. Berlich, 1982: 256).

El interrogante que surge en este punto es cómo se puede avanzar desde una defensa global, pero vacía, de la reflexión trascendental hacia una explicitación más concreta de los presupuestos argumentativos. La pregunta es entonces metodológica, y resulta vital para la ética discursiva, que precisa hacer valer no sólo un ámbito de sentido general sino principios normativos con un contenido determinado. Aunque Apel sostiene que los presupuestos de la argumentación son esencialmente normativos, no dejan de representar, cada uno de ellos, una particularización de la dimensión trascendental. Con otras palabras, desde la tesis que defiende la validez general de lo argumentativamente irrebasable, hasta la de que todos los participantes deben buscar argumentativamente el consenso en caso de conflicto práctico, existe un hueco que es preciso llenar.

La vertiente positiva de esta investigación consiste en retomar el sentido hermenéutico de la pragmática apeliana. Como se sabe (cf. el próximo capítulo), es la hermenéutica la que ha reconocido con más énfasis la idea de que toda comprensión parte de algo previo, lo «precomprendido», y en tal medida reconoce un «círculo hermenéutico» que se opone a la noción moderna de método científico. Explorar esta vertiente hermenéutica no significa forzar la interpretación de la filosofía apeliana sino captarla tanto en sus orígenes como en aspectos centrales de su entroncamiento con la tradición trascendental. Acorde con esto,

la pragmática trascendental puede entenderse como una clase de hermenéutica que no reniega del calificativo de «trascendental». En tal sentido, el tránsito a la «hermenéutica trascendental» que ahora proponemos consiste en asumir el rechazo del método en el sentido señalado y la asunción de un «círculo hermenéutico», presupuestos que permiten continuar con el proyecto de una fundamentación última del conocimiento y en particular de la ética.

CAPÍTULO V

INSTRUMENTO O CAMINO. LOS FUNDAMENTOS HERMENÉUTICOS DE LA PRAGMÁTICA APELIANA

... el procedimiento, esto es, el modo como estamos en general tras las cosas (méthodos), decide de antemano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas. El método no es una pieza de la indumentaria de la ciencia entre otras, sino la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo.

Heidegger 1975: 93

I. Hacia la hermenéutica

1. La aporía del método en su sentido clásico y la paradoja de la reflexión trascendental

La conclusión principal del capítulo anterior es que no parece posible demostrar la validez de las condiciones trascendentales de la argumentación mediante un procedimiento o método que *no* incurra en circularidad. En principio, esta circularidad parece restringir toda fundamentación trascendental, incluyendo la propuesta apeliiana. La disyuntiva que se abre es, pues, o bien abandonar la fundamentación o bien abandonar la noción de que la circularidad debe ser evitada, lo cual involucra a su vez el abandono de la noción de «método» (y consiguientemente de «fundamentación») que implícitamente se manejaba hasta ahora. Teniendo en cuenta que, como sostuve en el capítulo anterior, es posible realizar una defensa de la reflexión trascendental, exploraré ahora esta última opción.

Hay que aclarar que las acepciones de «método» que respectivamente cuestionaré y aceptaré tienen más que ver con la presente investigación que con una perspectiva general sobre el problema del método en la filosofía o en la historia de la filosofía. Como punto de partida para ayudar a delinear la concepción que deseo rechazar tomaré la siguiente definición, usual en el ámbito de la epistemología: «Un método», afirma M. Bunge, «es un procedimiento regular, explícito y repetible para lograr algo, sea material, sea conceptual» (Bunge, 1980: 28). De esta definición, cuya generalidad es operativa, resulta relevante resaltar que, en general, todo método busca «lograr algo», lo cual en el ámbito filosófico se circunscribe a una cuestión conceptual. Así, hay algo que no se tiene, –en el caso de la ética normativa, un fundamento deóntico–, y el método sería capaz de proporcionarlo.

En un sentido que llamaré «clásico», el método proporciona entonces un conocimiento *nuevo* del cual no se disponía con anterioridad a su aplicación, e incluso si ya se intuía de algún modo la validez del conocimiento investigado, el método –así entendido– asegura que ese conocimiento tiene bases firmes. Por más que exista otro acceso al conocimiento buscado –por ejemplo mediante una intuición o intelección directa o mediante la incorporación de un saber preteórico–, es un procedimiento confiable el que asegura que lo hallado no es un mero prejuicio. En suma, ya sea en un sentido elucidatorio –se conoce mejor o con mayor claridad que antes– o en un sentido productivo –se produce más contenido– un método conduce a algo de lo que antes no se disponía.

En su acepción tradicional, el método conlleva además una pretensión de infalibilidad, en el sentido de que si el procedimiento regular, explícito y repetible que se usa es por su parte confiable, el resultado al que se llegue mediante su aplicación también lo será. Esta perspectiva está presente en el caso de la pragmática trascendental (aunque éste no sea el único modo de entenderla). Apel sugiere que la doble prueba de determinar si una proposición incurre en autocontradicción performativa y si no es fundamentable deductivamente sin cometer *petitio principii*, es de por sí un procedimiento infalible para descubrir presupuestos irrebalsables de la argumentación. El nuevo conocimiento sería aquí el de que una proposición determinada posee efectivamente un carácter trascendental.

Continuando con esta delimitación de su sentido «clásico», si el método debe proporcionar un conocimiento nuevo, entonces no resulta lícito que ese conocimiento esté asumido desde el principio. Hace falta una *distancia* inicial entre quien conoce y el ámbito del que se va a extraer el conocimiento buscado. Esta distancia, que en la tradición filosófica moderna es la que existe entre

el sujeto y el objeto de conocimiento antes de la aplicación del método, resulta esencial para asegurar la infalibilidad y la capacidad demostrativa del procedimiento utilizado. Sin esta distancia todo método resulta sospechoso.¹⁴²

Rescapitulando, el método que llamo «clásico» pretende ofrecer de manera infalible un conocimiento nuevo a partir de su aplicación a un terreno que le es ajeno. Es en principio esta exterioridad entre el método y sus resultados aquello que, si se aceptan las conclusiones del capítulo anterior, resulta insuficiente para una fundamentación trascendental. Como vimos, lo trascendental es por definición irrebasable, y en tal medida cualquier método debe estar sometido a las condiciones que investiga. Con otras palabras, no hay ni puede haber distancia alguna entre la prueba y las condiciones que ésta pretende sacar a la luz; por ende, en este terreno de la investigación ningún método podrá proporcionar, al aplicarse correctamente, un conocimiento absolutamente nuevo (ni siquiera el de que una proposición determinada posee un carácter trascendental). En virtud de la circularidad que todo método para investigar presupuestos trascendentales conlleva –es decir, de la necesaria falta de distancia entre el método y sus resultados– se pierde la fuerza demostrativa necesaria. Con otras palabras, en el marco de una reflexión trascendental, ningún método «externo» (en el sentido expuesto) podrá lograr una fundamentación infalible o «última» del conocimiento.

Se puede advertir, en este punto, que la situación a la que ha llevado la presente investigación resulta paradójica. Por un lado, es posible defender en un sentido general la empresa de la reflexión trascendental, y, más precisamente, la tesis apeliada de que la argumentación presupone ciertas condiciones que la hacen posible. Se esperaría, entonces, que fuera posible formular un método con el cual asegurar que un conocimiento determinado posee validez trascendental, es decir, para mostrar el contenido concreto de los presupuestos de la argumentación. Sin embargo, por otro lado, la investigación ha puesto en evidencia que cualquier método que pretenda cumplir con esta función de manera infalible y tomando distancia con respecto a su campo de aplicación, resulta frustrado debido a la circularidad de la que en principio no puede escapar. Esta última conclusión parece conducir a un rechazo de toda reflexión

¹⁴² Recreo una concepción del método que no necesariamente se ajusta a los pensadores modernos. Mi objetivo es pensar la posibilidad de un método «interno» como opuesto a uno «externo», y no intento ofrecer una lectura histórica de esta noción.

trascendental metodológicamente válida que no se quede en la mera defensa de una empresa sin contenido.

La paradoja consiste, entonces, en que la reflexión trascendental es en principio posible pero que no puede asumir ninguna forma metodológica infalible. Esta paradoja se agudiza si se recuerda que lo trascendental posee, en la tradición que se inicia con Kant, un carácter de universalidad y necesidad que es preciso justificar con alguna prueba. ¿Es posible superar esta aporía que obstaculiza la fundamentación ética buscada, o se debe renunciar a la fundamentación como a un proyecto imposible? Recordemos que el principio ético-discursivo, por más que tenga un carácter formal y procedimental, posee también un contenido concreto que lo aleja de morales tradicionales apoyadas en bases metafísicas o en la autoridad de la tradición. Pero si ningún método trascendental puede fundamentarlo, entonces no hay argumentos para oponer a estas perspectivas usual y peligrosamente opuestas al igualitarismo moral.

Así pues, en el marco de una fundamentación trascendental, la circularidad impide separar el método de sus resultados, y afirmar que el resultado de la investigación depende de un método equivale a decir que el método determina este resultado. La tarea de este capítulo es intentar determinar cómo esta restricción puede ser tenida en cuenta e incluso aprovechada por una fundamentación trascendental. Para introducir un cambio en la perspectiva metodológica recurriré a una indicación que da Heidegger, quien ha sido consciente de que en una investigación filosófica radical el método –como reza el epígrafe elegido para este capítulo– «decide de antemano sobre lo que encontramos de verdadero en las cosas». Precisamente, este pensador ironiza sobre la posibilidad de «clarificar conceptos filosóficos fundamentales independientemente de la orientación de fondo» (Heidegger, 2002 a: 48).

Hay que resaltar que resulta clave, para un proyecto fundamentador como el de Apel, continuar considerando la posibilidad de una metodología válida. En efecto, los conceptos de «fundamentación» van ligados en este autor a los de «justificación» y «validez», más aún, la fundamentación no consiste en otra cosa que en una serie de argumentos válidos. Apel pretende desarrollar una propuesta filosófica «metodológicamente válida», que ofrezca argumentos sólidos y públicamente aceptables. Se hace pues necesario, si se pretende continuar con la empresa pragmático-trascendental de fundamentación, pensar el método en un sentido diferente al cuestionado.

Un cambio de expectativas metodológicas semejante da lugar a la tesis, sostenida en lo que sigue, de que un modo de evitar la paradoja esbozada más arriba y la aporía del método clásico como medio de fundamentación trascen-

dental, es entender la filosofía de Apel como una *hermenéutica* trascendental. Como es sabido, la corriente hermenéutica ha rechazado el método en su sentido clásico y ha abierto la posibilidad de pensarlo de manera diferente. Sostengo, en este sentido, que la propuesta apeliana puede ser entendida de dos maneras diferentes. O bien como la presentación de un método «externo» que, utilizado como un instrumento neutral aplicable a un ámbito pragmático, muestra contenidos trascendentales, o bien como una propuesta hermenéutica que pone en escena una metodología diferente, la cual, además de ser esencialmente auto-reflexiva y dialógica, asume las «limitaciones» que hemos encontrado en esta investigación. Sostendré que esta última manera de entenderla –que no es ajena a Apel mismo, para quien la pragmática trascendental *es* una hermenéutica trascendental–, es capaz de mostrar el contenido de los presupuestos de la argumentación, lo cual permite ofrecer argumentos sólidos y públicos para una fundamentación *fuerte* de la ética.

La razón principal para entender la pragmática trascendental como una hermenéutica es su carácter necesariamente circular. Hace falta, en contra de la noción clásica, pensar un método que asuma la circularidad, y precisamente tanto la filosofía de Apel como los desarrollos hermenéuticos del siglo xx pueden entenderse como propuestas que se orientan hacia esta dirección. Ciertamente, la hermenéutica se ha caracterizado, entre otras cosas, por evitar una fundamentación última y por asumir la historicidad de la comprensión en lugar de buscar un punto arquimédico atemporal, ¿cómo podría, entonces, hacerse compatible con la pretensión trascendental del proyecto apeliano? La respuesta tiene que ver, entre otras cosas, con el modo en que se relacione la circularidad hermenéutica con la trascendentalidad, y, a su vez, con el sentido que, en ese marco, conserve el concepto de método.

Si bien un «método» pensado con estas restricciones no lleva a algo nuevo y en cierto modo se niega a sí mismo (al menos en su sentido clásico), puede entenderse como una serie de indicaciones para explicitar contenidos ya asumidos por la reflexión. Esta última afirmación no se encuentra carente de dificultades, pero al menos permite pensar –como intentaré mostrar en este capítulo y los siguientes–, qué elementos tiene que tener una teoría, o un «método interno», que explicita las condiciones de posibilidad de la argumentación. Entre estos elementos se encuentra la auto-referencia de la fundamentación, su reconocimiento del lenguaje y de la argumentación como medios irrefragables para la reflexión trascendental, el carácter dialógico de la explicitación, y, en términos generales, una «crítica del sentido» que permite mostrar los límites del conocimiento inteligible.

2. La exigencia del cambio de modelo para la fundamentación

Apel coloca en el centro de su propuesta fundamentadora la exigencia de un cambio de modelo, concretamente, al modelo «sintáctico-semántico» o «lógico-matemático» —que para resumir llamaremos con Apel «deductivo»— le opone uno «pragmático-trascendental» (A 40ss). Es el lugar de señalar que aplacé la discusión de esta exigencia debido a que sólo cobra su sentido pleno en el marco de las conclusiones generales extraídas en este punto de la investigación. Así, sólo ahora es posible ponderar la decisión de Apel de rechazar la argumentación deductiva y, podría agregarse, la noción de método que conlleva. De hecho, la exigencia de un cambio de modelo puede entenderse como el corolario de la tesis que rechaza el método en un sentido clásico.

La tesis capital para exigir este cambio es la de que el problema filosófico de la fundamentación no es un problema lógico-formal. Esto está indicado ya por el hecho de que los argumentos lógico-formales no pueden fundamentar la verdad de sus premisas ni la validez de sus reglas de inferencia (A 40). Es decir, la búsqueda de fundamentos no puede quedar satisfecha por un argumento en el sentido deductivo, o, dicho en términos más generales, por la derivación de algo a partir de otra cosa. Como Albert ha puesto en evidencia, esta última manera de fundamentar conduce inevitablemente a un trilema (regreso al infinito, círculo lógico o recurso a una evidencia dogmática; Albert 1973: 26ss).

Apel señala que es preciso complementar este modelo con una reflexión acerca de las condiciones de posibilidad de la validez intersubjetiva de la sintaxis y la semántica lógicas (A 45). En otros términos, su modelo trascendental exige tener en cuenta aquellos aspectos asumidos por cualquier fundamentación deductiva, lo cual se resume en el requerimiento de asumir todo lo que involucra el punto irrebalsable del juego de lenguaje argumentativo. Y justamente, una manera de caracterizar adecuadamente al modelo rechazado por Apel es su abstracción de la dimensión pragmática de este juego. En contra de esto se erige una tradición filosófica (representada, entre los principales rivales filosóficos de Apel, por H. Albert) que concibe a la fundamentación como una derivación semántico-sintáctica de proposiciones a partir de proposiciones, siéndole indiferente el hecho de que toda proposición sea *usada* en el contexto de la argumentación (A 47).

De este modo, la perspectiva pragmático-trascendental no intenta explicar desde afuera el punto de vista del sujeto (plural) de la argumentación, sino que busca comprenderlo internamente. Esto implica reconocer que el uso del lenguaje se desarrolla necesariamente en el marco de juegos de lenguaje entrete-

jididos con formas de vida.¹⁴³ Por ello la fundamentación debe apoyarse tanto en evidencias de conciencia –las cuales son por sí solas insuficientes– como en las reglas intersubjetivas de la argumentación (A 50-51). En suma, la absolutización del modelo deductivo implica una reducción ilegítima de la fundamentación a la derivación de proposiciones a partir de proposiciones. Pero, según Apel, la dimensión pragmática, *originariamente* dialógica, se resiste a una tal formalización (A 68).

Dejando momentáneamente a un lado el análisis de los diversos elementos de este modelo, la razón más importante para aceptarlo consiste aquí en que asume de entrada la conclusión general que hemos extraído con respecto a cualquier metodología trascendental. Precisamente, según Apel, lo que no puede ser fundamentado de manera deductiva sin cometer *petitio principii* pertenece a los presupuestos de sentido de la argumentación (A 69). Para este autor, cuando en el contexto de una discusión filosófica sobre fundamentos afirmamos que algo no puede ser fundamentado porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, entonces no entramos en una aporía del procedimiento deductivo de fundamentación, sino que hemos ganado una intelección del sentido de la reflexión trascendental (TR II 406). El modelo reflexivo toma en referencia la fundamentación deductiva para advertir que allí donde ésta encuentra sus límites esenciales al intentar una fundamentación del conocimiento –porque no puede evitar la acusación de circularidad–, se puede leer un signo del conocimiento trascendental. O, visto al revés, se puede llamar trascendental a aquel conocimiento que encuentra sus límites en una fundamentación deductiva (que intenta infructuosamente lograr una fundamentación trascendental).

Aquí hay que recalcar que no toda circularidad tiene un valor positivo como indicador trascendental. De hecho, todo razonamiento deductivo válido es circular en tanto la conclusión ya se encontraba en las premisas.¹⁴⁴ En este tipo de

¹⁴³ Como veremos hacia el final de este capítulo (punto III.4), Apel toma estos conceptos del segundo Wittgenstein.

¹⁴⁴ Me estoy enfocando ahora en el razonamiento mismo y no en el procedimiento para demostrar su validez. Así, hay que distinguir entre el contenido de un razonamiento deductivo –cuyo carácter analítico indica que no hay más contenido en la conclusión que en las premisas– y el procedimiento para mostrar este carácter analítico (o circular). Este último procedimiento no debe ser circular, es decir, no debo admitir de entrada lo que estoy buscando demostrar (que el razonamiento es válido). En este sentido, para J. M. Comesaña el hecho de que un razonamiento sea circular no tiene nada de malo en sí mismo, el problema aparece más bien cuando se formula un razonamiento (circular) con premisas que el oyente no comparte (Comesaña, 1998: 71-75).

razonamientos la conclusión se infiere de sus premisas, es decir, lo expresado en la conclusión está «implícito» en las premisas, al menos si éstas son verdaderas y la inferencia se realiza mediante reglas válidas de inferencia (y en el marco de la lógica clásica). Una deducción conserva la verdad, y por lo tanto no «prueba» nada más allá de las premisas de las que parte (aunque el procedimiento para mostrar esto no deba, por su parte, ser circular). ¿De qué sirve entonces la referencia de Apel a la circularidad deductiva? En efecto, el señalamiento, por parte de Apel, de que la presencia de una circularidad en toda posible deducción es indicio de una fundamentación legítima no alcanzaría, por sí solo, para distinguir entre dos clases de circularidad, una deductiva y otra «reflexiva».

Para entender la distinción entre las dos clases de circularidad conviene más bien enfocarse en el concepto de fundamentación. Apel define este concepto como la justificación de que ciertas proposiciones poseen un carácter trascendental en tanto presupuestos de la argumentación con sentido. Entonces, nuevamente, la pregunta es cómo pueden los razonamientos deductivos funcionar como «indicio» trascendental (como está expresamente señalado en el criterio de la fundamentación última). Y la respuesta es que es la *necesaria* circularidad en la deducción lo que funciona como un índice del conocimiento trascendental, más precisamente, la necesaria circularidad *de toda fundamentación con pretensiones trascendentales*, es el hecho de que, construyamos la prueba como la construyamos, los presupuestos trascendentales van a estar igualmente operando (como afirma la conclusión del capítulo anterior).

Así pues, cualquier fundamentación, sea deductiva, inductiva o incluso «abductiva», va a presuponerlos en tanto se realice argumentativamente. La razón es, justamente, que se trata de presupuestos trascendentales que, como hemos ya señalado, están necesariamente presupuestos en la fundamentación misma. Por esto Kuhlmann señala que el punto central del argumento de la fundamentación última es mostrar que la circularidad y la autocontradicción performativa (ACP) resultan *inevitables*. En tal medida, una objeción a que un presupuesto determinado constituya un fundamento último debería señalar que negarlo implica incurrir en una circularidad y en una ACP *evitables* (Kuhlmann, 1985: 100-101).¹⁴⁵

¹⁴⁵ Kuhlmann entiende la fundamentación ético discursiva en oposición a la holista o coherentista, por un lado, y a la lineal –la cual pretende derivar algo de otra cosa–, por el otro. Lo que caracteriza a la ético discursiva es que trata de descubrir algo necesariamente presupuesto (Kuhlmann, 2007: 12-13). Si bien este autor no recurre a la hermenéutica como fuente filosófica de inspiración, su concepción y su proceder reflexivo es plenamente compatible con la perspectiva que aquí desarrollo.

Apel concibe al modelo «lógico-formal» como la derivación de proposiciones a partir de proposiciones. Si a esto le agregamos la cláusula de que no interesa la manera en la que se intenten estas derivaciones, entonces tenemos una caracterización adecuada del modelo rechazado. Siempre que se intenten inferencias a partir de un conjunto de proposiciones la fundamentación trascendental se frustrará a causa de su circularidad. En suma, la fórmula apeliana podría precisarse diciendo que aquello que no puede ser *en general fundamentado sin cometer circularidad* constituye un conocimiento trascendental. Debe advertirse, en tal sentido, que el cambio de modelo no es un rechazo de la deducción sino de la concepción acerca de qué es una fundamentación trascendental.

Pero aquí surge un nuevo problema: ¿de qué manera distinguimos entre una fundamentación circular pero no conducente a un conocimiento trascendental, de una legítimamente trascendental? La respuesta es que esta última conduce a condiciones irrebasables, mientras que en la primera podría cambiarse las premisas sin que se viole ninguna irrebasabilidad. Esto lleva a otra pregunta: ¿cómo sabemos que ciertas condiciones son irrebasables? (Asimismo, ¿no estamos dando vueltas en círculo, antes incluso de justificar la circularidad?).

Una respuesta posible es que este carácter irrebasable puede ser descubierto mediante una investigación puntual, una «crítica del sentido» que explore la posibilidad de prescindir de la aceptación de una tesis determinada. Esta exploración de lo irrebasable remite, como procuraré mostrar en este capítulo, a la filosofía hermenéutica. De hecho, no sólo existe en este punto una confluencia más o menos fortuita de Apel con esta corriente filosófica, sino una auténtica herencia hermenéutica en el autor que nos ocupa, la cual puede —y suele— pasar inadvertida. En efecto, la corriente hermenéutica en sus vertientes contemporáneas, desde Heidegger hasta Gadamer, rechaza la posibilidad de contar con un método que explicita las condiciones de posibilidad de la comprensión (cf. Gadamer, 1999). La razón, que luego se verá con mayor detenimiento, es que no puede haber un método que, usado como un instrumento separable del investigador, nos acerque con pura objetividad a lo ya comprendido. Si tomamos como referencia al conocimiento trascendental esto resulta todavía más claro, dado que, como hemos insistido, ningún método podrá resultar ajeno al ámbito trascendental que se investiga, y en tal medida no podrá constituir un instrumento infalible de conocimiento.

La pregunta central que surge en este punto es si puede la circularidad hermenéutica dar lugar a una fundamentación trascendental *metodológicamente* válida que ofrezca un contenido concreto. Precisamente, la pragmática trascendental —en tanto «hermenéutica trascendental»— puede entenderse como el

desarrollo de una respuesta afirmativa a este interrogante. En efecto, Apel asume los logros de la hermenéutica a la par que reivindica para su filosofía trascendental una «relevancia metodológica» (TR I, 35).¹⁴⁶

Para verlo claramente, será preciso exponer algunas tesis centrales de la hermenéutica que nuestro autor retoma. De acuerdo con esta necesidad, en lo que sigue expondré el modo en el que Apel hereda la hermenéutica proveniente de Heidegger; en primer lugar, esbozaré una periodización de los sucesivos momentos de la lectura apeliana de dicho autor, para pasar, en segundo término, a la presentación de las principales tesis heideggerianas que estarán en la base de la pragmática trascendental.

Así pues, el desarrollo de este capítulo, que le dará una importancia crucial a Heidegger y su «hermenéutica de la facticidad», tendrá en gran medida un carácter expositivo, y aspirará a mostrar la perspectiva ganada con la asunción de la hermenéutica. Sin embargo, los problemas conceptuales –así como la referencia a otros autores afines a la hermenéutica– irán apareciendo a lo largo de la exposición. Mi intención de fondo será discernir el modo en el que la pragmática trascendental permite una salida a las aporías que el debate sobre los argumentos trascendentales puso en evidencia para toda demostración trascendental. Una aclaración de suma importancia es que dejo para el capítulo siguiente la «corrección trascendental» que Apel realiza de la perspectiva hermenéutica.

II. El punto de partida en la hermenéutica de la facticidad

Las figuras clave de la hermenéutica que Apel retoma y critica son Heidegger y Gadamer, quien como se sabe ha desarrollado y «urbanizado» una serie de tesis (o consecuencias de tesis) heideggerianas. Con estos autores Apel ha desarrollado un diálogo que fue más intenso en los comienzos de su producción filosófica, pero que hasta escritos recientes mantiene su vitalidad. En *Transformación de la Filosofía*, que resume los focos de interés de la década del sesenta, contrapone Heidegger y Gadamer –como los representantes «continentales» del «giro hermenéutico y

¹⁴⁶ En el capítulo VII, parte I, indicaremos con mayor detalle la manera en la que Apel utiliza una «metodología» que no es la aplicación de un procedimiento externo de fundamentación.

lingüístico»— a Peirce y Wittgenstein. En una lectura retrospectiva de sus intereses filosóficos, Apel señala que estos cuatro autores conformaron la base de sus estudios en aquella época (DV 381). Y, podemos agregar, los desarrollos de esta época sentaron a su vez las bases para su posterior desarrollo filosófico.

Este conjunto de autores se amplía mucho más si se tienen en cuenta las discusiones mantenidas en esa misma época con el marxismo, la antropología filosófica, la fenomenología, la filosofía analítica del lenguaje y la filosofía de la ciencia. Sin embargo, estas discusiones, que marcan toda su trayectoria, están sesgadas por sus intereses hermenéuticos, más aún, los temas de discusión son aquellos propuestos inicialmente por Heidegger (el de los años veinte, precisamente): entre otros, la facticidad del ser-en-el-mundo como perspectiva que supera el solipsismo moderno y la relevancia del lenguaje como medio irrebasable del conocimiento. De este modo, el interés en los otros autores mencionados responde mayormente a que han continuado la obra de Heidegger siguiendo caminos divergentes al de Apel —como es el caso de Gadamer—, o bien abren perspectivas para solucionar ciertas aporías de la hermenéutica —como es el caso de Peirce— o simplemente enuncian en otro lenguaje filosófico tesis análogas a las de Heidegger, como es el caso de Wittgenstein (especialmente el de las *Investigaciones filosóficas*). En todo caso, el desarrollo de una pragmática trascendental y de una ética discursiva no es concebible más que como una derivación de la hermenéutica, como intentaré mostrar en lo que sigue. De este modo, mi exposición se centrará principalmente en la recepción apeliana de Heidegger, y secundariamente en la de los otros autores mencionados.

Esta investigación no se ocupa de la evolución histórica de las ideas de un autor sino del problema de la fundamentación, más precisamente, discute dicho problema a partir de una interpretación de la filosofía apeliana. Resulta no obstante adecuado detenerse brevemente en el proceso de lectura que hace Apel de Heidegger, dado que —como adelanté— puede considerarse a este pensador como el auténtico punto de partida de la pragmática trascendental.¹⁴⁷ La

¹⁴⁷ Este apartado tiene la finalidad de evitar un exceso de notas al pie que señalen los diferentes momentos y enfoques que Apel adopta frente a Heidegger. Debo indicar, asimismo, que me abstengo de periodizar la obra de Apel en su conjunto debido a que el interés principal de este trabajo es el problema de la fundamentación trascendental de la ética —para lo cual la recepción de Heidegger resulta esencial—, y en tal medida puedo dejar a un lado otras discusiones que este autor ha tenido a lo largo de los años. Para una periodización de la obra de Apel véase la Introducción de Mendieta 2002, pp. ix-xxxii.

perspectiva histórica que se presenta a continuación será, sin embargo, breve y limitada, atendiendo tan sólo a los tópicos centrales y a las tesis principales (a menudo desde el punto de vista de este trabajo). La elaboración conceptual requerida para iniciar la discusión vendrá luego, así como la corrección de las tesis hermenéuticas por parte de Apel (esto último especialmente en el capítulo siguiente). La introducción de los fundamentos hermenéuticos de la filosofía de Apel será, pues, doble. Luego de un primer esbozo histórico de la recepción apeliana de Heidegger, seguirá una segunda introducción a partir de Heidegger mismo y de ciertas tesis de Apel enfocadas directamente en la problemática de la fundamentación trascendental. Sólo a partir de esta segunda introducción se retomará propiamente el hilo de la discusión.

1. Breve reseña de la recepción de Heidegger por parte de Apel

Hay que señalar que si bien los tres momentos de la siguiente periodización consisten en una asimilación crítica de ciertos aspectos de la filosofía heideggeriana, los focos de interés y de crítica varían. Esto no va en desmedro de la absoluta coherencia que recorre los textos de Apel desde los artículos de los años sesenta hasta los más recientes. Por un lado, hay ideas de la filosofía heideggeriana que han sido en todo momento reivindicadas por Apel, quien las ha considerado incluso una suerte de ganancia para la comprensión filosófica, y, por el otro, la actitud crítica está presente desde el inicio, aunque se agudiza —como veremos— a medida que se avanza en el tiempo. Esta coherencia permite contemplar la empresa apeliana como un todo y enfocarse con mayor facilidad (sin mayores problemas de interpretación de la evolución intelectual) en los problemas filosóficos mismos.

Primer momento: la lectura de Ser y tiempo y el proyecto de una hermenéutica kantiana. La tesis doctoral de Apel, *Dasein und Erkennen*,¹⁴⁸ constituye una lectura de Heidegger —especialmente de *Ser y tiempo*— con el fin princi-

¹⁴⁸ Cf. el resumen de Mendieta (1-35), y la mirada retrospectiva del propio Apel sobre esta tesis en A 513.

pal de proponer una nueva epistemología (Cf. Mendieta, 1-35).¹⁴⁹ Así como Heidegger considera que los problemas típicos de una teoría del conocimiento se desvanecen desde el punto de vista de una «ontología fundamental», Apel cree, invirtiendo y acaso forzando las cosas, que este pensador ha sacado a la luz las condiciones de posibilidad del conocimiento a un nivel más profundo. De este modo, la «analítica existencial» [*existenziale Analytik*]¹⁵⁰ extendería la dimensión trascendental a todo el campo de la experiencia humana fáctica. La crítica kantiana puede continuarse, pues, al modo de una crítica existencial de la razón finita, es decir, del ser-en-el-mundo, tal como lo sugiere el propio Heidegger en su libro sobre Kant (Heidegger, 2002 b). El horizonte fáctico revelado por la analítica existencial está constituido, justamente, por una estructura *a priori*, y la propia distinción kantiana entre *a priori* y *a posteriori* es rebautizada como la diferencia entre el ser y los entes.

Siguiendo con esta lectura apeliana que pone en línea a Heidegger con Kant (a partir de la interpretación heideggeriana misma), este último no se ocuparía meramente de una *quaestio juri* sino que pondría en práctica una investigación fenomenológica acerca de las condiciones constitutivas de los fenómenos inmanentes del mundo. Y así como Kant pone entre paréntesis lo sensorial para llegar al conocimiento trascendental, Heidegger analiza lo que hace posible la subjetividad. El orden natural de Kant tiene un paralelo en el horizonte estructurado de la existencia humana, de manera que las categorías son ahora la estructura de elementos co-origenarios del *Dasein* (*Bewändnisstruktur*). Estos elementos son constitutivos de la experiencia, a la que ya encontramos estructurada. A diferencia de la conciencia pura kantiana, la *Bewändnisstruktur* señala un contexto encarnado, vivido, y el *Dasein* asume el rol epistémico de la conciencia trascendental de Kant y Husserl.

¹⁴⁹ Para la elaboración de esta tesis, Apel no dispone de la mayoría de las lecciones dictadas por Heidegger en la década del veinte, recién editadas a partir de 1985 aproximadamente. Esto supone una limitación tanto para entender la relación de este último autor con la tradición filosófica, como especialmente para ampliar las fuentes con respecto a los conceptos hermenéuticos elaborados en esta década por Heidegger. Así, el material ahora disponible permite ver hasta qué punto Heidegger «traduce» a Aristóteles (cf. F. Volpi, 1994), encontrar una serie de ampliaciones, rectificaciones y variaciones en textos que constituyen verdaderos esbozos de Ser y tiempo, e incluso apreciar una riqueza de sugerencias y perspectivas que en parte se han perdido en la obra mayor.

¹⁵⁰ J. Gaos traduce como «analítica existencial», (Heidegger, 1951), pero sigo la traducción de Eduardo Rivera (Heidegger, 1998).

Como nota relevante, está el hecho de que si bien Heidegger supera al sujeto trascendental y al dualismo moderno de sujeto y objeto, no abandona, sino que radicaliza, la tradición moderna de la auto-reflexividad en tanto punto de partida del filosofar. Esto es conservado por el corazón mismo de la pragmática trascendental. Acercándose a la problemática de la antropología filosófica, Apel pone en diálogo a Heidegger con von Uexküll, y esboza una teoría del mundo circundante. Incluso la biología, sostiene, debe presuponer la estructura originaria del ser-en-el-mundo del *Dasein*. Finalmente, Apel entiende que, para el pensador que estudia, el tiempo se descubre como una suerte de punto arquimédico. Heidegger critica el *pathos* metafísico de la atemporalidad, que involucra hasta al propio Kant, quien si bien llegó casi a entender al ser como tiempo, luego se retiró a una concepción del mismo como presencia del ahora. Como es sabido, frente a esto Heidegger propone una concepción radical del *Dasein* como temporalidad.

En suma, Apel lee a Heidegger como una continuación de la epistemología a un nivel más profundo, el del conocimiento de las condiciones de posibilidad del comprender —es decir, de las condiciones constitutivas y fácticas de ser-en-el-mundo—, y por ende como una continuación de la filosofía trascendental kantiana y su examen de condiciones *a priori*. La tarea de una filosofía trascendental *a priori* pasaría así de una analítica trascendental a una hermenéutica existencial. Se dibuja ya el proyecto apeliano de continuar a Kant asimilando la perspectiva ganada por la hermenéutica, que señala puntos irrebables de la facticidad. Este proyecto tomará la forma de una pragmática trascendental, la cual, si bien estará cada vez más enfocada en problemas de la validez del conocimiento, nunca se opodrá a las tesis hermenéuticas de la constitución de sentido.

Segundo momento: la constitución lingüística del sentido. (Die Idee der Sprache (IS) / Transformation der Philosophie I (TR I). Esta etapa es una continuación de la hermenéutica trascendental recién esbozada. El interés se concentra ahora en la apertura lingüística al mundo que la hermenéutica radical intenta mostrar. Así, en *IS*, —donde se explicita la intención de entender la filosofía de Heidegger a partir de una «hermenéutica trascendental»—, Apel sostiene que la concepción de los enunciados teóricos como algo derivado no implica la pretensión de ir por detrás del lenguaje. Por el contrario, Heidegger intenta en *Ser y tiempo* mostrar la raíz de estos enunciados en un lenguaje preteórico y prepredicativo, esencialmente ligado al comprender de la situación fáctica. De este modo, el habla (*Rede*) —fundamento del lenguaje (*Sprache*)— es algo tan originario como el comprender, es la propia articulación de la com-

prensibilidad. Esta concepción se desarrolla más tarde con la interpretación heideggeriana de la tradición conceptual de la metafísica occidental como un lenguaje que debe ser deconstruido (IS 55-62).

Más tarde, en el prólogo de *TR* (1973), Apel confiesa que los artículos recopilados en el primero de los tomos que siguen a sus palabras fueron redactados bajo la fascinación por la apertura lingüística del mundo, en tanto acontecimiento del que no se puede disponer (*TR* I 7). La aludida fascinación está sin dudas presente en la primera parte del primer tomo de *TR*, titulado precisamente «Lenguaje y apertura del mundo» («Sprache und Welterschliessung», que incluye artículos redactados entre 1955 y 1962). Así, el ser aparece como un horizonte y el lenguaje como el modo en el que éste se articula. Es en la poesía, y no en la filosofía, donde se aprecia con mayor claridad que el lenguaje ilumina lo que es y en tal medida determina la verdad (*TR* I 94-105, 165-166). En suma, el lenguaje es algo de lo que no se puede disponer, y determina una precomprensión de los entes. Naturalmente, Apel está pensando en el lenguaje cotidiano, en la lengua natural o madre, y no en los lenguajes derivados de la ciencia o de la teoría.

Si bien se conserva esta perspectiva en todo el primer tomo de *TR*, y de algún modo en todo el programa de una pragmática trascendental, la segunda parte de este primer tomo (con artículos de los años 1967 y 1968) incluye ya una actitud crítica hacia Heidegger que va a caracterizar al tercer momento. En contra de la confesión recién citada del propio Apel, aparece aquí la preocupación por la justificación de la validez del conocimiento. Esta preocupación es explicitada en el marco –sumamente original para la época– de una comparación entre Heidegger y Wittgenstein, especialmente el de las *Investigaciones filosóficas* (cf. *TR* I 225-275, «Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitverdacht gegen alle Metaphysik»). Visto desde una perspectiva más amplia, se trata de oponer la hermenéutica del ser a la filosofía analítica del lenguaje (en sus sucesivas etapas de atomismo lógico, positivismo lógico y, finalmente, la etapa del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*). La finalidad principal es poner de relieve que tanto Heidegger como Wittgenstein, los dos autores representantes de estas tradiciones en apariencia alejadas, comparten un rechazo de la metafísica occidental y su concepción de la teoría y la objetividad. Ambos intentan mostrar que, antes de que pueda surgir algo así como una teoría, existe un suelo implícito de precomprensión. En el caso del segundo Wittgenstein, esto está dicho mediante conceptos tales como el de «juego de lenguaje» o «forma de vida», y en el caso de Heidegger con nociones como la de «ser-en-el-mundo» o «facticidad», entre otras.

Luego de reseñar y asumir la validez de esta crítica a la metafísica occidental, Apel señala que las pretensiones universales de validez del lenguaje filosófico se desenvuelven en un nivel de reflexión más alto que el de la propia hermenéutica. Esto involucra ya una distancia crítica por parte de Apel, quien habla de una dialéctica entre la constitución histórica y prereflexiva del sentido (aclarada convincentemente por los dos pensadores reseñados), y la reflexión filosófica sobre la validez. Como él mismo reconoce, la palabra clave en esta crítica es «validez», y está referida a la «la normatividad [*Verbindlichkeit*] universal e intersubjetiva» de la filosofía (TR I 272). Al restarle legitimidad a la cuestión de la validez, Heidegger renunciaría al camino kantiano de la reflexión trascendental (TR I 248-249). Y, de una manera análoga, Wittgenstein no sería capaz de solucionar el problema de cómo comprender las condiciones de posibilidad de su propio juego de lenguaje (TR I 331). Cuando la cuestión de la validez adquiere una relevancia específicamente ética, se puede decir que estamos ya en el tercero de los momentos reseñados.

Tercer momento: la crítica al relativismo desde la primacía del problema ético (Introducción a Transformation der Philosophie y tomo II, Diskurs und Verantwortung (DV), Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes (A)): en el prólogo a *TR* redactado en 1972, vale decir, diecisiete años después de la aparición pública del primero de los artículos compilados, Apel destaca una transformación en su recepción de Heidegger, la cual está guiada por un cambio de intereses. Así, a las cuestiones relacionadas con la apertura lingüística del mundo le sigue la búsqueda de una orientación normativa que pueda guiar la justificación de la validez del conocimiento (TR I 7). La motivación urgente, podemos agregar, es claramente ética, y culmina –en el contexto de *TR*– en el famoso artículo «Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik» (TR II 358-436), que resulta clave en el desarrollo de una fundamentación ético discursiva.

Sin dejar de reconocer que la hermenéutica iniciada por Heidegger abrió un horizonte nuevo y más amplio –el cual permitió superar el solipsismo moderno y develar la estructura lingüística de la precomprensión de sí mismo y del mundo–, Apel sostiene que existen compromisos normativos en el propio comprender desatendidos por la nueva hermenéutica. Si bien Heidegger hizo un aporte irrefutable al problema de una hermenéutica trascendental, descuidó, en términos generales, la cuestión de la validez, razón por la cual se ha vuelto imperioso recuperar a Kant desde el horizonte ganado. En efecto, para Apel Kant investigó no sólo condiciones de posibilidad sino también de validez (TR

Intro 33ss). El desarrollo de una hermenéutica centrada en el problema del comprender lleva al de los criterios de una comprensión válida. Este problema es resuelto por Apel con la tesis de que en la «pre-estructura» de la comprensión hay condiciones de posibilidad y de validez, y la de que ambas son inseparables (TR Intro 42-43). Entre las mismas se halla, en primer plano, el ideal regulativo de una comunidad de comunicación que sirve como parámetro ético y, en tal medida, como una «fundamentación última» de la ética (TR I Intro, 60ss; TR II Das Apriori). La mera comprensión puede y debe estar sometida a un cuestionamiento normativo, cuyo parámetro de validez está implícito en la propia comprensión del lenguaje cotidiano (TR II 388ss). Así, la comprensión «empírica» puede ser criticada desde un punto de vista ético a partir de las condiciones trascendentales de toda comprensión, con lo cual se evita el relativismo moral.

Más próximo en el tiempo, varios de los artículos de *Auseinandersetzen* profundizan la crítica general a Heidegger, la cual cobra la forma de una tesis; se trata de que la crítica a la metafísica desarrollada tanto por Wittgenstein como Heidegger, en lugar de propiciar una reconstrucción posmetafísica de la filosofía, terminó en un «olvido del *logos*», es decir, en un olvido de la problemática de la validez del conocimiento (TR I 273; cf. esp. capítulos VII y VIII: pp. 459-568). Así, al Heidegger de *Ser y tiempo* le falta pensar las pretensiones intersubjetivas ligadas a la constitución del sentido (A 477). Estas condiciones no pueden someterse a un «*a priori* de la contingencia», tal como Apel denomina la reducción del problema de la validez a la empresa de mostrar cómo se constituye el sentido concreto e histórico. Heidegger incurriría en un relativismo diacrónico, dado que no advierte el contrasentido de enunciar proposiciones con pretensión universal que expresan, al nivel de su contenido, la radical contingencia histórica de todo pensamiento (A 483ss). Si bien el Heidegger de *Ser y tiempo* y el libro sobre Kant de esa misma época todavía puede incluirse en el proyecto kantiano, su filosofía del tiempo, especialmente radical a partir de la «Kehre», termina oponiéndose a toda filosofía trascendental (A 534ss). En suma, las críticas de Apel apuntan a señalar la inconsistencia pragmática de proponer tesis con pretensiones de validez universal y profundizar a la vez la perspectiva historicista (566).

En *Diskurs und Verantwortung* es quizás donde Apel expone con mayor claridad y simplicidad su perspectiva general sobre Heidegger (DV 384ss, cf. «Zurück zur Normalität?...», pp. 370-474). Allí sostiene que cree en una conexión interna entre el Heidegger posterior a *Ser y tiempo* y su compromiso político nacionalsocialista, tanto porque nunca hubo en este autor una instan-

cia de fundamentación racional de principios normativos desde los cuales distanciarse de la propia época, como por la radicalidad con la cual es pensada la temporalidad, lo cual da lugar a una concepción del tiempo como *kairós* compatible con un compromiso total con el momento histórico (léase con el nazismo). En suma, lo que llamamos *logos*, razón, validez, principios, etc., es relativizado por Heidegger —especialmente después de la «*Kehre*»— de acuerdo a su origen en el ser temporal. Concretamente, el rechazo del *logos* que Apel critica no es el de la razón instrumental, sino el del acuerdo discursivo (DV 386-387). Lo lamentable, enfatiza, es la influencia de esta concepción en la profundización filosófica —llevada a cabo especialmente por el llamado «posmodernismo»— de una crítica total a la razón, crítica plenamente compatible con la justificación de horrores como los del nazismo.

2. La facticidad auto-referente de la investigación hermenéutica

La reseña de la recepción apeliana de Heidegger tuvo la finalidad de poner de manifiesto hasta qué punto la pragmática trascendental tiene su origen en la hermenéutica radical iniciada por este pensador en los años veinte del siglo pasado. Se intentó mostrar que la transformación de la hermenéutica fenomenológica en una hermenéutica trascendental (otro de los nombres de la pragmática trascendental), se produjo como el desenvolvimiento progresivo de una actitud crítica que nunca se desdijo de sus raíces hermenéuticas. No traté todavía el modo en que los conceptos de la hermenéutica conforman la base de la filosofía apeliana, y menos aún la legitimidad de su uso y los problemas que surgen para una fundamentación trascendental del conocimiento ético. Es necesaria, pues, una segunda introducción enfocada en los problemas mismos, exponiendo los conceptos heideggerianos asimilados luego por Apel. La vista estará puesta ahora en aquellos conceptos que Heidegger desarrollara durante los años veinte en una serie de cursos académicos y finalmente en *Ser y tiempo*.

Una manera adecuada de introducir el proyecto apeliano como continuación de la hermenéutica heideggeriana es a través del concepto de «facticidad». En efecto, puede afirmarse que la pragmática apeliana es una continuación trascendental del análisis de la «facticidad» iniciado por Heidegger en los años veinte. Recordemos que, según Apel, la fundamentación trascendental es una reconstrucción de los presupuestos ya implícitos en la argumentación, la cual, a su vez, constituye para él el medio fáctico irrebasable de toda comprensión. Ciertamente, lo que para Apel resulta irrebasable no es equivalente punto por

punto con la facticidad heideggeriana, pero resulta claro que ambos términos refieren a dimensiones de la comprensión y de la existencia en el mundo que no se pueden rechazar ni instrumentalizar. Así, en ambos casos se trata de una investigación, aunque con *resultados* dispares, acerca del contenido de la «facticidad irrebasable». Sostendré, en pocas palabras, que la denominada «hermenéutica de la facticidad» del Heidegger de los años veinte constituye la raíz de la cual deriva la filosofía de Apel, incluyendo su ética discursiva.¹⁵¹ Asimismo, creo que este «regreso a las fuentes» es el que mayores perspectivas metodológicas abre en lo que respecta a una fundamentación pragmático-trascendental de la ética.¹⁵²

Si bien la hermenéutica, como es sabido, constituye un desarrollo filosófico con antecedentes en la antigüedad y exponentes en la modernidad –y nociones como la del círculo hermenéutico ya están en germen en autores antiguos (M. Ferraris, 2002)–, Heidegger la somete a un «nuevo comienzo» caracterizado por la radicalidad de la investigación. Esta radicalización se caracteriza, entre otras cosas, por la exigencia de que la investigación filosófica tenga en cuenta de entrada la situación actual en la cual se realiza. Como indica Gadamer, «hermenéutica de la facticidad» es un genitivo subjetivo, pues es la propia

¹⁵¹ En su desarrollo en los años veinte, Heidegger utiliza diferentes denominaciones para su hermenéutica, como la de «ciencia originaria de la vida», «ontología fenomenológica» y, ya en *Ser y tiempo*, «analítica existencial» (cf. prólogo de J. A. Escudero a Heidegger, 2002 a: 19). En lo que puede considerarse una continuación y a su vez una ruptura con Husserl, los desarrollos filosóficos de una «hermenéutica de la facticidad» tienen su origen en tres cursos dictados por Heidegger en 1919, que ponen ya en escena una tematización luego desarrollada en el llamado Informe Natorp -redactado en 1922 (Heidegger, 2002 a)- en el curso de 1923 *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Heidegger, 1995), y plenamente en *Ser y tiempo*, publicado en 1927 (Heidegger 1998), aunque allí se haga escaso uso de la mencionada expresión (cf. C. Segura Peraita (2001) quien reconstruye la historia intelectual de Heidegger en esta época). Por otra parte, hay diferentes opiniones sobre el origen del término «facticidad», que para algunos tiene una raíz en disputas teológicas (Gadamer), para otros kantiana y neokantiana (Th. Kisiel), o en Dilthey (Pöggeler) o, según indicara el mismo Heidegger, en Scheler (Cf. Gadamer, 2002: 282; Peraita 2001: 20n).

¹⁵² Hay que tener en cuenta que al momento de redactar su tesis doctoral sobre Heidegger, Apel no disponía de la edición de sus cursos ni del citado informe. Su fuente principal, que no ha sido ampliada en artículos posteriores, fue *Ser y tiempo y Kant y el problema de la metafísica* (Heidegger, 2002 b). No obstante esto, y teniendo en cuenta que este trabajo representa no sólo la presentación de un autor sino el tratamiento de un problema, me pareció conveniente para clarificar algunos conceptos ampliar la base bibliográfica sobre esta cuestión central, incluyendo también al Informe Natorp y algunos cursos de los años veinte.

facticidad la que se interpreta a sí misma (Gadamer, 2002: 282). Aunque por lo general Heidegger no hable de «reflexión», puede verse aquí un giro auto-reflexivo radical que tiene el carácter de una exigencia metódica inicial. Como explicita en el *Informe Natorp*, el contenido de una interpretación, su tema u objeto, «sólo se logra mostrar directa y adecuadamente cuando la correspondiente situación hermenéutica de la que depende toda interpretación resulta accesible de una manera suficientemente clara» (2002 a: 29-30; cf. S y T 252). Ciertamente, no se trata de una auto-reflexión subjetiva que saca a la luz condiciones implícitas en aquello sobre lo que reflexionamos (el sujeto, como ejemplo paradigmático), pero sí de una *intentio obliqua* enfocada en la propia situación.¹⁵³

En efecto, la exigencia de volver la mirada desde el objeto interpretado hacia la propia situación en la que se lleva a cabo la interpretación, vale decir, hacia la situación de la propia tarea de indagación filosófica, puede denominarse entonces auto-reflexiva. La razón de esta exigencia, podemos agregar, es que toda interpretación que intente borrar su propia situación va a conducir a concepciones erróneas sobre el objeto interpretado. Así pues, la remisión a un aquí y ahora concreto define con simplicidad y justeza qué se entiende aquí por lo «fáctico». Sin embargo, no debe entenderse por este concepto un «*factum brutum*», es decir, un horizonte de objetos, cosas o entes del mundo. Por el contrario, la facticidad es más bien el horizonte mismo, el cual es condición para que aparezcan «hechos brutos». Y es esencial a un horizonte la perspectiva que se tiene en él, o, más precisamente, la noción de horizonte es la otra cara de la de perspectiva.

Este giro auto-reflexivo marca, en resumidas cuentas, la necesidad de tomar en cuenta el aquí y ahora de la propia investigación, y, por ende, que resulta ilegítimo, en una investigación radical, *no* tomarlo en consideración. Heidegger critica la pretensión de liberarse del punto de vista, y agrega que a

¹⁵³ Usar aquí la noción moderna de «reflexión», ligada a la de sujeto y a la de condiciones atemporales de la experiencia, puede resultar cuestionable. En tal medida, resultaría quizás más apropiado hablar de «auto-referencia», «autoinvolucramiento» o de «puesta en abismo» de la investigación hermenéutica. Sin embargo, sin cuestionar la corrección de estas maneras de interpretar al autor de *Ser y tiempo*, sigo ahora a Apel, quien lee al primer Heidegger como un continuador de la filosofía kantiana: no hay sujeto, pero hay Dasein, no hay condiciones de la experiencia, pero hay existenciales que ocupan su lugar. En todo caso, intentaré mostrar que esta interpretación es hasta la Kehre verosímil.

lo sumo una tal liberación debería consistir en una *apropiación* del «punto de mira» (*Blickstand*) histórico (Heidegger, 1995: 82-83). Si el aquí y ahora fáctico remite con toda evidencia a la situación cotidiana misma, la teoría filosófica –y científica– ha olvidado que también está inmersa, como no podría ser de otra manera, en un aquí y ahora. Así, si bien una parte de los análisis heideggerianos están enfocados en la cotidianeidad, otra parte pone el énfasis en que la filosofía misma debería entenderse como un modo de la facticidad, más aún, como una derivación de lo cotidiano que pretende a menudo haberse desprendido del propio punto de vista (así ha sucedido con la tradición filosófica occidental especialmente desde la modernidad). La propia investigación no es otra cosa que una «modalidad de la vida fáctica» (34).

Como resultado de este giro hermenéutico, el «objeto» de la investigación, o más bien su tema –que nunca puede llegar a ser «objeto» en el sentido moderno–, resulta ser la propia existencia humana, el «*Dasein*» humano o la «vida fáctica» (2002 a: 31).¹⁵⁴ A pesar de que, como dijimos, Heidegger no habla de «reflexión» o «auto-referencia», resulta claro que concibe a la investigación hermenéutica como una tarea *radicalmente* auto-referencial, que sólo tiene legitimidad si logra ser verdaderamente auto-referencial o auto-reflexiva, es decir, si parte de considerar la situación en la que necesariamente se realiza y el modo en el que se «mantiene constantemente» como una actividad vital. No se rechaza con esto otros tipos de investigación, abocados a estudiar «regiones de lo que es» más o menos específicas, sino que se muestra la necesidad de no olvidar el punto de partida fáctico de toda investigación, incluso de aquella que no tematiza la facticidad.

Esto se opone al proyecto de utilizar un método distanciado tanto de un sujeto que investiga como de un objeto investigado, y que permitiría obtener, usado de modo correcto, un conocimiento objetivo indiferente a la propia investigación. Si bien Heidegger habla de un «método fenomenológico» guiado por «las cosas mismas» (cf. S y T 50ss), está claro que no puede tratarse de un instrumento para aplicar a un ámbito de la realidad, al modo de los instrumentos científicos. Por el contrario, es más una explicación o reconstrucción, de

¹⁵⁴ Así como varios cursos de los años veinte, el Informe Natorp esboza ya con cierto detalle el proyecto que Heidegger despliega en *Ser y tiempo*. Esta última obra sustituye un léxico todavía en proceso de fijación, que incluye «vida fáctica», «facticidad», «*Dasein* humano» y «*Dasein*», entre otros conceptos, por una utilización intensiva (aunque no excluyente) de este último término.

modo que aquello mostrado se muestra desde sí mismo (S y T 57). Como resultado, la dirección de la investigación filosófica es para Heidegger una «aprehensión explícita de una actividad fundamental de la vida fáctica» (IN 32-34). Se gana con ello una perspectiva inmanente para la propia investigación, dado que la tematización de la vida fáctica es necesariamente interna; la filosofía no es una actividad que discurra paralela a la vida, sino una «consumación explícita y genuina de la tendencia a interpretar las actividades fundamentales de la vida en las que están en juego la vida misma y su ser» (IN 45).

En *Ser y tiempo* es la expresión «*Dasein*» la que se encarga de señalar la facticidad en tanto estructura ontológica del ser o estar en el mundo (S y T 82).¹⁵⁵ Se trata de una estructura previa a toda noción moderna de conciencia, hombre, sujeto de conocimiento y ciencia teórica objetiva. Al igual que la expresión «vida fáctica», el *Dasein* aspira a conceptualizar la irrebasabilidad del punto de vista, o más bien, la necesidad de asumir el propio punto de vista irrebasable, el del «allí» mío «en cada caso». Antes que al hombre o a los seres racionales en general –o a cualquier ente «que está ahí»–, este concepto alude a un «cada vez mío» todavía indiferenciado (S y T 67).

Se trata de un eje de coordenadas que recuerda la función de los pronombres, y de hecho Heidegger señala que la referencia al *Dasein* connota siempre al pronombre personal (S y T 68) (cf. Bertorello, 2008). Desde esta base se construye el conocimiento, dado que se trata del nivel más básico de comprensión implicado en todo conocimiento. Esto equivale superar «hacia atrás» la epistemología moderna; la expresión «*Dasein*» indica el grado cero en el que meramente «hay perspectiva», algo previo a la división entre sujeto y objeto o a la constitución de una conciencia en el sentido moderno. Lejos de la pobreza de esta tesis inicial, Heidegger despliega una analítica hermenéutica que descubre una compleja estructura, y Apel, como intentaré mostrar, desarrolla una interpretación trascendental kantiana de esta perspectiva irrebasable.

¹⁵⁵ Como es sabido, las traducciones más recientes (no sólo al español) evitan traducir el término alemán «*Dasein*» → «Ser-ahí», en la traducción clásica de José Gaos (Heidegger, 1951) – para no tergiversar este concepto identificándolo con una cosa del mundo o con el propio hombre. De esta manera, más que fruto de una abstracción obtenida a partir de un ente concreto como el hombre, el concepto de «*Dasein*» se obtiene mediante una auto-reflexión radicalizada sobre el aquí y ahora fáctico. Como resultado de la misma, se llega a la noción de que el *Dasein* no puede ser algo ahí. (Uso la traducción de Jorge Eduardo Rivera, cf. Heidegger, 1998.)

El *Dasein* carga, entonces, con las notas que hemos atribuido al concepto de facticidad, en tanto se define justamente por la auto-referencia que le es propia o le compete de manera constitutiva; en los términos ontológicos propios de *Ser* y *tiempo*, se trata de un ente al que «le va» en su ser este mismo ser (35). Esta apertura para sí mismo (loc. cit.), o «estructura autorremisiva» (113) es una posibilidad constitutiva de volverse hacia sí mismo, que para Heidegger toma también la forma de un «anticiparse a sí mismo» (S y T 213). En términos más apelianos, podemos decir que el *Dasein* se caracteriza por ser capaz de asumir la *irrebasabilidad* de su situación fáctica, de su horizonte de aquí y ahora.

En la obra mayor de Heidegger, la «pregunta por el ser» –es decir, la investigación hermenéutica propuesta– es también una «radicalización de una esencial tendencia de ser que pertenece al *Dasein* mismo» (37). Como es sabido, la intención general es aquí elaborar la pregunta por el sentido del ser. Se trata de un preguntar por lo irrebasable, ya que todo ente *es* de alguna manera. Y al margen de que se pueda efectivamente elaborar una tal pregunta con claridad – y más allá, también, de que se pueda esbozar siquiera alguna respuesta inteligible a la misma, cosa que resulta dudosa si se tienen en cuenta los textos posteriores a la «*Kehre*»–, resulta claro que cualquier pregunta que interroge por el ser estará afectada por aquello que interroga. Deberá ser entonces radicalmente auto-reflexiva (aunque no en el sentido moderno), algo que Heidegger advierte cuando examina la estructura formal de este tipo de indagación: «elaborar la pregunta por el ser significa hacer que un ente –el que pregunta– se vuelva transparente en su ser» (§ 2). La pregunta es entonces por «el modo de ser de un ente», al que Heidegger bautiza «*Dasein*», el «ahí» del ser, y por ende el «ahí» donde se efectúa toda pregunta por el ser.

Podemos resumir ahora los caracteres generales de la facticidad que la filosofía apeliana va a leer en clave trascendental. Como superación y crítica de la filosofía moderna y sus pretensiones de lograr un conocimiento objetivo desligado de la propia situación cognoscitiva, Heidegger realiza un giro ontológico que pone en evidencia la imposibilidad de superar el aquí y ahora fáctico. Este punto de vista irrebasable implica volver la mirada hacia la situación actual, y es por ello necesariamente auto-reflexivo. La propia investigación filosófica no sólo resulta afectada por esta exigencia de auto-reflexión y debe tener en cuenta de entrada la «situación hermenéutica», sino que consiste en volcar en conceptos esta facticidad (S y T 164). Según la lectura de Gadamer, la facticidad «no junta a sí misma conceptos que la interpretarían, sino que es un modo del hablar conceptual, que quiere asir su origen y con él su propio aliento vital cuando se lo traslada a la forma de una proposición teórica» (Gadamer, 2002:

282). Justamente por este camino se llega a la noción de que todo conocimiento está afincado en algo previo, y surge el concepto hermenéutico de «círculo».

3. La primacía del comprender y el círculo hermenéutico

Como acabamos de ver, la consecuencia esencial del giro auto-reflexivo (o auto-referencial) es la noción de que los resultados de la investigación filosófica constituyen también el punto de partida de una indagación sobre fundamentos filosóficos, y a su vez, que el punto de partida auténtico sólo se obtiene luego de una tarea auto-reflexiva. Esta conclusión es análoga a la que hemos expuesto más arriba con respecto a la pragmática trascendental. En efecto, dada las características que, por definición, deben tener las condiciones trascendentales de la argumentación, hay que conceder que la propia demostración debe asumirlas. Caso contrario, no se trata de auténticas condiciones trascendentales.

Esta circularidad en la que necesariamente está implicada toda demostración filosófica «radical» ha sido puesta de relieve por la hermenéutica de la facticidad. Así, el uso de expresiones tales como «precomprensión», lo «ya interpretado», el «estado de interpretado», el «siempre ya» etc., remiten a la tesis hermenéutica según la cual toda investigación sobre los fundamentos es circular, pues parte de algo dado que luego se elabora filosóficamente. Por supuesto, no toda filosofía ni toda investigación científica son circulares, ni les es lícito serlo, pero sí lo es aquella que pretende radicalidad para sus resultados, es decir, aquella que pretende fundar su legitimidad en su radicalidad y no en los resultados de la exploración de una región determinada del ente.

Para Heidegger, el aquí y ahora de la facticidad no alude a una situación desprovista de significado o sentido, el cual se agregaría luego para completar el proceso cognoscitivo. Por el contrario, además de las notas ya indicadas, la facticidad alude a que estamos arrojados en un mundo en el que las cosas tienen significado. Negar esto sería afirmar que el punto de vista fáctico revela la ausencia de sentido, lo cual resultaría contradictorio con la noción de punto de vista o *Dasein*, concepciones que refieren ya a un punto de vista de sentido. Es por ello que Heidegger afirma que «sólo el *Dasein* ‘tiene’ sentido» (S y T 175). La facticidad es cabalmente una perspectiva de sentido. Cada vez que comprendemos algo determinado (sea en el marco de la teoría filosófica o de la comprensión cotidiana) es preciso *haber comprendido* en una situación fáctica determinada. Según esta tesis hermenéutica central, todo comprender se apoya

necesariamente en un «precomprender», no hay comprensión «desde cero» o grado cero de la comprensión.

Surge entonces la pregunta de si esta comprensión previa no debe apoyarse a su vez en una comprensión más embrionaria todavía, con el consecuente riesgo de un regreso al infinito. Sin embargo, este tipo de interrogantes no tiene sentido para Heidegger, quien sostiene directamente la primacía del comprender en general. En términos de Strawson, primero está la solución y luego el problema: primero comprendemos, y luego nos planteamos interrogantes sobre qué significa comprender, hacemos teoría sobre el comprender o reflexionamos dentro del propio ámbito cotidiano. Para decirlo en un sentido temporal, lo primero es estar «arrojados» en un mundo con sentido y lo segundo es cualquier reflexión o investigación que pretenda «explicarlo» o mostrarlo conceptualmente.

A esto quizás se refiere Heidegger cuando afirma que «el ‘fundamento’ sólo es accesible como sentido» (S y T 175). Lo más básico, el fundamento, es un horizonte de sentido previo que permite la comprensión en general; es decir, sea lo que sea que se comprenda, sólo puede comprenderse si ya está ubicado en un horizonte de sentido. Heidegger aclara estas nociones un tanto abstractas (y que no pretenden en absoluto serlo) con algunos ejemplos; afirma que usualmente no oímos ruidos sino la motocicleta, el fuego, etc., no oímos el sonido de las palabras sino aquello que se nos quiere decir (S y T 187). Podemos agregar el ejemplo de que nunca oímos sonidos o ruidos que luego identificamos como música, sino que oímos primero una melodía, un ritmo, etc., y sólo entonces podemos volver artificialmente nuestra atención hacia los sonidos mismos, o incluso darnos cuenta que la música está en verdad hecha de materia sonora.

La idea que parece estar en el fondo es la de que el sentido no puede surgir de la falta de sentido (aunque al revés pueda suceder). O también, que no construimos el sentido imponiendo una forma o una estructura a un material del que disponemos con anterioridad.¹⁵⁶ Dado que *hay* sentido, este último tiene primacía, la cual para Heidegger es ontológica y por ende temporal. Esto se potencia en la actividad filosófica, que necesariamente está apoyada en un conjunto de significaciones que se intenta aclarar o discutir. Pero Heidegger

¹⁵⁶ Esta idea es una herencia de la fenomenología husserliana (cf. Heidegger, 2005).

está interesado en enraizar esta actividad teórica en la vida misma, y ya en ella, mientras haya un punto de vista (*Dasein*), habrá sentido previo. La comprensión, tal como la entiende Heidegger, es una apertura al sentido (es decir, al horizonte del ser-en-el-mundo) previa a toda teoría, por lo que todo comprender en un sentido particular resulta derivado (S y T 166ss). Y afirmar que el *Dasein* comprende equivale a afirmar que el mundo comprendido posee sentido. Con palabras de Heidegger: «el mundo sale al encuentro con el carácter de la significatividad» (2002 a: 36), la cual es incluso una condición de posibilidad del lenguaje (S y T 114). O también: «La apertura del comprender concierne siempre a la constitución fundamental entera del estar-en-el-mundo» (S y T 168).

Ahora bien, este comprender fundamental es radicalmente auto-referencial. En efecto, si se tratara de «comprender otra cosa», por ejemplo el contenido de un texto antiguo o el mensaje de una persona alejada en el espacio y el tiempo, podría acaso pensarse que existe una distancia entre la persona, objeto o tema comprendidos y aquel que comprende.¹ Pero estamos tratando de un comprender previo y supuesto en toda actividad de trato con las cosas y las personas, es decir, de toda comprensión de las mismas (teoría y praxis), de modo que se trata de una «actividad» —o, como dice Heidegger, una manera de ser—irrebasable. El que comprende algo tiene que saber también de algún modo —explícito o implícito— que está en el mundo comprendiendo. Heidegger señala, entonces, que «siendo tal comprender, [el *Dasein*] ‘sabe’ *lo que* pasa consigo mismo. Este ‘saber’ no proviene de una autopercepción inmanente, sino que pertenece al ser del Ahí, que es esencialmente comprender» (S y T 168). El proyecto heideggeriano de los años veinte es, como ya vimos, esencialmente auto-referencial, como está explícitamente enunciado en *Ser y tiempo*. Este «‘autoconocimiento’ bien entendido», o «transparencia», apunta a «tomar posesión» de los momentos estructurales del ser-en-el-mundo (S y T 170). La filosofía, en suma, elabora un conocimiento de aquella estructura previa y ya significativa de la facticidad.

¹⁵⁷ Esto, sin embargo, resulta dudoso, y sólo lo utilicé como ejemplo contrastante. Efectivamente, todos los modos «derivados» del comprender suponen para Heidegger el comprender previo que estamos tratando. La hermenéutica pone así en evidencia que las pretensiones científicas de comprender tomando distancia son ilusorias. En todo caso, resulta claro que se trata de dos clases de comprender diferentes, y que el que nos ocupa es más claramente auto-referencial.

Retomando los hilos de la facticidad, es posible ver que el aquí y ahora como horizonte ineludible, la auto-referencia radical y la noción de que todo comprender se apoya en una precomprensión son diferentes aspectos de una misma perspectiva hermenéutica que afecta el modo de entender la actividad filosófica. Sin embargo, si se los observa desde una orientación que no los ha asumido, surge naturalmente el reproche de circularidad. Como se sabe, Heidegger es consciente de esta objeción, a la que califica de formal y estéril en la investigación de los principios (S y T 31). Así, con respecto a la ciencia histórica (que posee para él la mayor profundidad ontológica), alude al ideal de evitar este círculo creando una ciencia «que fuese tan independiente del punto de vista del observador como presuntamente lo es el conocimiento de la naturaleza» (S y T 176). Oponiéndose a este ideal inspirado en las ciencias naturales, agrega enseguida una tesis hermenéutica clave, la de que ver en este círculo algo defectuoso significa entender mal la comprensión: «No se trata de adecuar el comprender y la interpretación a un determinado ideal de conocimiento, que no es sino una variedad del comprender...» (loc. cit.).

Este ideal, según se desprende de lo dicho, se equivoca en su pretensión de desligarse del propio punto de vista. Tenerlo en cuenta es necesario, según se advierte, si se pretende abordar la comprensión en su sentido más radical, es decir, tomando en cuenta lo que está involucrado en toda comprensión particular o derivada. El comprender investigado por Heidegger atañe, en sus palabras, a las «condiciones fundamentales de toda interpretación». Para detectarlas, resulta imperioso no salir del círculo, sino «entrar en él de forma correcta» (loc. cit), ya que él representa la «expresión de la *estructura* existencial de *prioridad* del *Dasein* mismo», y si se logra abordar correctamente esta estructura circular, se obtendrá un conocimiento positivo más «originario», que sea una auténtica «elaboración de esa estructura de prioridad a partir de las cosas mismas» (loc. cit. y 334). Heidegger tiene muy claro que el *reproche* de circularidad proviene de una concepción de la filosofía –y, en general, de lo que se entiende por rigor científico– que: a. pretende prescindir del propio punto de vista; b. utiliza herramientas formales para sus demostraciones (las cuales asegurarían el rigor requerido); c. las herramientas formales son de carácter deductivo.

Si bien esta perspectiva puede tener legitimidad en ámbitos restringidos y con respecto a maneras de comprender particulares y «derivadas», Heidegger sostiene la inadecuación de la misma cuando se trata de los «principios» (S y T 31), o, como vimos, de las condiciones de toda comprensión. La investigación hermenéutica no es «progresiva», es decir, no parte de una noción que se toma

como principio para, a partir de allí, deducir mediante una serie de reglas formales otras proposiciones. Por el contrario, se cede la palabra a aquello mismo que ha de ser interpretado, teniendo en cuenta que la propia investigación es un modo de ser del *Dasein* (S y T 333), es decir, es un punto de vista fáctico.

Arribando al mismo resultado que pusimos en evidencia en el capítulo anterior con respecto a toda demostración trascendental y que continuamos desarrollando en éste, la irrebasabilidad del comprender tiene como consecuencia que cualquier investigación sobre el mismo resulta circular. La mencionada tesis heideggeriana de que lo que se censura –la circularidad– pertenece a la esencia del comprender (entendido de este modo) (S y T 334), es adoptada por Apel, quien, como vimos, considera a la circularidad de toda prueba deductiva como indicio de un conocimiento trascendental. ¿Es posible, según esto, calificar a la propia hermenéutica de la facticidad de filosofía «trascendental»?¹⁵⁸

4. La hermenéutica heideggeriana como una empresa trascendental

La filosofía heideggeriana de la facticidad tiene, por lo pronto, una doble consecuencia que es preciso considerar. Por un lado, la remisión a un aquí y ahora fáctico irrebasable equivale a una «historicidad radical», la cual, en última instancia, no permite concebir nada que la trascienda. Por el otro, dicha remisión constituye un auténtico punto de partida «universal y necesario», y permite entender –siguiendo incluso tesis explícitas del propio Heidegger– esta empresa como un proyecto «trascendental» que descubre estructuras *a priori*. Asimismo, la facticidad como concepto filosófico no puede ser a su vez remitida a un aquí y ahora, puesto que en tal medida restringiría su validez y terminaría anulándose a sí misma (cf. capítulo VI, parte I). Esta consecuencia paradójica, típica de las posturas relativistas y escépticas, impregna toda la

¹⁵⁸ Como se sabe, Gadamer retoma y desarrolla la noción de circularidad en su sentido hermenéutico, reconociendo allí un giro decisivo dado por la filosofía heideggeriana. A diferencia de su maestro, Gadamer está más interesado en la comprensión de textos, aunque sus consideraciones resultan fácilmente generalizables. En sus términos, el círculo develado por Heidegger describe a la comprensión como una interpenetración entre el intérprete y la tradición. Esta interpenetración es ontológica, y determina una precomprensión respecto del asunto mismo (un «entenderse en la cosa») como condición de la que parte toda interpretación (cf. 1999: 360ss).

filosofía del Heidegger iniciador de la hermenéutica de la facticidad (y quizás a gran parte de su filosofía). No es mi intención buscarle vías de solución en relación con este autor, aunque sí ver su impacto en la filosofía apeliana. En efecto, si se acepta que Apel continúa explorando estructuras fácticas, entonces hay que averiguar si le cabe a él mismo la paradoja señalada.

Pero resulta prematuro abordarla (cf. capítulo VII, punto III.2), ya que primero es necesario exponer las posibilidades que abre la perspectiva hermenéutica para Apel, tarea asumida en este capítulo. Para hacerlo resulta pertinente dejar momentáneamente a un lado la historicidad que se cierne como una amenaza sobre los resultados que la hermenéutica pueda alcanzar, y enfocarse en sus presuntos aspectos trascendentales. Por lo demás, hay que señalar que ambas caras de la paradoja –historicidad y trascendencia– asumen una estructura circular, pues señalan dimensiones irrebasables que deben en principio ser incluidas en toda investigación sobre principios.

Así pues, en este apartado propondré una interpretación trascendental que favorece a la pragmática apeliana, dado que le brinda una base de apoyo. Para hacerlo no es preciso, sin embargo, realizar una lectura forzada de la hermenéutica de la facticidad, sino tan sólo resaltar algunos de sus elementos que remiten claramente a un ámbito «*a priori*», y que de hecho han sido resaltados por varios autores a los que oportunamente me referiré. El propio Apel, como queda claro en su tesis doctoral titulada «*Dasein und Erkennen*», realiza una lectura de este tipo. Sin volver en detalle a la misma, dado que interesa ahora rescatar algunas nociones en el propio Heidegger, recordemos solamente que para Apel este pensador muestra las condiciones de posibilidad del conocimiento al nivel de una «analítica existencial», extendiendo con ello la dimensión trascendental a todo el campo de la experiencia humana fáctica.

No hay que olvidar, sin embargo, que el auténtico punto de partida y punto de vista de la hermenéutica heideggeriana de los años veinte es la facticidad de un aquí y ahora. Es decir, la «intención de fondo» de Heidegger está en el polo opuesto de la búsqueda de estructuras universales y necesarias que –según revelara la investigación– funcionarían como el fundamento del mundo empírico. La filosofía trascendental kantiana entendía como «*a priori*» lo que es condición de posibilidad de la experiencia, siendo independiente de la misma, y sus notas características eran la necesidad y la universalidad (CRP B 2 – B 5). Ahora bien, en respuesta a una tradición filosófica recargada de platonismo, Heidegger intenta recobrar una perspectiva perdida según él desde los griegos, según la cual todo trato con el mundo tiene una raigambre práctica en un sentido fundamental (previo incluso a la distinción entre teoría y praxis)

(cf. Volpi, 1994: 345). La remisión a una praxis básica pareciera, entonces, consistir en la reducción de todo conocimiento a una suerte de «empirismo radical» expresado en la noción de «facticidad». De modo que si esta hermenéutica se revelara a la vez como una continuación de la filosofía trascendental, no dejaría de tener un aire paradójico.

Eppur si muove: es un hecho que Heidegger se enfrenta en los años veinte con la filosofía kantiana —en una lectura que toma de Kant una orientación innegable— y que arregla finalmente cuentas con el filósofo de Königsberg justo antes de la *Kehre* (Cf. 2002 b). Ciertamente y de acuerdo con su proyecto de una «ontología fundamental», no está interesado en sacar a la luz las condiciones del *conocimiento* empírico, pero tampoco cree que Kant en el fondo lo haya estado. Según su peculiar interpretación, el conocimiento trascendental investiga «la posibilidad de la comprensión previa del ser» (cf. Heidegger, 2002 b: 25). Así pues, Heidegger se ve a sí mismo como un continuador de Kant y su metafísica de la finitud. Así como la finitud humana es, según él, el punto de partida e hilo conductor del conocimiento trascendental kantiano, la noción de la facticidad del *Dasein*, su anclaje en un aquí y ahora finito en cada caso mío, es la que abre las perspectivas trascendentales para la hermenéutica. Esta última no se asienta, en el caso de Heidegger, en un sujeto «idealizado» o trascendental, sino en un «sujeto» fáctico (S y T 249).¹⁵⁹

Como indica Gadamer, Heidegger continúa en la época que nos ocupa con el proyecto husserliano y neokantiano de una fundamentación trascendental, aunque apunta a concretar la conciencia trascendental en un *Dasein* fáctico (Gadamer, 2002: 114-115; cf. Bubner, 1992: 8). Lo importante, en todo caso, es que «el rechazo de una ‘conciencia en general’ no significa la negación del *a priori*», el cual es ahora un *a priori* de la facticidad (loc. cit.). En suma, la interpretación heideggeriana de Kant permite entroncar la hermenéutica de la facticidad con la filosofía trascendental, aunque sin sujeto moderno (propia-mente, sólo en la concepción del tiempo es donde aparece la divergencia más profunda, como veremos con más detalle en el capítulo próximo).

Lejos entonces de anular la reflexión con una remisión a un empirismo que no deja espacio para desarrollar conceptos filosóficos, la radicalidad de la investigación conduce a un terreno *no empírico* en donde la mirada

¹⁵⁹ J. Conill habla por ello de una «trascendentalidad en la facticidad» (Conill, 2006: 24 y *passim*).

fenomenológica avizora una compleja estructura *a priori*, que Heidegger vuelca en un entramado de conceptos. La inicial remisión a un aquí y ahora en los cuales está necesariamente inmersa la propia investigación teórica termina descubriendo una estructura previa a cualquier experiencia de objetos (en un sentido amplio), recuperándose con ello la diferencia kantiana entre lo trascendental y lo empírico. Tomando como referencia a Husserl, Heidegger reivindica al apriorismo como «método de toda filosofía científica que se comprenda a sí misma» (S y T 75n). Lo trascendental, ahora considerado como ontológico, no se deja inferir del material empírico, sino que está supuesto siempre que se reúne dicho material (S y T 75).¹⁶⁰

La insistencia de Heidegger en aguzar la mirada fenomenológica se expresa principalmente en una serie de conceptos semánticamente ligados por el prefijo alemán «*vor*», aproximadamente «pre» o «previo».¹⁶¹ En *Ser y tiempo*, Heidegger asume plenamente el carácter estructural de las relaciones entre estos conceptos (denominados genéricamente «*vor*»). Se trata de una «estructura del comprender» que constituye el horizonte de sentido para toda comprensión particular (S y T 174-175). No interesa seguir aquí sus detalles -muchos de los cuales resultan ciertamente arbitrarios- sino tener una visión de conjunto de la misma y de su sentido trascendental. Es posible afirmar que la condición *a priori* de esta estructura del comprender está dada por su carácter ontológico –es un horizonte que permite que las cosas *sean* de tal o cual modo (recordemos que la comprensión es un modo de ser del *Dasein* que abre un horizonte para que las cosas «aparezcan»)–, formal –no tiene un contenido más allá o en la experiencia–¹⁶², previo a cualquier experiencia y condición del comprender (es decir, de la experiencia y del conocimiento en general).

¹⁶⁰ S. Luzón explica del siguiente modo que la trascendentalidad heideggeriana tiene un carácter fenomenológico: «del discurso justificativo se pasa ahora al meramente ostensivo, ostensivo por cierto no sólo de 'hechos', o de cosas, sino también de estructuras complejas, y de estructuras trascendentales como en el caso aquí estudiado» (Luzón, 1995: 121). Este autor realiza una detallada comparación entre el trascendentalismo kantiano y el heideggeriano en la obra citada, capítulo 3: pp. 115-175.

¹⁶¹ Entre estos conceptos característicos de los años veinte se encuentran «*Vorsicht*» (ver previo) «*Vorgriff*» (manera de entender previa), «*Vorhabe*» (haber previo), «*Vorblick*» (mirada previa), entre otros (cf. S y T 174, 1995: 79-80).

¹⁶² Volveremos sobre el carácter formal de los conceptos que captan la estructura *a priori* de la facticidad, pues en ellos se manifiesta la paradoja de una pretensión universal y una remisión radical a lo fáctico (cf. capítulo VI, punto I.5).

Esta «estructura de ser ya subyacente en cada caso» (S y T 221) constituye una «condición ontológica de posibilidad». Como es sabido, la expresión «condiciones de posibilidad» caracteriza a la filosofía trascendental, marcando una línea que nace con Kant y sigue al menos hasta Apel, quien la utiliza profusamente como marca distintiva de este tipo de reflexión. Heidegger, acorde con su propia interpretación de Kant, hace uso de esta noción en clave ontológica (IN 46); así, la hermenéutica es entendida como la «elaboración de las condiciones de posibilidad de toda investigación ontológica» (S y T 60). Esta «elaboración» consiste en volcar conceptualmente una serie de «existenciales» (*Existenzialien*),¹⁶³ los cuales, como las categorías, aunque sin confundirse con ellas, revelan determinaciones *a priori* del ente (S y T 70). Más precisamente, así como la analítica kantiana reconstruye una serie de categorías que son condición de posibilidad de la experiencia (en términos heideggerianos, se trata de determinar los caracteres ontológicos del ente que no es el *Dasein*), la «analítica existencial del *Dasein*» reconstruye la estructura de la propia facticidad, empezando por la estructura general de ser-en-el-mundo.

Asimismo, Heidegger sostiene que el ser-en-el-mundo es «una estructura del *Dasein* necesaria *a priori*...» (S y T 80), y que su determinación más precisa consiste en analizar una serie de momentos que no se ordenan jerárquicamente a partir de un único metaprincipio (ante todo, el de «en-el-mundo», el del propio mundo, el de quién está en el mundo y el del «estar en» con sus caracteres de disposición afectiva, comprender y lenguaje). Heidegger insiste en que esta estructura conforma una totalidad o fenómeno unitario, cuyos momentos constitutivos son igualmente inderivables y originarios (S y T 155-156), *a priori* (S y T 65), y cuya unidad está dada por el «cuidado».

Resumiendo, la analítica trascendental varias veces bosquejada en cursos universitarios y plenamente desarrollada en *Ser y tiempo*, posee los siguientes aspectos trascendentales o *a priori* ligados entre sí: a. su cometido es descubrir «existenciales» independientes de la experiencia, es decir, no se trata de una investigación empírica sino enfocada en algo «previo» a toda experiencia y ciencia empírica; b. los existenciales sacados a la luz son condiciones ontológicas de posibilidad para que los entes comparezcan; c. la analítica descubre, así, una estructura análoga a la de las categorías kantianas; d. el descu-

¹⁶³ J. Gaos traduce «existenciarios».

brimiento de esta estructura no sigue un camino deductivo formal sino reflexivo, que parte de la propia facticidad del ser-en-el-mundo y se enfoca en las condiciones de posibilidad de esa facticidad; e. la analítica explícita condiciones necesarias e irrebasables del ser-en-el-mundo.¹⁶⁴

Todos estos elementos están explícitamente reconocidos por el Heidegger de *Ser y tiempo*, aunque hay que advertir también que se echa en falta uno de los rasgos esenciales de lo trascendental, a saber, la universalidad.¹⁶⁵ Heidegger no adscribe el rasgo de «universalidad» a lo *a priori*, profundizando, en cambio, la historicidad radical del *Dasein*. La tematización de la facticidad permanece esencialmente ligada a la temporalidad y la historicidad de la vida humana (IN 33). En la segunda sección escrita de su obra mayor y en el libro sobre Kant, la temporalidad radical impide pensar en una validez universal.¹⁶⁶

Veremos más adelante con más detenimiento (cf. capítulo siguiente, punto I.6), cómo esta historicidad entra en conflicto con el carácter *a priori* de la

¹⁶⁴ Busco determinar en qué medida el Heidegger de los años veinte está embarcado en una filosofía con las notas que tradicionalmente se han adjudicado a la filosofía trascendental. Esto no quita que en *Ser y tiempo* el término «trascendental», escasamente usado, haga referencia a algo en apariencia diferente. En efecto, en consonancia con su lectura ontológica de la filosofía kantiana, Heidegger asimila «trascendental» a «ontológico», a saber, a la apertura del ser: «Toda apertura del ser como lo transcendens es conocimiento trascendental», concepción que Heidegger intenta acercar a Husserl (S y T 61). En esta línea, F.-W. v. Herrmann explica el adjetivo «trascendental» utilizado en el título de la primera parte de *Ser y tiempo* como relacionado con la noción de «sobrepasar», dado que el *Dasein* sobrepasa su ser-ahí y el de los otros entes hacia el ser en general (v. Herrmann, 1997: 39). Sin embargo, no resulta forzado pensar que esta noción incluye las notas enumeradas, dado que la apertura del y al ser es en Heidegger una condición ontológica de posibilidad *a priori* (y, por tanto, necesaria) para que el ente se manifieste y sea comprendido (de este modo, el sobrepasar los entes hacia el ser es, a la vez, permitir que los entes se manifiesten). Sea como fuere, la ausencia de un uso explícito de «trascendental» con las notas referidas no quita que éstas estén no sólo presentes en gran cantidad de pasajes del texto, sino que describan adecuadamente el proyecto heideggeriano de la analítica existencial.

¹⁶⁵ Gadamer admite que el Heidegger de *Ser y tiempo* «podía apelar con razón a su intención trascendental en el mismo sentido en que era trascendental el planteamiento kantiano» (el resaltado es mío), y piensa, además, que con ello la hermenéutica gana un rasgo universal (Gadamer, 1999: 329). A mi juicio, este rasgo no está presente con claridad en la obra mayor de Heidegger, aunque pueda inferírsele a partir de la inclusión de *Ser y tiempo* en la estela de la filosofía trascendental. Más precisamente, como intentaré mostrar especialmente en el próximo capítulo siguiendo a Apel, tanto en la hermenéutica de la facticidad como en la hermenéutica gadameriana existe una tensión entre la negación historicista de la universalidad y la necesaria pretensión de validez universal de sus planteos filosóficos (cf. capítulo VI, punto II.2).

¹⁶⁶ Además de la historicidad radical señalada, en S y T se habla de la noción de «universalidad» con unas comillas que indican distancia y reserva: cf. por ejemplo p. 60.

estructura del ser-en-el-mundo. Efectivamente, ¿cómo pueden las condiciones irrebasables y necesarias descubiertas por la analítica estar «sometidas» al cambio? Si se acepta que cambian, entonces la propia investigación se revela como una exposición restringida a su propia facticidad, que nada tiene para decirle a un lector mínimamente alejado del aquí y ahora en el que fuera elaborada.

Hay, sin embargo, una manera en la que Heidegger abre la posibilidad de pensar un *a priori* en un sentido no universal. En efecto, su intención general no es mostrar un esquema conceptual necesario y universal que, aplicado a «datos empíricos» sin procesar, produjera como resultado la experiencia de los entes en sus diversas regiones. Si es que la hay, la pretensión de universalidad debe ser buscada por otro lado, concretamente por el lado de la elaboración conceptual. Pero en lo que respecta a su *referencia*, los conceptos elaborados no tienen de ningún modo la intención de aludir a o de recrear, en algún sentido más o menos platónico, un ámbito de validez desligado de la facticidad. Por el contrario, es la facticidad la que conlleva y recrea *cada vez* su propio *a priori*.

Así, cada vez que existe una perspectiva fáctica sobre el ser (*Dasein*), hay algo «desde siempre» o «ya siempre» (*immer schon*); como vimos, el haber comprendido es condición de posibilidad del comprender. Heidegger denomina a este «haber desde siempre» que no flota en un vacío temporal, sino que se arraiga en un suceso fáctico, «pretérito perfecto *a priori*», y señala que también puede considerársele un «perfecto ontológico o trascendental» (S y T 111 y 111n). Toda la estructura de «*vor*» –desde el «haber previo» hasta lo «ya interpretado»– no debe entenderse como un esquema atemporal que está disponible previamente para su uso por parte de un *Dasein* que precisa hacer su experiencia. Por el contrario, esta estructura sólo resulta accesible, posee validez y vigencia, desde la perspectiva del *Dasein*, pues no es otra cosa que una explicitación de su modo de ser. Lejos de ser atemporal, se trata de algo *cada vez* previo proyectado desde el *Dasein*.

Un buen ejemplo es la tesis de que el mundo es algo en lo que el *Dasein* «ya siempre ha estado» (S y T 103). Si bien la noción heideggeriana de «arrojado» en un mundo puede dar la impresión de un alma que habitaba antes otro ámbito, esto es rechazado de plano por la tesis de que no hay un tiempo anterior que lo haga viable. Precisamente, la expresión que plasma con mayor claridad la noción de perfecto apriórico es la de «siempre ya» (*immer schon*), retomada luego por Apel, como veremos más abajo. Esta expresión marca una relación sólo en apariencia temporal, pues no alude en realidad a un pasado en el que ciertas condiciones de posibilidad estaban esperando, por así decirlo, a que

surgiera lo condicionado. Y como esto último no es posible, tampoco puede existir una distancia temporal entre los dos términos. El sentido de distancia temporal que pueda tener el «ya» (*schon*), adverbio que marca una relación de anterioridad con respecto a un suceso, es anulado por el «siempre» (*immer*). Pero, volviendo al tema de la universalidad, esta expresión es esencialmente relativa a la facticidad, todo «siempre ya» lo es de un aquí y ahora. Con esto se evita recargar metafísicamente a la estructura trascendental con la nota de la universalidad. De este modo, Heidegger puede desarrollar una analítica análoga a la de Kant aunque partiendo de la finitud de la existencia (cosa que, según él, Kant también haría), sin que recaiga sobre ella la sospecha de que se pretende elaborar un fundamento metafísico injustificado.¹⁶⁷

III. La hermenéutica trascendental apeliiana como continuación de la tematización de la facticidad

1. Del Dasein a la argumentación

Evitando, al parecer, la paradoja de que lo trascendental sea a la vez histórico, Heidegger propone en los años veinte una filosofía trascendental de la facticidad sobre la que Apel va a construir, como veremos ahora, su fundamentación filosófica. El modo en que lo hace tiene que ver con su peculiar interpretación de la filosofía trascendental kantiana. En efecto, frente a la acusación de que el discurso argumentativo es un hecho contingente, Apel señala que en verdad es propio de la tradición trascendental partir de un *factum* determinado. En tal sentido, la *existencia* del discurso es un presupuesto pragmático-trascendental, del mismo modo que la conciencia en general lo era para la filosofía kantiana. La tesis de Apel es que no puede haber filosofía trascen-

¹⁶⁷ Como se sabe, el concepto de temporalidad en la obra mayor de Heidegger es mucho más complejo. Así, Heidegger distingue entre *Zeitlichkeit* y *Temporalität* como dos modos fundamentales y diferentes de la temporalidad. Creo, sin embargo, que no es necesario discutir estas distinciones para entender el uso que hace Apel del perfecto apriórico.

dental sin el presupuesto de un *factum* contingente irrebasable (*ein nichthintergehbare kontingentes Faktum*) (A 208-209).¹⁶⁸

Al igual que para la hermenéutica de la facticidad, este *factum* no es un hecho bruto dentro del ámbito de la experiencia, que pudiera ser confirmado o falsado por una teoría científica referida a ese ámbito. Por ello su carácter contingente pero no empírico (ya que se trata de un hecho trascendental) no deja de ser paradójico. Más precisamente, la paradoja se produce por el enfrentamiento de los términos «contingente» e «irrebasable». Una manera de entender cómo pueden ligarse estos dos términos como atributos de un mismo *factum* es señalando que se refieren a lo mismo desde dos puntos de vista. El carácter contingente del discurso, en el caso de Apel, tiene que ver con el reconocimiento de que, *desde cierto punto de vista*, toda argumentación es un suceso o hecho del mundo empírico como cualquier otro. Lo importante es que se asume aquí un problemático punto de vista externo al discurso, y parece admitirse con ello que podría existir este punto de vista sin que existiera en general este hecho contingente. Esto último es lo que apunta a corregir el concepto de «irrebasabilidad», el cual alude a un punto de vista constitutivamente ligado al *factum* calificado de irrebasable. Y este último punto de vista no puede ser considerado a su vez como contingente en un sentido *histórico* fáctico, puesto que está presupuesto en toda consideración de los hechos del mundo (A 501).

Como se indicó más arriba, la hermenéutica heideggeriana señala la necesidad de partir de algo previo a toda división entre sujeto y objeto (el ser-en-el-

¹⁶⁸ Apel sostiene además que hay que reconocer una serie de hechos contingentes como condición de sentido de la argumentación, como por ejemplo la existencia de una comunidad real de comunicación y un mundo real fuera de la conciencia (A 290ss). Por otro lado, el carácter del *factum* que aquí exponemos es análogo al *factum* de la razón en la ética kantiana, el cual, según la interpretación de Apel, no se puede reducir a un hecho en el sentido humeano. Siguiendo con su lectura, Kant renunciaría a la fundamentación trascendental (es decir, a una deducción trascendental) del imperativo categórico –para Apel, todavía intentada en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (cf. estudio introductorio de Mardomingo, en Kant, 1999; y G. Fernández, 1999)–, pasando del problema de la validez moral del imperativo categórico al de su facticidad. Kant trata finalmente este último problema en el marco de una metafísica que divide entre mundo sensible y mundo inteligible, en el contexto de la cual explica la realidad de la ley moral como un *factum* de la razón, es decir, como una intervención de la razón en el mundo sensible. Si bien este *factum* tiene un ropaje metafísico, Apel sostiene que se lo puede reconstruir críticamente como un «perfecto apriórico» posmetafísico (en el sentido explicado más arriba y que enseguida retomaremos), reinterpretación que aprovecha para su pragmática. (TR II 416ss).

mundo). Esta indagación, heredera de las investigaciones fenomenológicas, se conserva en la noción de «irrebasabilidad» apeliana. En ambos casos se hace referencia a un punto de vista previo que no se puede eliminar, trascender, superar, etc., dado que todo intento de hacerlo –incluso si resulta legítimo dentro de su propia «región»– termina siendo algo meramente «derivado» de ese mismo punto de vista. Así, la irrebasabilidad del discurso argumentativo consiste para Apel en que todo pensamiento que pretende tener validez pública presupone la argumentación (A 209).

Más precisamente, es la *situación* argumentativa lo que resulta irrebasable; lo relevante no es tanto la teoría que se pueda hacer sobre este juego de lenguaje sino la perspectiva misma de quien está inserto en él como participante. Ante cada cuestionamiento sobre fundamentos del conocimiento (teóricos o prácticos), Apel exige tener en cuenta la perspectiva de quien argumenta. La coherencia con los presupuestos asumidos en esta perspectiva irrebasable es esencial como condición para formular una tesis, y, en el plano pragmático-trascendental, para avalarla o rechazarla.¹⁶⁹ Una de las pruebas más usadas en el marco de la fundamentación apeliana es justamente la remisión a lo que quien argumenta implícitamente hace. Así, resulta insostenible que alguien argumente en contra de las reglas de la argumentación, pues para hacerlo precisa él también reconocerlas.

Esta remisión a la situación fáctica de la argumentación permite entender a la pragmática trascendental como una transformación de la hermenéutica de la facticidad, y al concepto de argumentación como una *traducción* en términos pragmático-trascendentales de la noción heideggeriana de «*Dasein*». Efectivamente, volvemos a encontrar en el concepto apeliano los siguientes rasgos que caracterizan esencialmente al *Dasein*: a. se trata de un punto de vista fáctico irrebasable, de modo que una investigación filosófica radical que no lo tenga en cuenta pierde por ello validez; b. este punto de vista es ante todo un punto de vista sobre sí mismo y, por ende, sobre su estructura *a priori* de presupuestos (auto-referencia o auto-reflexión); c. involucra una estructura de

¹⁶⁹ De este modo, Kuhlmann señala que la fundamentación última es un caso especial de fundamentación, en donde los presupuestos pragmáticos juegan un papel esencial. En la fundamentación en sentido «estándar» se trata, por el contrario, o bien de derivar una proposición de otra para avalar o dudar de la verdad (o corrección) expresada por un enunciado determinado, o bien de establecer su coherencia con respecto a una red de enunciados (o creencias) (cf. «Begründung», en Kuhlmann, 2007: 65-74).

precomprensión que una analítica reflexiva puede reconstruir (en Apel se trata de reconstruir los presupuestos de la argumentación); d. la argumentación, así como el *Dasein*, es praxis vital en un sentido primario (incluso previo a la distinción entre teoría y praxis).

El concepto de «argumentación» lleva inclusive más lejos el proyecto heideggeriano de superación de la subjetividad moderna, y, en cierta medida, permanece más fiel a Heidegger que Heidegger mismo. En efecto, luego del «viraje» la perspectiva de este pensador se aleja en cierto modo del *Dasein*, pues se trata ahora de estar a la escucha del ser mismo. Con esto se pierde el punto de vista irrebalsable de la facticidad, cuya caracterización era el objetivo central de los años veinte, época en la que este filósofo ancló la fenomenología en el aquí y ahora práctico cotidiano. Resulta sintomático, en todo caso, que la pérdida del *Dasein* haya sido también un rechazo de toda filosofía trascendental. En Apel, por el contrario, la hermenéutica de la facticidad se mantiene como proyecto, y la perspectiva *actual y práctica* —la situación argumentativa— nunca deja de ser el punto de partida, cuya relevancia en este caso es que permite una fundamentación trascendental.

De este modo, el proyecto de desobjetivización es continuado por Apel desde la propia facticidad, y no ya desde una problemática concepción del ser.¹⁷⁰ Lo que podía todavía haber de subjetivo —en el sentido de un sujeto aislado— en el *Dasein* es superado con una noción directamente intersubjetiva, que remite ciertamente a los bosquejos del «*Mit-Dasein*» o, si se quiere, al «Uno» (cf. capítulo VII, puntos II.1 al II.3). Se podrá alegar que esta filosofía es todavía demasiado humana, y que permanece ligada a una antropología filosófica. La intersubjetividad, incluso entendida de modo radical —es decir, no como una mera conexión entre subjetividades sino como previa a la constitución de sujetos

¹⁷⁰ Téngase en cuenta que esta «desobjetivización» se refiere al rechazo del esquema moderno del conocimiento, y consiste en mostrar cómo el sujeto se constituye a partir de un *factum intersubjetivo* (la comunidad de comunicación). Esto no quiere decir que no deba presuponerse un sujeto libre y moralmente responsable de sus acciones. Este sujeto conserva los rasgos de autonomía y libertad propios de la modernidad, pero se encuentra esencialmente ligado a los otros sujetos, los cuales lo han constituido como tal. Puede afirmarse, entonces, que Apel llega a mostrar la autonomía subjetiva por el camino de la constitución intersubjetiva de todo sujeto de acción, y no desde una plataforma metafísica. La ventaja de este planteo es que la relación con los demás sujetos es parte de la constitución y no ya de una problemática relación cognoscitiva y/o metafísica.

aislados de conocimiento— no deja de ser una perspectiva humana. Esto hay que concederlo, pero no hay que olvidar que precisamente la intención principal de Apel, a diferencia de las diversas intenciones de la filosofía heideggeriana *in toto*, es fundamentar una ética universalista. Mientras que Heidegger desconsideró el camino del ser-con-el-otro —que con gran originalidad había abierto él mismo— para abismarse en la neblinosa búsqueda del ser, es el ser-con-el-otro en un marco fáctico la base de prueba de la pragmática apeliana.¹⁷¹

Por otro lado, podrá objetarse también que la perspectiva abierta por el *Dasein* no es meramente argumentativa, sino que comprende una apertura previa más amplia o fundamental, que sería más bien condición de posibilidad para juegos de lenguaje específicos o derivados como el de la argumentación. Con otras palabras, la comprensión, en un específico sentido heideggeriano (ontológico y originario), resultaría difícilmente equiparable con la argumentación. Si lo primero remite a una estructura de ser-en-el-mundo (el *Dasein* arrojado se proyecta en posibilidades ontológicas), lo segundo remite a una actividad particular y derivada en un marco de ser-en-el-mundo previamente constituido. Dicho simplificado, el fenómeno de la comprensión parece más amplio y básico que el de la argumentación. Si bien la participación en la argumentación implica una comprensión de las reglas de este juego, al parecer no siempre que se comprende se argumenta.

En contra de esto, puede sostenerse que la tematización apeliana de la argumentación pretende ser una profundización de la comprensión hermenéutica. Apel apunta a mostrar que todo pensamiento con sentido —e incluso toda acción con sentido— es ya una pieza argumentativa (TR II 414), y en tal medida debe considerarse tan «básico» o más que la comprensión. La fuente de esta tesis se halla en el propio Heidegger, para quien el lenguaje se encuentra en un nivel ontológico. Más precisamente, el término «*Rede*» alude a algo tan fundamental como el comprender (son «co-origenarios»), y sólo de modo derivado se manifiesta en el lenguaje en su sentido usual (S y T § 34; cf. A. Bay, 1998). Partiendo de esta base, según la cual no hay comprensión sin lenguaje, Apel

¹⁷¹ En esto, Apel se acerca a discípulos de Heidegger como Lévinas, quien, dando vuelta el planteo heideggeriano, le da primacía a la ética. Sin embargo, la perspectiva moral de ambos autores es radicalmente opuesta. Mientras que en Lévinas el rostro del otro representa un fenómeno originario que plantea una demanda moral (cf. Lévinas, 1961), poniendo con esto la base en una experiencia moral sustantiva, Apel retoma la perspectiva deontológica kantiana.

sostiene que toda comprensión es ya virtualmente un argumento. Según su concepto hermenéutico trascendental del lenguaje, éste es condición de posibilidad y validez de la comprensión y la autocomprensión (TR II 333).

Visto desde otro ángulo, para tematizar al *Dasein* es preciso estar socializado en un lenguaje que permita ofrecer una perspectiva sobre algo, vale decir, es preciso argumentar, con lo cual se reconoce la irrebasabilidad de este juego. Si hay otros modos de apertura que ofrezcan una perspectiva en general, ésta será ya en potencia argumentativa. Precisamente, la hermenéutica de la facticidad tiene como objetivo desvelar la perspectiva más irrecusable y radical a la que está sometida toda investigación, y en tal sentido se puede afirmar que la argumentación es más básica que otras clases de apertura. Claramente, para Apel el juego de la argumentación está incluido en toda pre-estructura de la comprensión en el sentido hermenéutico heideggeriano (TR I 76). En tanto la noción de punto de vista o de perspectiva es virtualmente articulable mediante argumentos, la argumentación será el verdadero punto irrebasable.

Esto no significa que la apertura al mundo sea para Apel exclusivamente lingüística, dado que deja un espacio mayor que otros pensadores de la hermenéutica –además de Heidegger, claramente Gadamer–, a un momento fenoménico no interpretado lingüísticamente e incluso a la evidencia en el sentido husserliano (A 94). Asimismo, tampoco hay que olvidar que para Apel la argumentación no es una tarea teórica o científica, sino que está constituida por diversos elementos vitales entretejidos con el uso del lenguaje natural. Asimilando la perspectiva del segundo Wittgenstein, el juego de lenguaje argumentativo es ante todo una praxis vital que liga el uso del lenguaje con el conocimiento (A 50). Lo importante es enfatizar que resulta irrebasable en tanto se pretenda dar una perspectiva sobre algo y, en tal medida, para la fundamentación. La irrebasabilidad en un sentido tético no resulta entonces cuestionada por posibles aperturas de diverso tipo o por una concepción de la comprensión entendida en un sentido ontológico «originario» previo a la argumentación.

2. La facticidad como estructura previa posibilitadora

Ahora estamos en mejores condiciones para comprender cómo puede Apel considerar que la hermenéutica de la facticidad se continúa naturalmente en una hermenéutica trascendental. Como vimos, la apropiación apeliiana de la tradición trascendental se plasma en el concepto de «irrebasabilidad», concre-

tamente, lo irrebachable en un sentido «tético» es para Apel trascendental.¹⁷² Dado que la referencia inicial a la facticidad es a la vez la referencia a un *factum irrebachable*, se puede ver que para ambas hermenéuticas existen presupuestos de los que no podemos escapar en tanto comprendemos (o bien argumentamos). Así, la asimilación apeliiana de la hermenéutica de la facticidad puede expresarse en la idea de que las condiciones de posibilidad de la argumentación con sentido –el *factum* señalado por Apel como irrebachable– son a la vez las condiciones de posibilidad de la comprensión en general –punto irrebachable de la hermenéutica–.

La noción de irrebachabilidad lleva naturalmente, como se aprecia, a la de condiciones de posibilidad del *factum* irrebachable. Pero subsiste aquí una pregunta: ¿por qué el descubrimiento de un *factum* irrebachable da lugar a «pensar trascendentalmente»? Después de todo, desde una postura empirista podría reconocerse el carácter ineludible de ciertos hechos o sucesos (como tener en general experiencia), pero no admitirse que hubiera condiciones necesarias y universales de ese hecho. Se podría incluso aceptar la necesidad de asumir un punto de vista argumentativo pero enfatizar el carácter condicionado de esa necesidad (en tanto depende de si se quiere ofrecer una perspectiva en general sobre algo).

Estas objeciones no llegan a captar, sin embargo, la noción de facticidad que manejan Heidegger, Apel y Kant. En efecto, para estos autores no se trata de *inferir*, a partir de un hecho ineludible –sea éste un hecho de la experiencia o la experiencia misma– sus condiciones universales y necesarias. Claramente, para Kant los juicios *a priori*, tanto los analíticos como los sintéticos *a priori*, resultan independientes de toda experiencia (B 3, A 9 / B 13). La hermenéutica de la facticidad, por su parte, tampoco asume una perspectiva empirista, sino que, continuando la búsqueda trascendental de condiciones, descubre una estructura que no es de ningún modo empírica. Así, los hechos ineludibles no son hechos empíricos. Los «fenómenos» que examina Heidegger en *Ser y tiempo* no son manifestaciones en el sentido de fenómenos en el sentido kantiano, es decir objetos presentes *en* la intuición. Esta estructura no es óntico-

¹⁷² Esta perspectiva es asimilada por Niquet, quien afirma: «Aquellas estructuras, condiciones o presuposiciones del discurso argumentativo que se puede demostrar como argumentativamente irrebachables en un discurso de un determinado tipo, constituyen la dimensión propia de lo trascendental...» (1999: 64) [la traducción es mía].

empírica sino condición (ontológica) para que haya en general entes.¹⁷³ Heidegger, en suma, continúa la distinción kantiana entre *a priori* y *a posteriori* en términos de la diferencia entre el ser y el ente (A 522).

El estudio de un campo de posibilidades caracteriza a la empresa trascendental de Kant. Éste no busca desglosar elementos empíricos o inferir a partir de ellos las leyes que gobiernan necesariamente la experiencia (inferencia criticada ya por Hume), sino examinar toda «experiencia posible». Como indica A. Raggio, Kant no busca explicar una realidad posible sino la única real (Raggio, 1973: 342).¹⁷⁴ Las categorías y las formas de la intuición no ayudan a conformar este o aquel objeto, sino la «red» para construir objetos en general.

Podemos generalizar y afirmar, entonces, que la tradición trascendental ha sostenido la tesis de que lo posible es más «fuerte» que lo real (entendido en un sentido lato que incluye lo empírico). Esta fuerza proviene de que la posibilidad trascendental es entendida como necesaria, o, en términos apelianos, como irrebasable. Como consecuencia de esta perspectiva, lo analizado es ahora una estructura previa necesariamente presupuesta que hace posible la experiencia (Kant), que haya entes (Heidegger), o el juego de lenguaje de la argumentación (Apel). Lo «trascendental», como opuesto a «trascendente», es así lo que está «más acá» de estos elementos condicionados (Cf. Maliandi, 1997, cap. XV, pp. 145-158). Paradójicamente, lo más «real» de la facticidad –entendida como la remisión a un aquí y ahora– es una estructura de posibilidades.

No se trata de penetrar en un aquí y ahora ya configurado para descubrir progresivamente sus elementos constitutivos, ya que el *factum* inicial (el fenómeno que se muestra) es *de entrada* trascendental. En tal sentido, Heidegger puede afirmar que «La posibilidad, entendida como existencial, es la más originaria y última determinación ontológica positiva del *Dasein*» (S y T 167-169). El punto de vista arrojado ya en un mundo no se define a partir de algo

¹⁷³ Gadamer apunta, en tal medida, que Heidegger presenta al concepto de fenómeno en una forma «paradójicamente agudizada», hasta el punto de equiparar lo que por definición es «el mostrarse en sí mismo» no con algo que se manifiesta, sino con algo oculto (Gadamer, 2002: 110-111).

¹⁷⁴ A. Raggio se pregunta por qué Kant no intentó fundamentar la posibilidad en la realidad, en lo cual contaría con el apoyo de la lógica modal, y responde que partir del objeto le resultó una base poco firme. Por ello, continuando con un giro característico de la tradición subjetivista, examinó condiciones subjetivas pero necesarias. Este punto de partida resultó una base más firme para su filosofía trascendental, puesto que el carácter de necesidad implica de algún modo, afirma Raggio, pensar en la tradición del subjetivismo a partir del objeto (1973: 342, 353, *passim*).

que se encuentre en ese mundo, sino que, por el contrario, posibilita que algo se presente en general en el mundo. Heidegger señala expresamente que la facticidad jamás puede ser hallada en una intuición (S y T 159). De modo que tanto por el lado «subjetivo» –dado que el *Dasein* se define por sus posibilidades vitales– como por el lado «objetivo» –dado que el *Dasein* abre el campo de posibilidades objetivas en general–, la facticidad hermenéutica es una estructura asimilable a la experiencia posible kantiana.

En el caso de Apel, es claro que su interés no se enfoca en un juego de lenguaje empírico y en las convenciones que lo rigen. Precisamente, las reglas del juego trascendental del lenguaje no pueden extraerse de ningún juego de lenguaje convencional, puesto que se llega a ellas justamente reflexionando sobre el lugar en el que necesariamente hay que colocarse para hacer referencia a todos los juegos de lenguaje empíricos en general.¹⁷⁵ Sus reglas están «más acá» de toda manifestación concreta y definen, en tal medida, tanto un espacio de posibilidades de argumentar *in concreto*, como la posibilidad de argumentar en general. Por supuesto, esto no implica haber definido qué es una argumentación «auténtica»; se trata tan sólo de la explicitación del carácter general de una dimensión irrebasable en tanto se pretenda asumir una perspectiva sobre algo en general.

3. Horizontes trascendentales

Hemos explicado ya en qué sentido para Apel la argumentación resulta irrebasable (cf. capítulo III, puntos II.3 y II.4). Se trata, dicho brevemente, de señalar la imposibilidad de rechazar este *factum* desde un «lugar» no argumentativo. La intención de Apel es mostrar que cuando tratamos una cuestión filosófica o, sencillamente, cuando pensamos con pretensiones de validez,

¹⁷⁵ Oefsti sostiene que resulta erróneo hablar aquí de «juego de lenguaje». Piensa que si bien cada lengua natural está compuesta por un número indefinido de juegos de lenguaje (que se dividen dentro de ella el trabajo), no es ella misma un juego más, sino un sistema completo que permite adquirir la competencia de aprender juegos de lenguaje en general. Apel no debería, entonces, hablar de juego de lenguaje trascendental sino de un lenguaje «completo» (Oefsti, 1994: 40-46; 158-192). Como ya indiqué (nota 4), reconozco la validez de esta crítica interna, pero continúo usando la metáfora apeliiana pues facilita la exposición.

ya hemos entrado en la argumentación y aceptado sus reglas (sean cuales fueren). Ahora podemos completar esta defensa de carácter negativo, la cual apunta a señalar que no podemos rechazar la argumentación en general –pues al hacerlo ya argumentamos–, con la perspectiva positiva que la hermenéutica ha abierto. En efecto, así como para Heidegger el *Dasein* en su cotidianidad «sigue siendo en todo momento nuestro punto de vista» (S y T 139), el discurso argumentativo es para Apel el *factum* irrebutable que permite el desarrollo de una pragmática trascendental, la cual reconstruye las condiciones de posibilidad de ese *factum*. Lo relevante aquí es que este *factum*, al igual que sucedía con Heidegger, es una estructura compleja que la filosofía es capaz de reconstruir.

Como vimos, Apel considera que el Heidegger de la época de *Ser y tiempo* opera una transformación hermenéutico fenomenológica de la filosofía trascendental (ciertamente, en términos de una ontología fundamental). La analítica existencial descubre una estructura *a priori* conformada por las condiciones constitutivas de los fenómenos inmanentes del mundo. Según Apel, se suple con esto la insuficiencia de la filosofía trascendental clásica, la cual supone aún –al igual que la ciencia– una relación entre sujeto y objeto de conocimiento sumamente problemática. Esta transformación pone de manifiesto una pre-estructura irrebutable del ser-en-el-mundo previa a esa relación, y se resume en una expresión que Apel va a utilizar profusamente en el marco de su hermenéutica trascendental. Concretamente, la pre-estructura del mundo y de la autocomprensión tiene el carácter de un «siempre ya» (*je schon* o bien *immer schon*), el arriba mencionado «perfecto *a priori*». Teniendo en cuenta esto, es posible afirmar que la reflexión hermenéutico fenomenológica se enfoca en el «siempre-ya-ser-en-el-mundo» (A 514-515; cf. A 468-469).

Como ya adelantamos, el «siempre ya» constituye un pretérito perfecto, es decir, un tiempo verbal pasado de carácter perfecto, el cual se caracteriza por remitir a acciones que tienen influencia o se continúan en el presente. Se trata a su vez de un perfecto «apriórico», pues la influencia o continuación mencionada es de carácter «necesario y universal»: por ejemplo, para manipular objetos es preciso encontrarse ya en un mundo constituido. Puede afirmarse que a diferencia del tiempo verbal correspondiente (el pretérito perfecto), el cual señala la relación entre una acción que comenzó en el pasado y continúa aún, el perfecto apriórico se construye «hacia atrás» en el tiempo. Señala una condición temporal del presente, en el sentido de que para cierto presente es necesario haber tenido cierto «pasado», en la forma de ciertas estructuras ya constituidas. Más general aún, para tener cualquier presente en el mundo es preciso ese pasado, de allí viene propiamente su carácter *a priori*. Finalmente, ese

pasado en el que se constituyó el mundo no sólo no «existió» verdaderamente, sino que no pudo haber «existido», si se toma la existencia según el modelo de cosas que están presentes en un mundo.¹⁷⁶ El perfecto apriórico invierte la perspectiva sobre el tiempo, que sólo puede tener sentido a partir del punto de vista irrebable del *Dasein*. Esta expresión encierra la idea de que el tiempo se despliega desde el punto de vista del *Dasein*, es a partir de éste que se puede concebir un pasado y avizorar una serie de estructuras *a priori*.

Lo relevante es que si bien estas estructuras son irrebables, pueden ser reconstruidas, como señala Apel (TR II 423) y atestigua *Ser y tiempo*. De este modo, la reconstrucción hermenéutica aborda un contenido complejo que ya está operando.¹⁷⁷ Nos volvemos a encontrar, como consecuencia, con el problema de la circularidad, pues la analítica se enfoca hacia lo precomprendido. Justamente, si se *re*-construye es porque se asume que lo reconstruido tiene ya significado. Hay que recordar que los conceptos apelianos relacionados con la fundamentación última asumen en general el círculo hermenéutico: «sacar a la luz», «reconocer», «explicitar», y correspondientemente «presupuesto», «lo aceptado», «lo reconocido» etc.¹⁷⁸, remiten a la precomprensión aludida. Ciertamente, Apel habla de demostrar o probar que ciertas proposiciones constituyen un fundamento último, pero al hacerlo recurre a conceptos más cercanos a «mostrar» mediante una reconstrucción (cf. capítulo VI, punto II.2).

La reconstrucción, en el caso de Apel, se enfoca en la dimensión pragmática del lenguaje, la cual posee para este autor un carácter hermenéutico trascendental. En tanto dimensión del acuerdo intersubjetivo sobre el sentido, conforma una «unidad dialéctica» con la precomprensión lingüística del mundo (TR

¹⁷⁶ De un modo análogo, Kant afirma que la apercepción trascendental precede necesariamente a toda experiencia particular –es decir, es *a priori*– pero en definitiva no importa si existe o no existe en tanto fenómeno; se trata más de una asunción necesaria para todo conocimiento que de la existencia de una entidad fenoménica determinada (A 117 n).

¹⁷⁷ Ch. Taylor (cf. capítulo 3, punto I.4) y R. Walker piensan de una manera similar. Este último se opone al escepticismo general reinante en el marco de la polémica sobre los argumentos trascendentales al considerar que éstos parten de premisas sumamente austeras –aunque irrebables– y pueden llegar a conclusiones con mayor contenido acerca de cómo es el mundo (Walker, 1999: 246ss).

¹⁷⁸ Dos términos esenciales profusamente empleados por Apel son «presupuesto» («Voraussetzung») y su forma verbal «presuponer» («voraussetzen»). En alemán, ambos aluden literalmente a lo que está puesto o colocado (del verbo «setzen») con anticipación o de antemano («voraus»).

II 338). Es en la dimensión pragmática donde se halla el grosor de la precomprensión que la analítica apeliana reconstruye, para sacar a la luz entre otras cosas un principio ético universal (Cf. Böhler, 1985). Como sintetiza Niquet, la dimensión de lo trascendental es la pre-estructura del habla (*Rede*) argumentativa, que se puede mostrar e interpretar de modo hermenéutico trascendental (1999: 124). Toda reconstrucción es, por supuesto, auto-referencial, y debe en tal medida asumir –en el sentido del círculo hermenéutico– que se trata de una actividad fáctica y normativa, que pone en uso el lenguaje filosófico, el lenguaje corriente y el lenguaje filosófico reconstruido (TR II 422). Y si bien Apel propone un procedimiento de fundamentación que, según nuestra tesis, puede entenderse como un método en el sentido clásico, también equipara la tarea fundamentadora con la reconstrucción de las condiciones necesarias de la argumentación, llegando incluso a sostener que esta reconstrucción constituye la tarea propia de la filosofía que busca fundamentos (TR II 410-411).

Uno de los aspectos centrales en donde convergen la fundamentación apeliana y la teoría habermasiana de la acción comunicativa es, justamente, la idea de que la reconstrucción de los presupuestos pragmáticos permite ofrecer razones filosóficas (de carácter teórico y también normativo). Apel acepta, de hecho, los resultados de la investigación habermasiana, los cuales sacan a la luz cuatro pretensiones de validez implicadas en los actos de habla (comprensibilidad, verdad, veracidad y corrección) (cf. Habermas, 1976: 176ss). Sin embargo, la gran diferencia entre ambos proyectos pasa por el carácter trascendental que Apel quiere mantener para su fundamentación. Precisamente, Habermas rechaza el calificativo de «trascendental» y prefiere hablar de una reconstrucción universal (Habermas, 2003 a: 44ss).¹⁷⁹

¹⁷⁹ Como ya hemos hecho mención, la postura de Habermas con respecto a Apel, y en particular con respecto a la calificación de trascendental para una teoría reconstructiva de los actos de habla, tiene una historia compleja. Como Habermas reconoce (2003:44), su punto de mayor acuerdo es *Erkenntnis und Interesse* (1968), y a partir de allí crece el desacuerdo hasta hacerse muy claro en *Faktizität und Geltung* (1992), obra que provoca la reacción de Apel atestiguada en los tres últimos ensayos recogidos por *Auseinandersetzungen*. Para nuestra referencia a la posición de Habermas tomamos ahora en cuenta especialmente el ensayo «Was heisst Universalpragmatik? (1976), pues allí está claramente expresado su rechazo a entender la reconstrucción aludida como trascendental. Niquet expone en detalle el rechazo habermasiano de la justificación trascendental en 1999: 127ss.

Se puede sostener que cada uno de estos autores le da un sentido diferente a la noción de círculo hermenéutico. Mientras que para Habermas se trata de reconstruirlo como si se tratase de un trasfondo empírico, Apel ve en él, como remarcamos, una indicación de lo irrebasable que, a su vez, equivale a lo trascendental. Mientras que el primero sigue viendo en la circularidad de la fundamentación algo cuestionable (Habermas, 2000: 16n), Apel, como vimos, introduce la circularidad en el centro de su propuesta.¹⁸⁰ Lejos de considerarla incompatible con una fundamentación última, piensa que ofrece la posibilidad de aclarar los fundamentos que yacen ocultos en la argumentación (A 191). Precisamente, la circularidad de la fundamentación última es la expresión del hecho de que se trata de una reconstrucción de presupuestos últimos necesariamente implícitos. Se trata, entonces, de una vuelta reflexiva hacia algo «siempre ya» presupuesto –no sólo empíricamente– con el objeto de explicitarlo.

Así como Kant afirmara que el «yo pienso» «tiene que poder acompañar todas mis representaciones» (B 132), las reglas de la argumentación, en tanto reglas constitutivas, tienen que poder estar presupuestas. Aquí se advierte una clara distancia respecto de Heidegger, para quien esta estructura de la precomprensión no era meramente «algo que debemos suponer» (S y T 227). En la época de su producción que nos ocupa este pensador se enmarca, como es sabido, en el proyecto de una ontología fundamental. Apel, en cambio,

¹⁸⁰ Efectivamente, en una mirada retrospectiva Habermas afirma haber cometido el error de introducir en las premisas lo que aspiraba a extraer de ellas (loc. cit.). Sin embargo, como vimos, una vez que se asume que la investigación no puede dejar de estar afectada por los presupuestos buscados, esto no tiene que ser considerado como un error. La evaluación negativa de la circularidad por parte de Habermas sugiere que éste no abandona el modelo semanticista que busca tomar distancia de los presupuestos que analiza, como por ejemplo el principio del discurso. En efecto, tomar en cuenta la dimensión pragmática no conduce simplemente a un enriquecimiento de la perspectiva teórica, sino a perder la distancia entre la investigación y el objeto investigado. La falacia abstractiva que Apel a menudo denuncia tiene así dos fases asociadas: la desconsideración del plano pragmático de proposiciones analizadas desde una perspectiva distanciada, y la desconsideración de la propia situación pragmática. En una investigación con pretensiones trascendentales ambas desconsideraciones van unidas, pues asumir la dimensión pragmática en general fuerza finalmente a asumir el propio lugar en la investigación, con lo que se gana una perspectiva auto-referencial. Por lo demás, no queda claro hasta qué punto una investigación con pretensiones meramente empírico-reconstructivas puede evitar asumir, en tanto pretenda reconstruir pretensiones universales, un punto de vista irrebasable que incluya a la propia situación.

asume pretensiones posmetafísicas y, podemos agregar, «posontológicas», en concordancia con la idea de que los presupuestos de la argumentación deben ser asumidos (dado su carácter irrebasable). Mientras que para el primero los fundamentos conforman una estructura de condiciones ontológicas de posibilidad para que pueda haber entes, para el segundo constituyen simplemente un conjunto de reglas que no se puede rechazar (sin ACP). En todo caso, como ya vimos más arriba, Apel responde a la objeción clásica en contra de la hermenéutica adoptando la circularidad como un indicio de fundamento último. Así, cuando la circularidad es inevitable en un intento de fundamentación filosófica radical, estamos ante un conocimiento de carácter trascendental.

Esta clase de conocimiento posee en Apel dos rasgos que ya estaban presentes en la hermenéutica de la facticidad, a saber, la inderivabilidad y la multiplicidad. El primero de ellos se expresa en la tesis de que un presupuesto de la argumentación no puede ser derivado de otra cosa sin estar a su vez ya supuesto. Esta tesis conserva los rasgos de lo «originario» que Heidegger, en una jerga más «mítica», asignaba a los fenómenos que conforman la estructura de la precomprensión. Así, Heidegger «clasifica» a los fenómenos descubiertos por su analítica en originarios y «derivados». Mientras estos últimos se caracterizan por presuponer a los anteriores, los originarios están presentes «siempre ya» en todo fenómeno derivado.

El otro rasgo, la multiplicidad, también está presente en ambos autores. Así, la analítica heideggeriana revela un terreno rico que desglosa en elementos «co-originarios» (S y T 156). En lugar de realizar una fundamentación a partir de un solo principio del cual se derivarían principios o elementos de rango inferior –o al menos dependientes de este principio–, la hermenéutica de la facticidad plantea una estructura compleja cuyos elementos fundamentales poseen igual «originariedad» e inderivabilidad (sólo habría jerarquía entre elementos originarios y derivados). Esto no va en desmedro de la unidad fenoménica de la estructura del ser-en-el-mundo, la cual incluye, sin embargo, una «multiplicidad de caracteres ontológicos constitutivos» y «co-originarios» (así, el comprender es co-originario con la disposición afectiva) (S y T 156-157).

En cierto modo, Apel es más flexible en cuanto al contenido de la estructura analizada. Oponiéndose a la pretensión kantiana de completar un sistema definitivo de la razón pura, Apel señala que se trata, más bien, de un «descubrimiento progresivo de horizontes trascendentales», ampliable de modo progresivo y reflexivo en correspondencia con la ampliación del conocimiento hu-

mano (A 65).¹⁸¹ Si bien Heidegger no aceptaría una ampliación de los elementos originarios descubiertos –menos aún impulsada por la ampliación del conocimiento humano–, la metáfora de «horizonte» no deja de ser afín a la tradición hermenéutica que inaugura.¹⁸² Un horizonte es, paradójicamente, impreciso en su contenido y completo para la mirada. Es irrebable y no deja nada afuera del campo de visión, pero sus límites están esencialmente abiertos a una ampliación. Tanto para Heidegger como para Apel el horizonte de la precomprensión es práctico en un sentido originario, aunque para este último autor se trata además de una dimensión propiamente *ética* en la que ya siempre los hombres se encuentran insertos.

4. Juegos de lenguaje y precomprensión: Wittgenstein en el proyecto hermenéutico

Según la interpretación de Apel, la analítica heideggeriana abrió el camino para que una diversidad de autores exploraran diversos aspectos de la pre-estructura del siempre-ya-ser-en-el-mundo (TR I 38-39, A 516). Entre los que sacaron a la luz elementos necesarios para la constitución del sentido del mundo se encuentran Merleau-Ponty –quien descubrió un «*a priori* corporal» en tanto punto de vista necesario para tener un mundo (cf. M. Merleau-Ponty, 1993)–¹⁸³, cierto

¹⁸¹ Esto parece ir en contra de la idea de que la pragmática trascendental conforma un *sistema* filosófico. Al menos al nivel *heurístico*, la investigación es vista por Apel como un proceso de ampliación del conocimiento. Sin embargo, si se tiene en cuenta que lo explicitado está «siempre ya» presupuesto por la argumentación, no hay razones para suponer que los presupuestos paulatinamente explicitados por la teoría no conforman un sistema constitutivo de la argumentación. En efecto, como sostiene Damiani, puede pensarse que su relación se aviene a la coherencia, completitud, etc. propias de un sistema. Esta suposición es en cierta medida independiente de la capacidad de explicitar el contenido de todas las capas de presupuestos de manera infalible, cosa que para Kuhlmann no resulta en todos los casos posible (cf. capítulo I, punto II.2, y Damiani capítulo 3).

¹⁸² Así, en el *Informe Natorp* Heidegger parte de describir la situación hermenéutica utilizando, entre otros, el término «Sichtweite», que significa «alcance visual» u «horizonte de la mirada» (29-30; cf. 30, nota 4 del traductor).

¹⁸³ Este concepto fue adoptado por Apel en sus escritos más cercanos a la antropología filosófica. La noción de «*a priori* corporal» profundiza la perspectiva ganada por el Dasein en tanto encarna el punto de vista en un cuerpo. Así, «ser un cuerpo», en lugar de meramente «tenerlo», implica concebirlo en un sentido irrebable. Apel discute estas complejas cuestiones, las cuales remiten a la tradicional distinción entre cuerpo y alma o cuerpo y mente, especialmente a partir de la monadología leibniziana (Apel, 1975, E-V 142ss). Maliandi señala que esta tematización bosqueja una antropología del conocimiento que, a pesar de superar la filosofía de la conciencia, se encuentra cercana al relativismo. Más tarde, Apel complementa esta perspectiva (y corrige el relativismo que pudiera haber allí) con la aplicación de la reflexión trascendental kantiana a la filosofía lingüística (Maliandi, 1998).

neomarxismo fenomenológico montado sobre la noción de praxis (cf. B. Waldenfelds / J. M. Broekman / A. Pazanin (Comp.), 1977-1999), y el concepto de interés cognoscitivo desarrollado por él mismo en conjunción con Habermas (cf. Habermas, 1968).

Interesa resaltar que Apel concibe a la hermenéutica de la facticidad como un giro filosófico que abre un camino muy transitado en el siglo xx. De hecho, coloca en la línea heideggeriana a otros autores cercanos a su propia propuesta, como es el caso de Wittgenstein, quien proviene de hecho de otra tradición. Precisamente, es mérito de Apel haber descubierto y enfatizado ya en los años sesenta del siglo veinte las coincidencias profundas entre este filósofo y Heidegger. Aunque no podemos dedicarle tanto espacio como le dedicamos a éste, veremos ahora brevemente cómo la hermenéutica apeliana se nutre de conceptos del segundo Wittgenstein.¹⁸⁴

Como hipótesis general de lectura, si se acepta que la hermenéutica de la facticidad es el punto de partida de la filosofía apeliana, Wittgenstein no aportaría en verdad una *perspectiva* sustancial para el desarrollo de ésta. Su contribución principal, la cual se nuclea alrededor del concepto de «juego de lenguaje», se puede enmarcar en el contexto de la facticidad heideggeriana, como el propio Apel propone.¹⁸⁵ De hecho, ambos autores comparten un rechazo rotun-

¹⁸⁴ A diferencia de la exposición de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad, en los autores que trataremos en lo que resta de este capítulo no recurriremos a las fuentes, salvo en ocasiones puntuales. La razón, además de lo inabarcable y complejo del tema, se funda, por un lado, en que las tesis hermenéuticas centrales que Apel asimila y desarrolla en su hermenéutica trascendental ya están presentes en el Heidegger de los veinte que expusimos, por lo que resulta superfluo mostrarlas en detalle tal como se presentan en otros pensadores. Y, por otro lado, lo que interesa es la lectura que hace Apel de los mismos en el contexto de su proyecto fundamentador. Asimismo, más allá de lo esbozado en el capítulo I, no haremos una presentación sistemática de la línea anglosajona que tematiza los actos de habla, iniciada por Austin (1961) y Searle (1992), aunque sí haremos referencias puntuales. La razón, además de cuestiones de espacio, es el hecho de que esta corriente puede fácilmente ubicarse en el contexto más general del giro pragmático ya explícito en Heidegger y Wittgenstein. La noción de una relación con el mundo originariamente práctica y lingüística es, como vimos, clave para la hermenéutica de la facticidad. El análisis al estilo anglosajón de cómo hacemos cosas con palabras puede entenderse como una particularización de esta perspectiva. En tal sentido, Apel aúna explícitamente los proyectos de Heidegger, Gadamer y la filosofía anglosajona en una búsqueda común de las condiciones trascendentales de posibilidad del comprender (A 520).

¹⁸⁵ Como referencia para la lectura apeliana de Wittgenstein, tomo principalmente dos artículos separados en el tiempo que comparan a este autor con Heidegger. El primero está compilado en *Transformación de la filosofía* (TR I, 225-275), y representa uno de los primeros intentos de parangonar ambos autores, y el segundo, incluido en *Auseinandersetzungen* (cap. 7, 469-504), retoma las tesis del primero.

do de la metafísica tradicional en tanto ciencia teórica, rechazo que está presente en los dos momentos en los que, respectivamente, se suele dividir su producción filosófica.

Pero es el segundo Wittgenstein el que tiene, según Apel, mucho en común con el Heidegger de la hermenéutica de la facticidad, dado que el *Tractatus*, que supone una ontología afín al atomismo lógico, se mantendría aún dentro de la metafísica de la presencia (la «*Vorhandenheit*», en términos heideggerianos) (Wittgenstein, 1969). El Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, en cambio, toma distancia de este modelo ontológico según el cual la comprensión del mundo tiene como modelo la teoría y su remisión nominalista a objetos. Así pues, la hermenéutica del ser-en-el-mundo –siempre ya lingüísticamente interpretado– puede compararse con la concepción de los «juegos de lenguaje» cotidianos, en tanto ambas empresas intentan descubrir ámbitos de la precomprensión previas a la actividad científica o teórica (TR I 252, A 468-469).

Y así como ambos toman una distancia crítica del modelo «nominacionista» y su ontología -que privilegia la actividad teórica de nombrar objetos ya constituidos-, los dos intentan articular las condiciones que hacen posible la constitución de objetos (TR I 258). Como se lee en las *Investigaciones*: «La definición ostensiva explica el uso –el significado de la palabra– cuando ya está claro qué rol debe jugar en general la palabra en el lenguaje. Uno debe saber ya (o ser capaz de) algo, para poder preguntar por la nominación» (I. §30).¹⁸⁶ Lo que debe saberse no tiene un sentido teórico sino práctico, relacionado con la capacidad para funcionar en el juego de lenguaje apropiado.

En palabras de Apel, la constitución del significado (de las palabras y del mundo) tiene para ambos autores un carácter pragmático, en el caso de Heidegger porque la significatividad del mundo está al nivel preteórico del «cuidado», y en el caso de Wittgenstein porque los juegos de lenguaje son, mucho antes que una actividad científica, formas de vida cotidiana. Las palabras que nombran, lejos de estar desligadas de la praxis y constituir una raíz idónea para la teoría, sólo adquieren sentido en el contexto vital de un juego de lenguaje particular. Acorde con esto, ambos piensan que el problema cartesiano de cómo adquirir certeza de la existencia de un mundo exterior o de otros sujetos es un mero pseudo-problema (TR I 262-264).

¹⁸⁶ La traducción es mía.

Aquí entra, en Wittgenstein, el «argumento del lenguaje privado», que Apel acepta como demostración concluyente de que el solipsismo moderno de cuño cartesiano ha planteado mal las cosas. Mientras que para la filosofía moderna la conciencia es el punto de partida –de modo que todo podría caber en ella–, la tesis de la imposibilidad del lenguaje privado apunta a mostrar que todo lenguaje supone un ámbito intersubjetivo de convenciones. Un lenguaje privado no resulta concebible, pues quien presuntamente lo hablara no dispondría de criterios para ponderar sus reglas (A 463-465). Como afirma Kripke en su comentario a este complejo argumento wittgensteiniano, «si se considera a una persona aisladamente, la noción de regla como guía para la persona que la adopta no puede tener *ningún* contenido sustancial» (Kripke, 1989: 86). El aforismo 202 de las *Investigaciones* lo dice también claramente: «Por ello ‘seguir una regla’ es una praxis. Y *creer* que se sigue una regla no es seguir una regla. Por consiguiente, uno no puede seguir una regla «de modo privado», puesto que entonces creer seguir una regla sería lo mismo que seguirla». ¹⁸⁷ En suma, sin el recurso a una instancia exterior a mi conciencia, no hay modo de distinguir entre seguir una regla y meramente creer que se la sigue (A 466).

Apel extrae de este argumento wittgensteiniano dos tesis principales: la de que un sujeto no puede seguir una regla si no es en principio posible para otros sujetos seguir esa regla en base a criterios públicos; y la de que un sujeto que sigue una regla debe remitirse a un uso aceptado y fáctico respecto de ésta (A 492). Aquí entra en juego la comunidad de comunicación, de modo que la dimensión intersubjetiva del lenguaje no se concibe ya como el ámbito de *uso* de un sistema de signos, sino como una dimensión determinante para lo que es el lenguaje.

Apel piensa, forzando ciertamente a Wittgenstein, que éste tematiza un *a priori* de los juegos de lenguaje, y que además aporta argumentos «críticos del sentido» que muestran la imposibilidad de concebir ciertas tesis. Así, la idea de que todo podría ser tan sólo un sueño presupone la certeza paradigmática de que no *todo* es un sueño (A 467). Superando la perspectiva moderna, el punto irrebalsable en el segundo Wittgenstein –aquel que tiene mayor afinidad con la hermenéutica y con la propia pragmática trascendental– es, como adelantamos, el de participar en un «juego de lenguaje» ya constituido y reglado. Exis-

¹⁸⁷ La traducción es mía.

te para este autor una unidad entre el uso del lenguaje y la praxis que también se expresa en el concepto de «forma de vida» (TR I 262). Inclusive la validez de la lógica formal presupone un juego de lenguaje y una forma de vida, cosa que Heidegger expresaba con la idea de que la comprensión, el habla y el «ser-con» eran co-originarios (TR I 267). En suma, tanto en el «proyecto arrojado» del ser-en-el-mundo como en los conceptos de «forma de vida» y «juego de lenguaje», Apel reconoce dimensiones irrebasables detrás de las cuales la filosofía actual no puede ya retroceder, y que se sintetizan en la noción de un giro hermenéutico y lingüístico-pragmático producido por ambos filósofos (A 482).

La concepción práctica de juego de lenguaje resulta pues, desde la perspectiva apeliana, una nueva articulación –en los términos de otra tradición filosófica– de la perspectiva hermenéutica abierta por Heidegger en los años veinte. La pragmática trascendental, en tanto hermenéutica trascendental, reconoce el ámbito irrebasable de la precomprensión vital y práctica como su punto de partida. No se trata de una *concesión* a una serie de enfoques filosóficos que, coincidentemente en el siglo xx, concentraron su atención en el ámbito de la praxis. Es, por el contrario, el carácter trascendental de la investigación el que lleva a Apel a tomar en cuenta este giro pragmático. La circularidad hermenéutica, lejos de ser un defecto para una demostración trascendental, debe ser asumida en la fundamentación radical, es decir, en una fundamentación que acepte la raíz práctica y vital de toda forma de vida, incluidas la filosofía y la ciencia. La propia investigación fundamentadora será, entonces, circular y auto-referencial, o, para decirlo en términos heideggerianos, una modalidad de la vida fáctica.

IV. Conclusiones

Luego de haber ofrecido razones a favor de una defensa global de la empresa trascendental, especialmente encaminadas a mostrar la irrebasabilidad tética de la argumentación (cf. capítulo III, puntos II.3 y II.4), pusimos de manifiesto las dificultades para acceder a un contenido trascendental particular y concreto. Así, el debate sobre los argumentos trascendentales, en la línea que ha discutido el problema de la unicidad, mostró que todo procedimiento encaminado a explorar condiciones trascendentales está condenado a la circularidad (cf. capítulo IV). El dilema resultante fue, como enfatizamos al inicio de este capítulo, abandonar la fundamentación o asumir de entrada la circularidad inevitable para toda prueba trascendental. No había en principio razones para lo primero, pues la defensa

de un ámbito trascendental irrebasable significaba ya la ganancia de un terreno desde el cual continuar con la investigación fundamentadora.

Intentamos, entonces, mostrar que la noción de fundamentación implícitamente manejada hasta el momento, incluso en nuestra interpretación inicial de la filosofía apeliiana, estaba ligada a una idea cuestionable de método. Según ésta noción clásica, un método pretende obtener un conocimiento nuevo y en tal medida no debe cometer *petitio principii*. La metáfora más adecuada para describirlo es la de un instrumento neutral que, manejado adecuadamente por el sujeto de conocimiento, se aplica a un campo de objetos obteniéndose como resultado un conocimiento nuevo. Esta *distancia* entre el método y su campo de aplicación no parece posible, como vimos, cuando lo investigado es tan fundamental –irrebasable o trascendental– que afecta de entrada a la propia investigación.

Tal las cosas, sostuvimos entonces una tesis central para este trabajo, a saber, la de que la pragmática apeliiana da lugar al menos a dos interpretaciones diferentes. Una de ellas está asociada con el método en su sentido que denominamos clásico, y se encuentra expuesta a una serie de críticas que el debate sobre los argumentos trascendentales desarrolló exhaustivamente, y que conducen en gran medida al reproche de circularidad. La otra manera, que nos parece más adecuada para lograr una fundamentación trascendental, se vincula estrechamente con la filosofía hermenéutica proveniente de Heidegger. En efecto, tanto Apel como la «hermenéutica de la facticidad» asumen la circularidad; aunque no reniegan completamente de la noción de método, entienden que toda metodología que se enfoque en condiciones trascendentales va a ser necesariamente interna, tomando especialmente la forma de una explicitación de contenidos ya asumidos por la reflexión.

El cambio de modelo que Apel exige para la fundamentación reflexivo-trascendental va en esta misma dirección. Incorporando el punto irrebasable e intersubjetivo de la argumentación, asume plenamente la dimensión pragmática de la propia fundamentación. La circularidad de todo método que, partiendo desde estas condiciones, pretenda una fundamentación trascendental, resulta ahora un indicador de que la tarea está encaminada. Lo que se abandona con esto es el paradigma o modelo deductivo que, pretendiendo evitar la circularidad, deriva proposiciones a partir de proposiciones sin tener en cuenta la dimensión pragmática, necesariamente auto-referencial, de la propia investigación.

Ahora bien, este cambio, aun si es aceptado, nada dice acerca de cómo obtener ejemplos concretos de las buscadas condiciones. Es aquí donde la reflexión hermenéutica sobre lo ya asumido cobra relevancia especial. Al respecto, intenté poner en evidencia que Apel construye su filosofía como una

derivación de la hermenéutica heideggeriana de los años veinte, hipótesis que resulta avalada por la evolución intelectual de este autor, tanto por su dedicación inicial a Heidegger como por su aceptación continua, a lo largo de toda su producción filosófica, de tesis características de la hermenéutica. Mi intención al defender esta hipótesis de lectura –la cual llevó a prestarle atención a las distintas etapas de recepción de Heidegger–, no era meramente dar una visión más adecuada y coherente de la obra de Apel en su conjunto, sino reconstruir la mejor perspectiva que, según creo, ofrece su propuesta en lo que respecta a la fundamentación trascendental de la ética.

Como base adecuada para esto último, mostré con cierto detenimiento que la hermenéutica de la facticidad exige un giro auto-referencial hacia la precomprensión, es decir, hacia aquellos elementos irrebasables que constituyen el ser-en-el-mundo. El horizonte de la situación fáctica, el aquí y ahora, es el punto de partida y a la vez el tema a abordar. Dado que este horizonte es irrebasable, el abordaje de sus elementos resulta necesariamente circular, aspecto que se ha denominado justamente «circularidad hermenéutica».

Dejando a un lado los problemas derivados de una reducción radical a la facticidad, intenté poner en evidencia que, desde cierto punto de vista, la hermenéutica de la facticidad se enmarca en el proyecto de la filosofía trascendental. Así, la analítica existencial de Heidegger explora las condiciones ontológicas de posibilidad del *Dasein* o la vida fáctica. Su rechazo de una conciencia trascendental no implica un rechazo de lo *a priori* en general, que es incorporado en una estructura fáctica, irrebasable y no empírica. De este modo, la estructura general del ser-en-el-mundo es condición para sea posible que los entes comparezcan. Hice notar, sin embargo, que la universalidad propia de la tradición trascendental no tenía aquí lugar. En efecto, lejos del platonismo, la facticidad recrea o «proyecta» cada vez su *a priori*.

Con respecto a la recepción apeliana, mostré que los elementos característicos del *Dasein* vuelven a encontrarse en la situación argumentativa (en el sentido en el que la entiende Apel). En ambos casos, se trata de un punto de vista fáctico, práctico, irrebasable para la propia investigación, radicalmente auto-reflexivo y que conlleva una serie de presupuestos *a priori* «siempre ya» asumidos. En relación con el problema de cómo darle un contenido concreto a los presupuestos trascendentales, lo importante es que para la hermenéutica esta estructura *a priori* es reconstruible. De hecho, tanto el Heidegger de los años veinte como Apel llevan a cabo una tarea reconstructiva o explicitadora de lo ya comprendido. En el caso de este último, el «horizonte trascendental» siempre ampliable es la dimensión pragmática, donde la reconstrucción pue-

de explicitar –entre una multiplicidad de contenidos *a priori*– un principio ético-discursivo.

Finalmente, continuando con la interpretación de la filosofía apeliana como una «hermenéutica trascendental», señalé la afinidad, resaltada por Apel desde los años sesenta, entre la tematización heideggeriana de la facticidad y el Wittgenstein de los juegos de lenguaje. Este último concepto es utilizado por Apel en tanto expresa adecuadamente aquel ámbito de la precomprensión anterior a la teoría o a la ciencia, y constituye a la vez un punto de partida trascendental irrebasable. Por otro lado, el «argumento del lenguaje privado», asumido por la pragmática apeliana, apunta a mostrar que todo uso del lenguaje es necesariamente público e intersubjetivo. En suma, tanto Heidegger como Wittgenstein tematizaron una unidad indisoluble entre lenguaje y praxis detrás de la cual ya no se puede retroceder. La pragmática de Apel, en tanto hermenéutica trascendental, sacará las consecuencias éticas de este punto de vista ganado por la reflexión.

En lugar de la cuestionable interpretación de esta pragmática como defensora de un método, procedimiento o instrumento *externo* de fundamentación, resulta más adecuado hablar de un *camino* de reconstrucción seguido por Apel. Esta metáfora, además de una vuelta al sentido etimológico de «método» como camino a recorrer para llegar a un punto o resultado, tiene una serie de connotaciones hermenéuticas. Por lo pronto, ponerse en un camino implica posicionarse en un ámbito ya constituido, y no intentar alcanzar «desde cero» un punto absoluto o arquimédico desde el cual construir el edificio del conocimiento. Asimismo, un camino tiene por definición un final de trayecto o «resultado», aunque quien lo recorre todavía no lo conozca. Tal como la reconstrucción hermenéutica de lo precomprendido, la metáfora de camino capta adecuadamente la paradoja de esta reconstrucción. En efecto, un camino conduce a quien lo recorre a algo nuevo que, sin embargo, está allí desde el principio, ya sea en donde acaba el camino o en el propio trayecto. A diferencia de las pretensiones instrumentales del método clásico, el camino está involucrado en el destino al que conduce.

Como es sabido, la metáfora de camino es un tópico en la filosofía de Heidegger, quien ha equiparado al pensar con caminos que se pierden en el bosque (*Holzwege*, cf. Heidegger, 1957). Dejando a un lado las connotaciones de esta imagen, no hay por qué imaginar tortuosos derroteros con destino incierto, sino solamente advertir que la investigación está «ya siempre» en camino. Maliandi recuerda que la etimología de «investigación» alude precisamente a ponerse en la

huella (*in-vestigium*) del pensamiento ya pensado, con el fin de entrar en diálogo con pensadores que también han hecho lo propio (Maliandi, 2004: 25-26).

Pero esta concepción alejada de connotaciones instrumentales ha conducido también a otros hermeneutas a un rechazo total del método. Así, Gadamer ha rechazado con gran vigor en su obra mayor –*Verdad y método*– la noción moderna de método todavía reinante, a la que consideró modelada por la ciencia natural. Para él, las propias ciencias del espíritu cayeron bajo el patrón – que en un principio les era extraño– del pensamiento metódico. Su rechazo del método apunta a cuestionar hasta qué punto es posible un empleo puro de nuestra razón según principios metodológicos que están por encima de cualquier prejuicio y tradición (Gadamer, 1999: 422-423). En lugar de desarrollar un procedimiento de la comprensión, la tarea de la hermenéutica debe consistir en «iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende» (365).

Recordemos, frente a esto, que para el propio Heidegger el método es «la instancia fundamental a partir de la cual se determina lo que puede llegar a ser objeto y cómo puede llegar a serlo» (Heidegger, 1975: 93). Si bien luego de la «*Kehre*» hay intentos por alejar el pensamiento de toda metodología (cf. Heidegger 2003), en la época que captó nuestra atención los problemas metodológicos resultan acuciantes (cf. S y T § 7). Es decir, aún reconociendo la circularidad de la investigación, Heidegger piensa que es posible explicitar y seguir una metodología rigurosa y adecuada. Volviendo a la jerga hermenéutica, hay un modo *correcto* de entrar en el círculo de la precomprensión, es decir, hay una metodología posible.

Es esto último lo que reaparece con Apel, quien pone en escena una metodología hermenéutica con pretensiones trascendentales. Ciertamente, como intentaré mostrar, no se trata de un procedimiento claramente formulable, sino de una serie de indicaciones que exigen una actividad auto-reflexiva y dialógica. Se trata de una «metodología inmanente», que constituye tanto la perspectiva como el tema de la investigación. Su puesta en operación y sus resultados serán el tema del capítulo VII (cf. en esp. parte I). Antes de hacerlo, en el próximo capítulo abordaré una serie de cuestiones que quedaron pendientes.

En efecto, en el capítulo que llega a su fin propuse entender a la pragmática trascendental como una continuación de la hermenéutica de la facticidad. Esta imagen sugiere acaso que un proyecto se inscribe naturalmente en el otro, sin solución de continuidad y sin una distancia crítica de magnitud considerable. En efecto, frente a la interpretación de la filosofía apeliiana como una reedición del método moderno, quise mostrar su profundo reconocimiento de la irrebasabilidad hermenéutica. Sin embargo, la asunción de la facticidad, tal

como se la ha presentado hasta aquí, constituye para Apel no sólo una condición de posibilidad para la investigación trascendental, sino también una limitación. Las normas universales que deben regular la relación intersubjetiva tienen, para este autor, un carácter universal, y las propias teorías científicas y filosóficas poseen aspiraciones universalistas a las que es preciso darles lugar. Más importante aún, sin el reconocimiento de pretensiones universales, el proyecto hermenéutico corre el riesgo de anularse a sí mismo de un modo similar a lo que sucede con las tesis relativistas o escépticas tradicionales.

Esto es lo que aspira a mostrar Apel, quien somete a una «corrección» trascendental a los diversos autores que toma como base de su pragmática. Es importante insistir en que estas «correcciones» no pretenden renegar del punto de vista irrebasable que la hermenéutica de la facticidad le permite a la filosofía trascendental. En tal sentido, Apel desarrolla una continuación de la hermenéutica con el espíritu de que nunca antes la filosofía había ganado una perspectiva tan amplia y comprehensiva desde la cual exponer las condiciones trascendentales del conocimiento.

CAPÍTULO VI

LA CRÍTICA DE APEL A LA HERMENÉUTICA

I. La «corrección» trascendental

A pesar de reivindicar una fundamentación «última» del conocimiento, Apel no pretende construir un nuevo edificio conceptual desde un punto arquimédico al estilo moderno. Por el contrario, la pragmática trascendental se construye en diálogo crítico con la historia de la filosofía. Así, Apel aprovecha los aportes de la hermenéutica de la facticidad pero desarrolla también una mirada crítica sobre la misma, orientada desde la tradición kantiana y su búsqueda de condiciones trascendentales de carácter universal.

En el capítulo anterior, se sostuvo que la hermenéutica heideggeriana puede entenderse como una empresa trascendental que no reivindica, sin embargo, uno de los aspectos tradicionalmente incluidos en la noción de trascendentalidad, precisamente el de la universalidad. No deja de ser problemático, entonces, que la «corrección» apeliana de la hermenéutica se realice luego de reconocer el potencial trascendental de esta corriente. Por ello, hay que insistir en que esta corrección no está dirigida a rechazar la irremediabilidad fáctica develada por Heidegger, sino sus consecuencias contrarias al universalismo.

En rigor, hubiera sido más exacto hablar de una corrección «universalista» por parte de Apel, pero preferí el término «trascendental» ya que es el utilizado

por nuestro autor en su crítica. En cualquier caso, Apel continuará reconociendo y empleando los aportes hermenéuticos para entender la constitución de sentido del mundo, aunque complementará estos aportes con la búsqueda de las condiciones de *validez* del conocimiento.

De acuerdo con esto, en lo que sigue expondré las diversas «correcciones» apelianas a la hermenéutica.¹⁸⁸ Empezaré con las críticas al segundo Wittgenstein, para exponer luego la noción peirceana de «comunidad ideal». Acto seguido, abordaré las críticas a Heidegger y Gadamer, para abstraer, finalmente, los puntos medulares de la corrección crítica reseñada. El hilo conductor no será cronológico sino conceptual, y conserva la hipótesis de que es Heidegger quien inicia la tematización hermenéutica en el sentido que la pragmática apelianas retoma.¹⁸⁹ Como se verá hacia el final, no deja de haber una tensión irresuelta entre la aceptación y la crítica de la hermenéutica de la facticidad, que sólo delinearé en sus rasgos salientes para tratar en el próximo capítulo (cf. parte III).

1. El juego trascendental de lenguaje: la crítica a Wittgenstein

La noción wittgensteiniana de juego de lenguaje es sometida por Apel a una crítica según la cual es preciso reconocer no sólo una pluralidad de juegos de lenguaje empíricos, sino también un juego *trascendental* de lenguaje.¹⁹⁰

¹⁸⁸ Además de intentar reformular la hermenéutica, Apel realiza una serie de «correcciones trascendentales» de aquellos autores que, según su consideración, realizan un aporte a la pragmática trascendental pero, a su vez, no reconocen una base trascendental para sus posiciones. Así, habla de «juego trascendental de lenguaje» con respecto a Wittgenstein (cf. más abajo), realiza una interpretación pragmático-trascendental de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle, de la pragmática constructivista de P. Lorenzen y de la semiótica peirceana, entre otras (SF 157-158).

¹⁸⁹ Es por ello que en el capítulo anterior no se dedicó espacio a Gadamer, lo cual nos hubiera llevado a repetir las tesis heideggerianas que influyeron en Apel. En este capítulo, en cambio, el autor de *Verdad y método* tendrá un lugar relevante, especialmente porque su rechazo del método en un sentido moderno coincide con lo sostenido aquí.

¹⁹⁰ Como ya mencioné (nota 4), A. Oefsti sostiene que no resulta adecuado hablar aquí de «juego de lenguaje». Sería más pertinente hablar de un lenguaje completo, el cual permite aprender una infinidad de juegos de lenguajes particulares diferentes (Oefsti, 1994: 40-46; 158-192). En todo caso, hay que tener en cuenta que la noción de «juego trascendental de lenguaje» se aleja en gran medida del concepto original wittgensteiniano.

Concretamente, el reconocimiento con fines meramente descriptivos de una pluralidad de juegos de lenguaje conduce, según Apel, a un relativismo sincrónico (A 486). Este relativismo resulta problemático ante todo porque deja pendiente la pregunta sobre el estatus del propio juego de lenguaje en el que se lo enuncia. ¿Cuáles son, se pregunta Apel, las condiciones de posibilidad del juego de lenguaje en el que se expresa y diagnostica, por ejemplo, que la filosofía debe ser sometida a una terapia que revele los pseudo-problemas por ella misma formulados? (A 489).

Como se aprecia, Apel utiliza en contra de Wittgenstein –como hará también en contra de otros autores– el recurso hermenéutico de enfrentarlo a la exigencia de una auto-reflexión radical. La idea de fondo es que la investigación filosófica debe pasar la prueba de una autocoherencia con sus propios presupuestos (técnicamente, se trata de una «reflexión estricta», que da lugar a un «principio de autoalcance»). En este caso, se trata de enfrentar el contenido de las tesis de Wittgenstein con su propio quehacer filosófico. El «déficit reflexivo» que Apel advierte aquí consiste en equiparar el juego de lenguaje que analiza los diversos juegos empíricos con un juego más de esa pluralidad, determinado también por costumbres y convenciones. Pero esta equiparación impide que Wittgenstein enuncie algo con validez general sobre estos juegos, haciendo con esto mella a su propia comprensibilidad (A 490).

Corrigiendo este déficit, Apel califica de «trascendental» al juego de lenguaje desde el que es posible hacer referencia –para describir o incluso para criticar– a los juegos de lenguaje en general. Wittgenstein, según esta mirada, nunca ha reflexionado sobre la «diferencia» entre esta pluralidad contingente y el juego de lenguaje filosófico en el que puede realizarse una relativización de todas las formas de vida contingentes (A 501). La irrebabilidad del juego trascendental de lenguaje se muestra en que, lejos de ser objeto terapéutico, es condición de sentido para las propias tesis wittgensteinianas.

Apel también muestra esto a partir de la discusión de las aporías a las que conduce el conocido «argumento del lenguaje privado» (A 492ss), al que le reconoce de todos modos un alcance importante. Los problemas comienzan, señala, cuando hay que determinar si una regla ha sido seguida *correctamente*. Wittgenstein rechaza mediante largos y complejos experimentos mentales la posibilidad de recurrir a los propios recuerdos o a un ámbito platónico de corrección. En consonancia con esto, concluye en que el criterio de corrección sólo puede residir en una costumbre fáctica en el seno de una comunidad real, de modo que, como se lee en un famoso pasaje: «Al haber agota-

do la fundamentación, he llegado a una roca dura, y mi pala se dobla. Me inclino a afirmar: ‘es así como yo actúo’» (*Investigaciones* § 217).¹⁹¹

Aquí pueden hacerse, sostiene Apel, una serie de cuestionamientos asociados principalmente con las motivaciones para seguir reglas en el ámbito ético, político e incluso científico. Ya Peirce había señalado que el acuerdo con la comunidad era el «método de la autoridad» (Peirce CP 5.379ss), lo cual lleva a preguntarse si no es también posible que un individuo tenga razón frente a la mayoría, e incluso la convenza respecto de la corrección de su propio seguimiento de una regla (A 495-496). Como se advierte, Apel señala las consecuencias conservadoras del planteo wittgensteiniano (que más tarde reaparecen por ejemplo en R. Rorty) (Cf. Kalpokas, 2005), no sólo respecto de las dimensiones ética y política, sino también con respecto al progreso de la investigación científica.

Frente a esta posición que impide una postura crítica o un fundamento universal para la ética, Apel recurre a la concepción normativa de un consenso ideal y posconvencional en una comunidad ilimitada de comunicación. Así como era imperioso concebir un juego trascendental de lenguaje para hablar de los juegos de lenguaje en general, resulta necesario postular una comunidad ideal que permita juzgar o evaluar críticamente —en diversos sentidos— a las comunidades y formas de vida existentes. Esta noción, central para la ética discursiva, es bosquejada mediante los aportes de Peirce.

De este modo, Peirce le proporciona a Apel en los años sesenta del siglo veinte —época medular para la conformación de la pragmática trascendental— una «salida kantiana» frente a las aporías de la facticidad a las que la hermenéutica lo fue condiciendo, permitiéndole recuperar la perspectiva universalista con argumentos más adecuados para la filosofía contemporánea.¹⁹² A diferen-

¹⁹¹ La traducción es mía.

¹⁹² Apel juega un papel importante en la introducción y difusión de la obra de Peirce en el ámbito de la filosofía alemana, dado que dirigió la edición de las obras completas en esa lengua y escribió dos largos estudios introductorios (Apel, 1967 y 1970) que fueron luego publicados en forma de libro en 1975 (P: *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce – Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*). Nótese que la lectura apeliana de Peirce coincide aproximadamente con la fecha de la publicación, en diversas revistas y compilaciones, de los textos luego incluidos en la segunda parte del tomo I de *Transformación de la filosofía*, cuya temática gira alrededor de la obra de Wittgenstein y Heidegger. Así pues, no resulta forzado sostener que es Peirce quien le permite evitar el relativismo latente que ha sacado a la luz en estos autores.

cia del segundo Wittgenstein, quien, como se sostuvo más arriba, complementa la hermenéutica heideggeriana sin superar sus aporías, Peirce proporciona una base semiótica y a la vez kantiana que Apel empleará para su fundamentación última, y que conviene por eso ver en detalle.¹⁹³

2. La comunidad ideal en Peirce: aspectos epistemológicos

Ante todo, hay que insistir en que la noción de comunidad ideal no pretende ser aquí una reedición del platonismo. Como vimos, Apel acepta las críticas wittgensteinianas según las cuales los criterios de corrección para seguir reglas no pueden ser entendidos en un sentido platónico. Lo que la comunidad de comunicación tiene para este autor de «ideal» hay que buscarlo más bien en la concepción kantiana de «ideal *regulativo*», es decir, hay que pensar en una suerte de proyección necesaria que guía la investigación o sirve de medida crítica, en algo a lo que podemos aproximarnos indefinidamente pero nunca alcanzar o realizar empíricamente.

En el contexto de la obra de Peirce, la noción de comunidad se presenta en principio como parte central de la epistemología. Se trata de una noción que le permite al pensador norteamericano definir los conceptos de verdad y realidad, a la par que funciona como criterio de verdad. Lector y deudor reconocido de Kant, Peirce reacciona, sin embargo, contra una de las tesis centrales de la filosofía trascendental, la distinción entre fenómeno y cosa en sí. En lugar de aceptar esta distinción, insiste en que no tiene sentido conceptualizar lo incognoscible (como sería el caso en Kant), y propone identificar la realidad con lo *cognoscible*, que no está, por definición, más allá del alcance de nuestro esquema conceptual ni eventualmente del de otros seres con la capacidad intelectual de conocer. Por el contrario, hablar de lo *incognoscible*, es decir de algo que esté fuera del alcance del conocimiento, carece por completo de sentido. Lo no cognoscible, según Peirce, tiene la forma de una autocontradicción, o dicho de otro modo, más allá de todo conocimiento posible sólo existe autocontradicción (CP 5.257). En esto consiste la «crítica del sentido» que el iniciador del pragmatismo lleva a cabo (P 48ss).

¹⁹³ Es importante aclarar que interesa aquí cómo Apel elabora su propuesta a partir de interpretar a otros autores. En tal medida, no es mi objetivo confrontar estas interpretaciones con otras para determinar cuáles son las más correctas.

Una condición de posibilidad para que algo sea real es que podamos conocerlo. Esta tesis, que puede parecer a simple vista demasiado extrema, se vuelve más plausible con la introducción de la dimensión del futuro. En el concepto mismo de cognoscibilidad está implícita la idea de que el conocimiento puede progresar alumbrando las zonas oscuras de lo que hasta el momento permanece más allá del alcance de la investigación. Lo no conocido hoy en día puede llegar a ser conocido en un futuro indeterminado. Dicho de otro modo, mientras que no tenemos razones para suponer que lo aparentemente incognoscible lo es por principio y para siempre (tesis que lleva a autocontradicciones), podemos advertir que el conocimiento, por su propia naturaleza, vuelve conocido lo que antes no lo era.

Peirce orienta su reflexión por una lógica implícita en la investigación misma, de modo que la naturaleza de la «opinión última» no resulta alterada por los avatares de la historia ni por la destrucción misma de las condiciones materiales del conocimiento (CP 5.408). Dadas estas condiciones, «realidad» es sinónimo de «cognoscible». Con otras palabras, para Peirce la creencia y el conocimiento tienen una «lógica» de acercamiento a la verdad. Este acercamiento puede demorarse o incluso anularse si se destruyen sus condiciones de posibilidad —por ejemplo si se destruye la especie humana—, pero no se puede alterar una vez que la lógica de la investigación está operando. Si hay creencia y conocimiento, tarde o temprano se produce de manera inevitable y necesaria un acercamiento a la verdad. Aunque, en rigor, hay que expresar esto al revés, ya que el conocimiento que resulta de esta lógica de la investigación es justamente para Peirce, por definición, lo que llamamos «verdad» y «realidad».

Pero no es el conocimiento que se posee en un momento dado lo que determina qué es real, sino el conocimiento que tendrá una comunidad localizada en el futuro. Para no reducir la realidad a un conocimiento de hecho, esta vez por parte de una comunidad futura determinable, Peirce señala que ésta no tiene límites definidos espacio-temporales. La realidad no depende de ninguna idea que un conjunto concreto de seres pueda formarse, sino que es independiente, «no del pensamiento en general, sino sólo de lo que yo o tú o cualquier número finito de hombres puedan pensar acerca de ella» (CP 5.408),¹⁹⁴ y ni siquiera está restringida a los hombres (CP 8.13). Pero no es independiente de

¹⁹⁴ En esta y las otras citas de los *Collected Papers* la traducción es mía.

la comunidad futura sin límites definidos capaz de incrementar el conocimiento (CP 5.311). La imagen es tanto la de un conjunto de científicos que realiza operaciones técnicas sobre la naturaleza como también, de acuerdo con la semiótica peirceana, la de una «comunidad de interpretación» que se comunica lingüísticamente y convierte su comprensión de los símbolos en reglas de comportamiento (P 53).

Una condición indispensable para que el conocimiento sea efectivamente determinante de lo real, es que debe existir en esta comunidad un consenso completo acerca de la verdad. En el caso de Peirce, este consenso no es un resultado secundario del conocimiento verdadero de algo independiente, sino que es en parte el criterio mismo de la verdad. La lógica de la investigación supone una comunidad futura en la que se haya alcanzado un consenso perfecto acerca del conocimiento de lo real. Esa comunidad permite definir lo que es real y señala a la vez un criterio para evaluar el acercamiento a la «opinión última».

La comunidad indefinida que Peirce ubica en el futuro posee un carácter ambiguo, oscilante entre la noción kantiana de «ideal regulativo», por un lado, y ligado a un sentimiento de esperanza que la comunidad real de investigadores debe poseer, por el otro. La interpretación que le interesa a Apel es la primera, lo cual no carece de apoyo textual en el corpus peirceano. Peirce, a diferencia de los representantes del pragmatismo clásico, no sacrifica los principios regulativos a favor de la función vital del conocimiento (P 90). Para este pragmatista, la problemática kantiana de la cosa en sí incognoscible se transforma en la de una aproximación indefinida a la verdad (Apel, 1973: 175). En vez de plantear su existencia futura a la manera de un destino necesario, la comunidad se presenta como un límite ideal que se sabe inalcanzable (CP 5.311n). Se trata para Apel de un principio regulativo al estilo kantiano, al que nada empírico puede corresponder (P 77). Justamente, para este autor, Peirce reconstruye a Kant: el «punto más alto» no es ya la unidad objetiva de las representaciones en una «conciencia en general», sino la interpretación de signos en la unidad del acuerdo alguna vez alcanzable en un consenso ilimitado intersubjetivo (Apel, 1973: 164, 173 y *passim*).

3. La comunidad ideal en Peirce: aspectos semióticos y éticos

No se trata solamente de que la comunidad indefinida marque una orientación epistemológica en alguna de las formas recién indicadas, de modo que *si* queremos alcanzar la verdad *debemos* postular esa idea regulativa. Peirce su-

braya fuertemente los aspectos éticos de una propuesta que parecía restringida a la investigación científica. Dicho con más rigor, para él lógica y ética se presuponen mutuamente. El proceso de la investigación exige de los miembros de la comunidad ilimitada un compromiso moral sin garantías de éxito (CP 2.655). Mediando entre teoría y praxis, Peirce se opone a la distinción kantiana entre razón teórica y práctica, dado que el proceso de conocimiento es un proceso social, objeto tanto de la lógica como de la ética.

Se establece así un ideal éticamente relevante para todo miembro de la comunidad de investigadores. El proceso de conocimiento determina un compromiso moral en el sentido de un «socialismo lógico» que fuerza a la solidaridad como única manera de alcanzar el fin de la investigación. El que quiere comportarse de modo lógico debe dejar a un lado sus intereses privados y sacrificarse a la comunidad ilimitada y, por el contrario, quien no quiera realizar ese sacrificio resultará ilógico en todas sus inferencias. De este modo, el «principio social» se encuentra intrínsecamente arraigado (*rooted*) en la lógica (CP 5.354). El extraño vínculo entre la lógica de la investigación y la ética puede entenderse, al menos en parte, si se recuerda que como pragmatista Peirce postula un enlace interno entre conocer y actuar. El ideal que guía el conocimiento debe también guiar a la acción. A esto, y no a otra cosa, es justamente a lo que llamamos ética.¹⁹⁵

Y del mismo modo que la orientación hacia la verdad no es sólo algo indicado por los hechos –que podrían después de todo contradecir los pronósticos más optimistas–, la orientación moral tampoco tiene su base en una comprobación empírica. Ambas se fundan en la lógica de la investigación, ya que a largo plazo el proceso determinado por esa lógica será constitutivo no sólo de la opinión teórica verdadera sino también de la realización práctica de los hábitos de conducta que se correspondan con la creencia verdadera (P 144). Así llegamos a que la lógica de la ciencia es para Peirce la autoridad máxima con respecto a la disposición del corazón que el hombre debe tener (CP 2.655). Con otras palabras, la idea regulativa de comunidad constituye el único criterio normativo para el conocimiento y para la acción. Como el objeto que guía la acción es algo tan indefinido como la postulada comunidad futura, constitu-

¹⁹⁵ Asimismo, desde una perspectiva metafísica Peirce sostiene que los hábitos humanos complementan la evolución natural en un proceso de racionalización del universo.

ye una hipótesis no contradicha por los hechos, aunque no por ello menos indispensable para que una acción sea racional (CP 5.357).

Los intereses individuales, en el contexto de esta «ética comunitaria» y de acuerdo con el «principio social», no deben prevalecer o, visto desde otro ángulo, deben abrazar a toda la comunidad. Esta, por su parte, tampoco debe limitarse a una comunidad histórica determinada, sino que debe extenderse a todas las razas con las que podamos tener una relación intelectual (CP 2.654). Peirce se inspira para su idea de una comunidad de investigadores, al menos en parte, en el *consensus catholicus* de la «iglesia universal». En «The Fixation of Belief» se exhibe en el «método de la autoridad» no sin una cierta admiración por su capacidad para lograr el consenso absoluto sin escatimar los recursos más crueles (CP. 5.379).

Esta desconsideración de la individualidad tiene entonces la forma de un rechazo de los intereses del individuo en favor de los de la comunidad. (CP 5.317; 8.12; 5.402n). Pero no tener en cuenta al individuo resulta cuestionable justamente desde un punto de vista ético. Si bien es posible aceptar que las acciones individuales estén regidas por la idea regulativa de una comunidad indefinida, resulta inaceptable pensar una ética en la que el individuo deba renunciar completamente a sí mismo. En contra de esto último, la modernidad ha puesto en evidencia que el respeto por la autonomía y dignidad de cada sujeto es una de las condiciones necesarias para la acción moral.

Esta desconsideración del individuo no tiene sus raíces, sin embargo, en los aspectos más específicamente semióticos de la filosofía peirceana. Una tesis central de esta compleja teoría es que un signo no puede establecer una relación epistémica con respecto a algo en el mundo sin estar dirigido hacia un intérprete (Habermas, 1996: 90). Esta tesis exige la consideración de una dimensión pragmática de la que ningún proceso mediado por signos puede prescindir, y habilita en tal medida a que se considere a Peirce como el iniciador del llamado «giro pragmático». Justamente, la actitud hacia una segunda persona es incorporada en la doctrina peirceana del «tuismo», según la cual todo pensamiento se dirige a un receptor. En toda aserción podemos distinguir un hablante (*speaker*) y un oyente (*listener*) (CP 2.334). Este último puede tener una existencia «problemática», como cuando se encuentra alojado «dentro» del propio emisor o se postula en un futuro posible, por ejemplo cuando se arroja al mar un mensaje que narra un accidente (loc. cit.). Pero aun en estos casos todas las aserciones realizadas requieren que el «lugar» o la función del receptor se encuentre ocupada.

Asimismo, una aserción no es otra cosa que una argumentación rudimentaria (CP 2.344). La argumentación hace explícito lo que estaba implícito en la

proposición, en tanto el hablante ofrece siempre, al menos implícitamente, una razón y espera un asentimiento por parte del oyente. El discurso racional, en el cual se defienden pretensiones de validez frente a objeciones, es simplemente, tal como indica Habermas, la forma más desarrollada del proceso semiótico (1996: 95, 102). La verdad de un enunciado debe ser medida tanto frente a la relación con el objeto como frente a las razones para su validez que puedan ser aceptadas en una comunidad de interpretación. Dicho de otro modo, el fin esencial de la comunidad de investigadores es comprobar la verdad mediante razones. En ella, cada uno demanda explicaciones del otro para llegar a un acuerdo sobre algo en el mundo. El lugar de la subjetividad es asumido por una práctica intersubjetiva que busca alcanzar un acuerdo (Habermas, 1996: 96).

Integrando semántica y pragmática, la perspectiva de Peirce ofrece la ventaja de examinar expresiones desde el punto de vista de su posible verdad representativa y a la vez de su comunicabilidad o interpretabilidad. El ideal regulativo de una comunidad que tendrá la opinión última cumple justamente la función de mediar entre ambas dimensiones semióticas. Si bien en la argumentación cada conocimiento es falible, para creer que somos capaces de la verdad necesitamos la referencia a una opinión final, de modo que sólo son verdaderas las aserciones que serían reafirmadas en una comunidad sin límites definidos (CP 5.311). En la comunidad ideal, el plano pragmático del acuerdo coincide con la dimensión semántica de la referencia verdadera: la verdad es lo consensuado y viceversa. No hay círculo en esto último ya que se trata de una comunidad *ideal* proyectada en un futuro indefinido, aunque anticipada «contrafácticamente», es decir presupuesta en oposición a las condiciones materiales o efectivas. De este modo, en el punto ideal de la comunidad coinciden el consenso y la verdad en el sentido correspondentista.

Por otro lado, si bien nos movemos necesariamente en el seno de comunidades concretas y no podemos escapar del lenguaje y de un proceso argumentativo siempre abierto a nuevas razones, la naturaleza misma de la verdad exige una relación con algo que trasciende a este horizonte inescapable. Por ello Habermas propone hablar de una «trascendencia desde adentro», siguiendo el concepto contrafáctico de «opinión final» o de consenso bajo condiciones ideales (Habermas, 1996: 103). Pero dejando a un lado esta peculiar teoría de la verdad y todas las dificultades que conlleva, interesa aquí el desarrollo, por parte de Peirce, de una semiótica esencialmente intersubjetiva. Esto permite a su vez el desarrollo de una ética, en principio debido a que toda propuesta normativa consiste precisamente en alguna clase de regulación de las relaciones entre las personas. La necesidad de reconocer al otro en el con-

texto de una comunidad tiene implicancias fuertemente igualitaristas. Más específicamente, el reconocimiento recíproco de los miembros de la comunidad en el intercambio de razones en el contexto de un proceso semiótico intersubjetivo lleva implícito el reconocimiento de los derechos del otro.

Sin embargo, esta posible interpretación de la intersubjetividad parece estar poco desarrollada por el propio Peirce. Ante todo, Peirce conceptualiza el proceso comunicativo de un modo abstracto y llega al extremo de eliminar al intérprete en favor de una secuencia de signos en la que cada uno refiere a otro. Si bien interviene una mente, ésta permanece anónima y resulta absorbida por la propia estructura del signo (CP 2.303; Habermas, 1996: 90-91). En suma, el Peirce maduro –a diferencia del joven– pretende definir la estructura semiótica sin recurrir a formas de intersubjetividad. En segundo lugar, el acuerdo con el otro no es entendido ya como un proceso mediado por signos, sino como una fusión emocional (CE 1:498). Esto, sumado al énfasis en un consenso perfecto, implica la disolución de las contradicciones y la extinción de la individualidad. Asimismo, si se cierra la dimensión de una posible contradicción y diferencia, entonces la comunicación lingüística se reduce a una comunión que no precisa ya del lenguaje como medio del acuerdo. Finalmente, facilitado por la despersonalización del intérprete y el privilegio de la función representativa del signo, Peirce entiende que el proceso semiótico es una continuación de la evolución natural. Pero si el proceso de aprendizaje humano es una continuación reflexiva de ese proceso, el poder persuasivo del mejor argumento pierde su valor específico y se transforma en un fenómeno secundario con respecto a la fuerza igualadora de un proceso de «inferencia natural» (Habermas, 1996: 109).

4. La apropiación de Peirce en contra de la temporalidad heideggeriana

Las críticas a Peirce esbozadas más arriba no afectan, ciertamente, a aquellos aspectos asimilados por la pragmática trascendental. En efecto, la semiótica peirceana brinda un importante apoyo teórico para el desarrollo de una noción de intersubjetividad no sometida a condiciones limitantes de carácter fáctico, que no sólo supere el solipsismo típico de la filosofía moderna, sino que sirva también como ideal regulativo teórico y práctico. Los criterios que resulten de estos ideales serán intersubjetivamente válidos sin restricciones, es decir, universales. La acción moral deberá orientarse por la idea de una comunidad ilimitada en la que cada miembro defienda sus intereses argumentativamente, lo cual

involucra la exigencia de tener en cuenta no sólo los argumentos, sino también los intereses y los derechos de los demás miembros de la comunidad.

Mediante esta noción de comunidad, Apel retoma o más bien transforma la filosofía trascendental kantiana. La idea de una semiótica radicalmente intersubjetiva y la proyección de un ideal regulativo para la investigación y para la ética (aspectos, como vimos, necesariamente ligados), son ahora entendidas como condiciones trascendentales. El «punto más alto» ante el que debe colocarse la reflexión trascendental –podríamos decir, su punto irrebable– no es ya, como vimos, la unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia, sino la unidad intersubjetiva de interpretación en una comunidad de argumentación de carácter ilimitado. La aspiración a participar en una comunidad con estas características, cuando se busca la verdad o se discute la corrección de normas, es la que da *sentido* a la argumentación. Por ello es que Apel habla de una transformación «crítica del sentido» (*sinnkritische Transformation*) de la filosofía trascendental (TR II 411).

Apel resume su interpretación de Peirce en cinco tesis principales, cuyo repaso nos servirá para retomar los hilos de la discusión (A 562ss): 1. el pragmático norteamericano no parte de un contexto semiótico fáctico para explicar su concepto de verdad, sino que propone el ideal regulativo nunca alcanzable de una comunidad ilimitada de investigación; 2. Peirce puede admitir la destrascendentalización de todos los esquemas categoriales y procesos empíricos de aprendizaje, ya que los concibe como actuando bajo el presupuesto de un consenso último ideal; 3. la noción de lo «real» funciona, justamente, como un ideal regulativo que guía la investigación: lo real no es una «cosa en sí» sino lo cognoscible a largo plazo; 4. la verdad y, en general, el plano de la validez del conocimiento, son concebidos como universales contrafácticos, lo cual le permite a Peirce mantener la coherencia entre el contenido de sus tesis y las pretensiones de verdad que éstas elevan; 5. la dimensión de la validez no puede ser reducida al devenir temporal.

Este último punto es el que mejor sintetiza la oposición de Peirce (en la interpretación apeliana) a la hermenéutica heideggeriana. En efecto, la noción de una validez contrafáctica se opone a la consideración unilateral de la constitución de sentido (del lenguaje y del mundo). Apel hace aquí especial referencia al Heidegger posterior a la *Kehre*, no sólo porque en éste desaparece la perspectiva trascendental, sino especialmente porque se puede ver allí hacia dónde apuntaba ya la propia hermenéutica de la facticidad, la cual contenía, además de las posibilidades explotadas por Apel, el germen del «relativismo» posterior. La historia del ser no puede –según nuestro autor– suprimir las pre-

tensiones de validez de la filosofía, lo cual se resume en la tesis de que el *logos* o la razón no pueden ser entendidos como el mero resultado de un acontecimiento histórico determinado por los griegos (A 564).

Así pues, autores como Heidegger y Wittgenstein han puesto su mirada únicamente en las condiciones fácticas de la comprensión, y han llegado por ello a pensar exclusivamente con categorías del acontecer, volviéndose ciegos frente a las pretensiones de validez presentes en el acuerdo comunicativo (asumidas también por quien hace filosofía). Y estas pretensiones sólo resultan comprensibles, retomando a Peirce, presuponiendo la idea regulativa de una justificación universal de la validez (A 565).¹⁹⁶ En la visión de Apel, Heidegger nunca opuso a la temporalidad una instancia contraria análoga a las ideas regulativas kantianas, es decir, o bien algo que se sustrajera al tiempo, o bien algo que aun reconociendo su supremacía lograra de algún modo trascenderlo (A 566). Para Apel, la base de la validez (especialmente de la verdad) no es el ser-en-el-mundo sino la posibilidad, anticipada contrafácticamente, de un consenso por parte de todos los hombres (A 479).

Es importante recalcar que la corrección trascendental encarada por Apel no implica en modo alguno un rechazo de la hermenéutica. Por el contrario, como vimos en el capítulo anterior, la pragmática apeliana parte de reconocer sus aportes. Tanto el ser-en-el-mundo heideggeriano como las formas de vida y los juegos de lenguaje wittgensteinianos constituyen puntos irrebables detrás de los cuales la filosofía contemporánea no puede ya retroceder (A 482). Lejos de constituir un rechazo de la perspectiva hermenéutica, la semiótica de Peirce permite asimilarla y darle un nuevo lugar (A 564). En términos generales, la noción de ideal regulativo le permite a Apel reconocer sus contribuciones sin tener que asumir sus consecuencias destrascendentalizadoras, sugeridas especialmente por la concepción heideggeriana del tiempo.

Por ello, en lugar de afirmar que el plano de la validez se opone al de la constitución de sentido (el ser-en-el-mundo), es más adecuado sostener que sobre la base fáctica de la precomprensión se despliega la perspectiva contrafáctica de la dimensión pragmático-trascendental, ambas igualmente

¹⁹⁶ Para Apel, la noción de «autenticidad», profusamente usada por el Heidegger de los años veinte, constituye un ideal regulativo con relevancia normativa. Este ideal, que exige cumplir el llamado de la conciencia, debería haber impedido la identificación del individuo con su tiempo, cosa que no sucedió en el caso del propio Heidegger (loc. cit.).

irrebasables y conformando una «unidad dialéctica» (TR II 338). La «corrección» trascendental es, pues, una corrección de la unilateralidad hermenéutica con la finalidad de ampliar el panorama de la irrebasabilidad incluyendo la dimensión de la validez. Esto no contradice, a pesar de las apariencias, la tesis heideggeriana acerca de que sólo hay verdad en tanto hay *Dasein*, sino que agrega que, *una vez cumplida esta condición de la constitución del sentido*, es preciso postular una dimensión para la validez universal de la verdad.

5. La «indicación formal» y la irrebasabilidad de la filosofía

Para comprender mejor la crítica apeliiana, nos detendremos ahora en algunas consideraciones del propio Heidegger acerca de la tarea filosófica, más precisamente, en su interpretación de la relación entre esta última y la propia facticidad. Si bien es cierto que la filosofía es, para la hermenéutica de los años veinte, una modalidad de la vida fáctica (Heidegger, 2002 a: 34; cf. capítulo V, parte II), también puede afirmarse que tiene características que la apartan de la facticidad en su sentido más cotidiano. Así pues, desde el punto de vista de Heidegger, ¿qué se puede decir sobre el propio nivel conceptual en el que se desarrolla la filosofía?, ¿de dónde obtiene su legitimidad la investigación que devela la estructura *a priori* de la precomprensión?

Heidegger critica la concepción de la filosofía como una actividad teórica contemplativa desligada del trato práctico con el mundo. Al momento de explicar cómo opera, señala que las expresiones que explicitan la precomprensión fáctica, sacando a la luz las estructuras ontológicas de la comprensión en su sentido auténtico, poseen el carácter de una «indicación formal». Gadamer considera que la empresa heideggeriana en su conjunto posee este carácter, que implica un giro hacia lo histórico y existencial. En efecto, no se trata de expresiones que expresan generalidades al modo de los conceptos, sino que su función es sólo la de *indicar* aspectos de lo fáctico. Lo importante –como subraya Gadamer– es que el otro debe ver por sí mismo lo indicado (Gadamer, 2002: 290).

Como ejemplo de este tipo de indicación, Heidegger menciona una expresión central de la hermenéutica de la facticidad: «el *Dasein* (la vida fáctica) es ser en un mundo» (Heidegger, 1995: 80). En el mismo sentido, en *Ser y tiempo* señala que precisiones como la de que la conciencia «abre» tienen un carácter formal (S y T 289), y propone además «formalizar» las nociones descubiertas por la hermenéutica para que queden excluidos los fenómenos corrientes (302). Cuando el *Dasein* elabora una interpretación ontológica en el sentido de una

«indicación formal» se guía por una comprensión del ser que ya posee, y, como resultado, violenta la interpretación cotidiana, lo cual, admite Heidegger, es lo que toda interpretación teórica hace (S y T 330, 332).

Guiados por estas consideraciones, podemos ver que para Heidegger la filosofía misma tiene un carácter formal (Heidegger, 1994: 63-64), y advertimos en esto una distinción e incluso una distancia entre este plano formal y el plano de contenido representado por la vida fáctica. Efectivamente, la propia indicación no debe confundirse con aquello que es indicado: si bien se trata de un metalenguaje adecuado a su objeto –a saber, la facticidad–, no deja por ello de ser un metalenguaje. Como modalidad de la vida fáctica, la investigación posee la peculiaridad de que surge de ella pero retorna sobre la misma para captarla conceptualmente.

Ahora bien, ¿de dónde obtiene su legitimidad esta tarea formal y distanciada en cierto grado de la facticidad? La respuesta de Heidegger es, una y otra vez, que de la propia facticidad. Así, para poder definir qué es la filosofía es preciso acceder al contexto vital en el que se la practica (Heidegger, 1994: 63-64). Sin embargo, puesto que la indicación no es ajena a lo conceptual, podemos decir que funciona como nexo entre la facticidad y los conceptos filosóficos que la elaboran. Heidegger habla precisamente de «significado existencial» (*existenzielle Bedeutung*), entendiendo «significado» como un momento de la existencia fáctica (Heidegger, 1993: 185). Ciertamente, la facticidad incluye el «haber previo» de la tradición filosófica, pero la tradición es abordada mediante el método «destructor» que busca descubrir lo originario al nivel de la experiencia de donde surgieron los conceptos transmitidos a lo largo de siglos. Por ejemplo, en su esfuerzo por desentrañar el sentido de los conceptos fundamentales de la filosofía aristotélica, Heidegger intenta remitir dichos conceptos a la experiencia fundamental correspondiente, la cual tiene ya un carácter lingüístico; se trata de «una experiencia fundamental que ofrece la cosa, no una concepción teórica de la cosa» (Heidegger, 2002 c: 18-19).

De este modo, su respuesta al mencionado interrogante –¿de dónde obtiene su legitimidad este nuevo nivel de reflexión filosófico?– resulta unilateral, ya que apunta exclusivamente a la propia facticidad. Para cuestionar esta unilateralidad, Apel recurre a las siguientes consideraciones críticas presentadas por Th. Litt (1961). La distinción que hemos remarcado entre un nivel fáctico y otro filosófico tiene su correspondencia en la analítica de *Ser y tiempo*, donde se establece una distinción entre un nivel *existencial* (*existenziell*), correspondiente a la comprensión cotidiana por parte del «uno», y uno *existenciario* (*existenzial*), correspondiente a la comprensión filosófica que descubre elementos ontológicos

y los formula conceptualmente como «*existenciaríos*» (*Existenzialien*).¹⁹⁷ De esta manera, el análisis ontológico llevado a cabo por la filosofía radicaliza la precomprensión del ser (primer nivel), dando como resultado una formulación necesariamente conceptual (segundo nivel), y en tal medida poseedora de generalidad. El problema es que estos conceptos universales no descansan a su vez en una fundamentación definitiva, sino que conservan el ambiguo carácter de la indicación formal. Como consecuencia, los conceptos filosóficos permanecen ligados al plano de la situación histórica (IS 61).

Apel advierte que el nivel que toma como objeto la comprensión histórica del ser no puede tener él mismo un carácter histórico. Así, el nivel conceptual de la filosofía no puede estar a su vez condicionado de modo existencial, es decir, no puede estar históricamente condicionado como lo está lo que busca describir. Si se piensa en una jerarquía de niveles desde un nivel que se enfoca en la historicidad, se descubre en el último de ellos al «*logos* filosófico» (o trascendental) con su pretensión de validez intersubjetiva. Para Apel, este *logos* se encuentra en un nivel más alto que el del «*logos* hermenéutico» que Heidegger utiliza para fundamentar su filosofía en *Ser y tiempo*. La cuestión clave es que este último *logos* no puede, por así decirlo, permanecer al nivel de la autocomprensión en la situación, lo cual era de algún modo su pretensión inicial, ya que inevitablemente intentará *validar* la perspectiva histórica y situacional (TR I 246ss).

Así como el *logos* hermenéutico trasciende el *logos* científico o teórico y su concepción de objeto, el *logos* filosófico es el que hace posible la propia indicación formal y, con ello, el *logos* hermenéutico. Lo cual no significa una autotranscendencia dialéctica de la precomprensión en un sentido hegeliano. En todo caso y con respecto a Heidegger, Apel concluye señalando que la insistencia en permanecer en el plano histórico –lo cual lo llevaría luego a la «*Kehre*»– explica tanto la renuncia al proyecto trascendental como el distanciamiento de la historia de la filosofía (TR I 247-249).

¹⁹⁷ En el capítulo anterior no tomamos en cuenta esta distinción y hablamos simplemente de «analítica existencial». La razón es que sólo nos interesaba mostrar que esa analítica remite a un nivel «trascendental», y no las distinciones a las que ella misma da lugar (en efecto, la dimensión propia del «uno» no es menos a priori que la de los existenciaríos).

6. La autoanulación de la hermenéutica heideggeriana

Resulta adecuado lanzar ahora una mirada panorámica sobre críticas de Apel a Heidegger, no sólo para caracterizar una postura filosófica que ha aportado el mayor escepticismo con respecto a la fundamentación trascendental del conocimiento, sino especialmente porque nos permitirá entender mejor la propuesta fundamentadora que nos ocupa en este trabajo. En el capítulo anterior sostuvimos que la hermenéutica de la facticidad proveía una nueva base para continuar con la reflexión trascendental, en tanto permite descubrir horizontes *a priori* de carácter irrebasable. Sin embargo, adelantamos ya entonces que Heidegger –quien inició y marcó la dirección de la filosofía hermenéutica en el siglo veinte– fue siempre reacio a aceptar la universalidad de estructuras *a priori*, y defendió una concepción del tiempo que no deja lugar a pretensiones universales de validez.

Apel ve en esto –con razón– una falencia medular que impide incluso reconocer los logros de la hermenéutica de la facticidad. Sin la postulación de ideales regulativos en el sentido que vimos más arriba, la hermenéutica desemboca para él en una autoanulación. En efecto, una vez descartada la reedición de un punto de vista platónico más allá de la facticidad del aquí y ahora, no parece posible concebir un ámbito de validez universal a menos que se vea la necesidad irrebasable de postularlo. Para mostrar esto último, Apel señala una dificultad inmanente en el propio Heidegger, quien no podría relativizar la verdad a la apertura temporal del mundo –o, respectivamente, a la metafísica iniciada por los griegos– sin que esto perjudique la propia tesis que lo enuncia. Se produce de hecho una contradicción entre la tesis enunciada y la pretensión de formular una verdad universal, puesto que la relativización a la historia del ser es presentada como una tesis válida, es decir como poseedora de una validez no relativizable históricamente (A 478-479). En términos generales, una afirmación como «todo es histórico» no puede ser sometida al «principio de autoalcance», es decir, no puede considerarse como «histórica» sin destruirse a sí misma.

El déficit fundamental de la filosofía heideggeriana, señala Apel, es que no ha tomado en cuenta las pretensiones de validez del propio análisis, desembocando prontamente en una concepción de la facticidad como contingencia e historicidad (A 566). Heidegger no advierte, según esto, que la constitución de la objetividad está inextricablemente ligada con pretensiones intersubjetivas de validez (A 477). Su perspectiva unilateral sólo hace lugar a un «*a priori* de la facticidad» y conduce inevitablemente a la tesis de la contingencia radical

de toda verdad y perspectiva filosófica. En términos apelianos, se absolutiza el «*a priori* de la contingencia», que ya no puede ser condición de posibilidad del consenso filosófico universal, puesto que la posibilidad de un tal consenso es puesta justamente en duda (A 483). La investigación de la constitución de sentido termina, entonces, en una radicalización de la contingencia equivalente a una historicidad radical (A 511-412).

Esta destrascendentalización de la filosofía –llevada a cabo tanto por Heidegger como por Wittgenstein– equivale a su autodestrucción o autosuperación. Apel cree que la filosofía no puede tener pretensiones destrascendentalizadoras sin que, a la vez, estas pretensiones destruyan las propias tesis. La razón de ello es tanto el grado de generalidad y abstracción del lenguaje filosófico como su característica tematización de aspectos irrebasables de la comprensión. Desde un punto de vista tal, no es posible olvidarse que la filosofía como actividad y la filosofía como contenido se remiten mutuamente, como la hermenéutica de la facticidad mostrara con énfasis. Es preciso, por ende, que exista una coherencia entre las pretensiones elevadas y las afirmaciones enunciadas.

Esta coherencia se pierde en los autores criticados, quienes incurrieron en un «olvido del *logos*», expresión apelianana que se inspira en el «olvido del ser» denunciado por Heidegger (TR I 273, A 566-567).¹⁹⁸ El «*logos*» alude aquí a la dimensión universal de la validez, y su olvido conduce al relativismo, a una «subordinación del *logos* al tiempo» (Apel, 2002: 80). En el caso de Heidegger, se trata de un relativismo diacrónico –tal como se lee en la noción de una historicidad radical de la apertura de la verdad–, y en el de Wittgenstein sincrónico –puesto que el análisis de los juegos de lenguaje prescinde de la pers-

¹⁹⁸ En una mirada panorámica sobre la filosofía mundial hacia finales del siglo veinte, Apel advierte que Heidegger y Wittgenstein han inaugurando una época de inconsistencia pragmática en la filosofía, a la que han puesto en una crisis peligrosa. Esta «paralización de la razón posconvencional» (expresión que puede entenderse tanto de genitivo objetivo como de subjetivo) trae particulares consecuencias para la ética, la cual no puede encontrar una base firme (A 491, 503). Creo que esta condena es demasiado tajante, ante todo porque olvida que «irracionalismos» o relativismos análogos a los defenestrados ha habido desde el propio inicio de la filosofía. Asimismo, lo peculiar de estas nuevas variantes es que permiten también ampliar el campo de visión de la filosofía, la cual debe ahora tomar en cuenta la facticidad lingüísticamente mediada del propio ser-en-el-mundo. Lo reprochable, en todo caso, es que esa ampliación desemboca a menudo en una nueva reducción unilateral de la dimensión de la validez (el mencionado «olvido del *logos*»).

pectiva histórica– (A 485ss, TR I 268ss).¹⁹⁹ Ciertamente, al menos en el caso de Heidegger y Gadamer, estos autores han sido conscientes de que la facticidad radical se expone a las críticas que, tradicionalmente, se le han dirigido a las posturas escépticas o relativistas, es decir, aquellas que reducen de algún modo la universalidad de la validez de la verdad. Así, frente a la pluralidad de concepciones del mundo, Heidegger entiende que la filosofía debe ser un baluarte en contra del relativismo sin fondo (Heidegger, 1995: 63). Sin embargo, su historicidad radical no puede evitar tales reproches.

Sea como fuere, aquí interesa la interpretación apeliana. Su corrección «negativa», la cual muestra una contradicción inmanente como la expuesta más arriba, no anula –como vimos– la pretensión hermenéutica de reconstruir el ámbito irrebalsable de la precomprensión. Pero, se pregunta Apel, ¿es suficiente considerar que el *a priori* de la facticidad es la condición de validez de una hermenéutica como la heideggeriana? Justamente, a partir de una respuesta negativa, Apel «infiere» que la hermenéutica de la facticidad, ocupada por cuestiones relativas a la constitución del sentido, precisa reconocer también un suelo trascendental. Sólo a partir de este reconocimiento puede de hecho la hermenéutica desplegar su propia analítica. En tanto filósofo que participa en el marco del discurso argumentativo, el propio Heidegger debe hacer presupuestos contrafácticos, como el de la validez universal de la verdad de sus propias tesis (A 559). Con otras palabras, el «*logos* hermenéutico» debe subordinarse al «*logos* trascendental».

7. Las paradojas de la hermenéutica en Gadamer

Los presupuestos de la argumentación incluyen condiciones materiales propias de la facticidad, pero limitan también las consecuencias historicistas y relativistas en las que, como vimos, desemboca la hermenéutica heideggeriana (A 560). Así, en tanto la filosofía no puede dejar de postular contrafácticamente una comunidad de argumentación –la cual adquiere de este modo un carácter

¹⁹⁹ Otra crítica de Apel a Wittgenstein, que aquí no tuvimos espacio suficiente para desarrollar (aunque mencionamos), concierne a la noción de la filosofía como terapia que desmonta pseudo problemas. Apel cree que la validez de los argumentos wittgensteinianos no puede depender del éxito terapéutico, sino de una penetración válida y original en la esencia del lenguaje (TR I 272).

irrebasable—, la constitución del sentido no determina completamente la verdad y, en general, la justificación de la validez del conocimiento. La consecuencia práctica de esto, ya vista en *Transformación de la filosofía*, es que si bien no se puede saltar por encima del *a priori* de la facticidad, se lo puede criticar y corregir (TR II: 419n).

Estas posibilidades de crítica y corrección se ven dificultadas desde la hermenéutica desarrollada por Gadamer, autor en el que ahora nos detendremos puesto que ha desarrollado —aunque con variaciones— la hermenéutica heideggeriana de la facticidad (cf. E. Braun, 1993). Desde la época de aparición de *Verdad y método* Apel ha entablado con él un diálogo crítico que, al igual que con Heidegger, continúa hasta escritos recientes.²⁰⁰ De hecho, Apel cree que tanto Heidegger como Gadamer están involucrados en un proyecto común consistente en dilucidar las condiciones de posibilidad de la comprensión válida (A 520).²⁰¹

La elaboración de las condiciones de posibilidad de la comprensión se enfoca, en el caso de Gadamer, en la historicidad de las tradiciones. Así, es posible afirmar que este autor localiza en la propia historia el *a priori* heideggeriano de la facticidad. Ciertamente, como señala Bubner, su perspectiva de la comprensión se distancia del Heidegger de los años veinte, ante todo porque la condición básica de la comprensión no es tanto una apertura al mundo —la cual se identifica en Heidegger con la comprensión y tiene su expresión conceptual en el término «*Dasein*» (cf. capítulo V, parte II)— sino la historia expresada en sus efectos concretos. A su vez, a diferencia de su maestro, para quien el comprender se piensa como posibilidad ontológica originaria y no como realizaciones concretas y particulares, Gadamer piensa la historia como un más allá

²⁰⁰ Si bien Gadamer no aporta una perspectiva sustancial para el desarrollo del programa apeliano, la distancia crítica respecto de este autor ha sido relevante para la formulación del mismo, y de allí su inclusión en este capítulo. Por supuesto, corresponde advertir que de la compleja obra gadameriana extraeremos tan sólo algunas tesis pertinentes para la etapa actual de esta investigación, tomadas especialmente de *Verdad y método* (obra citada como «V y M»).

²⁰¹ En el título mismo de un artículo sobre Gadamer, Apel le adjudica a éste la pregunta «por las condiciones de posibilidad del comprender válido» («Regulative Ideen oder Wahheits-Geschehen? Zu Gadamer Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültiges Verstehens zu beantworten»: A capítulo 9, pp. 569-608). Esta manera de leer la tradición hermenéutica del siglo xx ya está presente —como vimos en el capítulo anterior (punto II.1)— en la tesis doctoral de Apel, donde éste propone una lectura de Ser y tiempo como un aporte a la filosofía trascendental kantiana (cf. Mendieta, 2002).

del comprender, o incluso como un acervo de posibilidades inagotables (Bubner, 1992: 12, *passim*).²⁰²

Así pues, a pesar de que Gadamer esté lejos de ubicarse a sí mismo dentro de la tradición de la filosofía trascendental, es posible leer su hermenéutica como la reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la comprensión, centradas todas ellas en la historicidad. Pero esta historicidad –concretamente, los efectos de la tradición– constituye un fundamento paradójico para la comprensión. La paradoja es similar a la señalada en el caso de Heidegger, puesto que si bien se explicitan condiciones generales de la comprensión, resulta que estas condiciones no tienen la necesidad propia de lo trascendental.

Esta incongruencia se encuentra claramente en *Verdad y método*, donde Gadamer afirma que la tarea de la hermenéutica –tal como él la entiende– no consiste en desarrollar un procedimiento de la comprensión, «sino en iluminar las condiciones bajo las cuales se comprende. Pero estas condiciones no son todas del tipo de los ‘procedimientos’ o métodos, ni el que las comprende podría ponerlas por sí mismo en aplicación; estas condiciones tienen que estar dadas. Los prejuicios y opiniones previos que ocupan la conciencia del intérprete no están a su disposición; éste no está en condiciones de distinguir por sí mismo los prejuicios productivos que hacen posible la comprensión de aquellos otros que la obstaculizan y producen los malentendidos» (V y M: 365).

Ante todo, en este pasaje se lee una convergencia general entre los proyectos de Apel y Gadamer, y se nota asimismo la influencia heideggeriana. En efecto, puede afirmarse que ambos tratan de explicitar las condiciones de posibilidad de la comprensión en tanto momentos irrebasables de nuestra relación en general con el mundo. Entre éstas se destaca el lenguaje, lo cual equivale a afirmar que la universalidad de este último está a la altura de la razón (V y M 482). De hecho, la tesis del lenguaje como condición universal es expresada en el carácter absoluto de los atributos con que se encuentra revestido en Gadamer, tales como «centro», «medio universal» o «indisponible». No resulta forzado,

²⁰² Bubner considera que existe una relación más estrecha entre Gadamer y el segundo Heidegger, dado que ambos tematizan aquello de lo que depende la propia apertura de la comprensión: la tradición para el primero y el ser para el segundo (1992: 13). Puesto que aquello de lo que depende la comprensión es radicalmente histórico, Apel puede afirmar con razón que Gadamer continúa desarrollando la perspectiva heideggeriana acerca de una pre-estructura histórica de la comprensión (A 518).

entonces, entender al lenguaje como una condición necesaria de posibilidad para la comprensión.²⁰³

A esta condición universal se le suman otras condiciones o presupuestos necesarios para la realización de la comprensión. Así, Gadamer habla de que la univocidad de sentido es un presupuesto de todo éxito hermenéutico, y señala que la pretensión de corrección es inherente a cualquier interpretación (V y M 473, 477). Admite también las ideas apelianas de una comunidad de interpretación universal como ideal que legitima el postulado de la verdad en los esfuerzos de entendimiento, y de un consenso al que la razón no puede renunciar (V y M II 253, 260). En pocas palabras, reconoce con esto que la hermenéutica eleva pretensiones de validez, las cuales no tendrían en principio un carácter contingente.

Sin embargo, más evidente que este reconocimiento es el esfuerzo por defender la contingencia de los condicionamientos, motivado por la repulsión que le causa pensar en adjudicarse un saber absoluto (V y M II 261). La concepción del lenguaje como un medio universal e irrebasable conduce, para Gadamer, a la tesis de que nunca podremos acceder a otra cosa que a una acepción del mundo, diferente y más amplia que la que teníamos antes, pero que no deja de ser una perspectiva particular e histórica (V y M 536). Si el lenguaje es un medio que permite la comprensión, es también una restricción que impide superar los condicionamientos. El mundo lingüísticamente expresado es un horizonte que no nos permite asumir «una posición incondicionada» (V y M 537).

El lenguaje es una condición contingente en tanto él mismo es historia. Gadamer rechaza las concepciones modernas del lenguaje como una forma que se llena cada vez con un contenido diferente, y lo concibe directamente como un elemento histórico que la hermenéutica trata de descifrar. La tarea hermenéutica consiste precisamente en comprender «fragmentos de sentido de la historia que se limitan a la oscura contingencia de la fáctico y se quiebran en ella» (V y M II 255). Estos fragmentos lingüísticos cabalmente históricos no son otra cosa que tradición, único baremo para la comprensión (V y M 565).

²⁰³ Si bien Gadamer habla de la universalidad de la comprensión, se trata de la mera indicación de que no podemos escapar de la contingencia y no, al menos según la pretensión de este autor, de condiciones que no cambian con la historia.

Según esto, la tarea hermenéutica se encuentra en el polo opuesto de la propuesta de un método, proyecto que caracteriza a las ciencias naturales desde la modernidad y que también impregnó a las ciencias del espíritu imponiéndoles un modelo a seguir. Gadamer aclara, en tal sentido, que las condiciones buscadas no pueden ser vistas como métodos o procedimientos de los que se podría disponer. Dada la imposibilidad de contar con un método que pudiera reducir y manejar racionalmente el campo inagotable de la historia efectual, como quisiera el pensamiento ilustrado, lo dado está constituido por «prejuicios» que nos superan y dominan.

Dejando a un lado la paradoja señalada en la hermenéutica gadameriana, resulta notable que estas conclusiones coincidan con las de los capítulos anteriores de este trabajo. En efecto, las condiciones de la comprensión, que para Apel son trascendentales, no son asequibles mediante un método puesto que todo método está necesariamente sometido a ellas. Tienen, en tal medida, el carácter que Gadamer le atribuye a la tradición. Sin embargo, al reconocimiento resignado (y con tintes conservadores) de esta circunstancia por parte de Gadamer, Apel le opondrá la ganancia de una metaperspectiva. Este nuevo punto de vista más allá de la historia descansa en una concepción distinta de la comprensión válida, la cual permite pensar en un progreso que escapa de la esfera de la tradición.

8. Comprender de otra manera o comprender mejor

Las críticas apelianas contra Gadamer se centran en gran medida en que la hermenéutica filosófica no permite un progreso en la comprensión y reduce todo comprender a un comprender de otra manera. Si bien Gadamer es ambiguo en este punto (avalando en algunos pasajes la posibilidad de un avance de la comprensión), resulta coherente con su concepción del lenguaje la interpretación según la cual, para Gadamer, comprender sólo puede consistir en comprender de otra manera, o, dicho en otros términos, en una automediación de la tradición. En efecto, para que tenga sentido hablar de comprender mejor hace falta un criterio que ya no sea lingüístico, pero toda comprensión de la tradición es lingüística porque la propia tradición es lenguaje.

Para Apel, en cambio, si bien la apertura fáctica del sentido es relativa a la situación y está mediada por el lenguaje, con ello no se determina suficientemente la verdad relativa a la cosa (A 583). Debe ser posible progresar o, mejor dicho, presuponer la posibilidad de un progreso cognoscitivo no determinado

ya por la apertura de sentido (A 583-584). De hecho, Apel da un lugar al momento de la evidencia fenoménica en su teoría de la verdad como consenso en una comunidad ilimitada de argumentación. Es cierto que lo dado no es todavía conocido «como algo» y no puede en tal medida ser un criterio suficiente de verdad, pero es posible fijarlo en su realidad independiente a través de definiciones indexicales (A 582) y está, además, sometido a una reinterpretación de acuerdo con el progreso del conocimiento. Así como rechazaba la fundamentación filosófica en evidencias no interpretadas (TVED 51, 93), Apel rechaza la negación semanticista o constructivista de toda evidencia. Criticando a Heidegger e indirectamente a Gadamer, afirma que no se puede sostener el presupuesto de una predeterminación del descubrimiento científico a través de una iluminación (*Lichtung*) epocal del sentido del ser, y que debe ser posible un proceso empírico de aprendizaje (A 583), lo cual no va en contra de la posibilidad originaria de articulación lingüística del mundo destacada por Heidegger y Gadamer (ST 322) (cf. Lafont, 1994).

Como vimos, el planteo gadameriano conduce a una aporía similar a la que Apel denuncia en Heidegger, puesto que los aspectos universales e irrebasables de la comprensión tienen, paradójicamente, un carácter contingente. Gadamer, que es consciente de esta paradoja, intenta resolverla afirmando que los condicionamientos no se refutan a sí mismos (lo cual parece ser el caso en tanto pretenden a la vez ser incondicionados) (V y M 537-538). Es un prejuicio, sostiene, pensar que la conciencia del condicionamiento los anula, ya que se trata de relaciones vitales que no están todas en el mismo nivel, y no de juicios que deben ser coherentes (V y M 538). Esto indica que existe para Gadamer un nivel histórico básico que establece una contingencia fundamental, de la que podemos tomar conciencia pero que no podemos anular con sólo tomar conciencia de ella.

Al darle primacía a la contingencia de las condiciones por sobre su universalidad incondicionada, Gadamer está obligado a rechazar la idea de un progreso en la comprensión, ya que éste supondría criterios ya no sometidos al devenir histórico. Pero a la vez, para evitar el «vale todo», debe dar una explicación acerca de cómo se orienta la comprensión. Por ello habla de la ampliación del propio horizonte, o incluso de evitar la desaparición de la tradición y de recuperar su sentido como objetivos del comprender (V y M II 253). Lejos de ofrecer un criterio de verdad, se trata de abrir posibilidades de conocimiento, es decir experiencias nuevas (V y M II 254).

Frente a esto, y tal como indica la propia denominación de «hermenéutica trascendental», Apel da el paso trascendental que Gadamer se cuida de dar.

Mientras que para este último la convicción de que el lenguaje es inescapable conduce a postular la historicidad y relatividad de todo comprender, para Apel esta misma convicción está indisolublemente ligada con la idea de que existen condiciones trascendentales —es decir, universales y necesarias— del uso del lenguaje. Al igual que, como vimos, sucedía con Heidegger, la «hermenéutica trascendental» se desarrolla volviendo a Gadamer contra sí mismo.

En este sentido, además de pretensiones de validez referidas al asunto, Apel destaca con razón que las propias tesis gadamerianas conllevan pretensiones universales. Incluso cuando Gadamer tematiza la contingencia básica de toda comprensión, lo hace mediante tesis que elevan una pretensión de validez en principio no restringida. La propia tesis de que el mundo de la vida está mediado lingüísticamente y es condición irrebasable de toda teoría científica o filosófica sería una tesis «trascendental-hermenéutica» (TR II 389-390). Por ello, al preguntarse desde dónde formula Gadamer su ontología, Apel advierte que ha alcanzado inevitablemente una auto-reflexión con pretensiones universales de validez (A 591-593).

En suma, la pretensión de universalidad de la hermenéutica gadameriana no resulta compatible con la pretendida primacía de las condiciones contingentes, es decir con la idea de que la referencia al asunto (*Sachreferenz*) se restringe a la apertura de sentido del mundo o a la fijación lingüística del sentido de los textos (A 581). Esta contradicción se revela a su vez como una insuficiencia, ya que la hermenéutica ontológica no puede responder e incluso ha bloqueado la pregunta acerca de las condiciones de posibilidad del comprender válido (A 590-591, 594).

En lugar de reconocer esto, Gadamer continúa el proyecto heideggeriano afirmando, desde la finitud humana, el puro acontecer intra-temporal, según el cual sólo es posible entender de otra manera y desde una determinada perspectiva del ser (A 592). Una vez abandonado el ideal de objetividad, la comprensión sólo es mediación de la tradición en el acontecer histórico del ser, aunque se pueda llegar a ser consciente de los condicionamientos «histórico efectuales» (*wirkungsgeschichtliche*) (A 586). No puede haber un comprender mejor y progresivo, ya que no hay un objeto de investigación progresivamente investigable sino tan sólo automediación de/con la tradición. Incluso en la estructura del acuerdo comunicativo acerca de algo hay un acontecer del sentido y de la verdad determinados por una fusión de horizontes entre el punto de vista del intérprete —condicionado por la situación— y el del *interpretandum*. Siguiendo a Heidegger, Gadamer sustituye la validez intersubjetiva de la verdad por la facticidad de la apertura histórica del sentido en el que se revela la

verdad en tanto «*aletheia*», y despliega en consonancia con esto los conceptos de «acontecer de una tradición», «círculo hermenéutico», «fusión de horizontes» o «conciencia de los efectos de la historia» (o «conciencia histórico efectual»: «*wirkungsgeschichtliches Bewusstsein*») (A 572-573, 576 y ss; cf. DV 382ss).

Esta perspectiva post o más bien anti-ilustrada desencadena una reacción en Apel, quien parte de aceptar que, como seres históricos, entendemos siempre de manera diferente, pero señala que esta tesis no se puede aplicar a las condiciones de posibilidad del comprender válido o inválido (A 574). Admite que ya no se puede rechazar, siguiendo el giro pragmático y hermenéutico de Heidegger y Wittgenstein, la idea de un mundo de la vida determinado histórica y lingüísticamente, pero critica una absolutización del «*a priori* de la contingencia» que lleva a perder la consistencia pragmática (A 482, 483). La forma de reflexión del acuerdo comunicativo se presenta en la filosofía, incluso en la hermenéutica filosófica, en relación con justificaciones de validez, las cuales no pueden entenderse a su vez como un caso del acontecer histórico de la verdad y del sentido. En contra de Gadamer, Apel piensa las condiciones de posibilidad del comprender válido no como sometidas al acontecer temporal sino como ideas regulativas que orientan la comprensión (A 576). Esto se logra, como ya vimos, mediante una reflexión sobre las condiciones trascendentales del discurso argumentativo (RI 589). El «objeto» discutido puede variar – la metaética, la hermenéutica, etc.–, pero las condiciones descubiertas son las mismas para todo argumentar con sentido.

Volvamos, para terminar este apartado, a la defensa que hace Gadamer de los condicionamientos contingentes en el sentido de que la conciencia de éstos no los anula, ya que no se trataría de relaciones entre juicios que deban mantenerse libres de toda contradicción sino de relaciones vitales. En contra de esto, Apel sostiene que las relaciones vitales se expresan en la filosofía inevitablemente como juicios que pretenden excluir la contradicción, lo cual no implica confundir los niveles de reflexión. No niega, en este sentido, los condicionamientos básicos que la hermenéutica gadameriana pone en evidencia, y menos aún confunde los niveles. Precisamente, se remonta a un nivel mayor de abstracción filosófica, aquél en el que se enuncian los condicionamientos, lo cual no los anula sino que los ubica en su lugar específico, subordinándolos a un nivel reflexivo más abstracto y universal, en donde se encuentra por ejemplo la idea de que el lenguaje es irrebable.

Con otras palabras, Apel apunta a señalar que es necesario, para que lo que digamos tenga sentido –es decir, para que sea en principio comprensible–, hablar de los condicionamientos utilizando enunciados cuyos presupuestos sean

coherentes con estos enunciados. Distingue por ello entre un nivel condicionado históricamente y un nivel trascendental, más básico que la tesis de que toda tesis está condicionada, idea que se enfrenta naturalmente a la objeción de que pretende tener validez universal y enuncia que esto no es posible.

9. Las aporías conservadoras de la hermenéutica

Lejos de constituir una mera «teoría de la interpretación», las cuestiones éticas tienen un papel central en la hermenéutica gadameriana. En efecto, Gadamer concibe a la hermenéutica como una praxis en la que el propio lenguaje no es una creación del pensamiento reflexivo sino que contribuye a realizar un comportamiento respecto al mundo que involucra libertad (V y M 532). Tanto el concepto de libertad como la concepción de la comprensión como praxis llevan naturalmente al terreno de la ética. En efecto, el entendimiento con los otros –presupuesto de la comprensión– no se realiza mediante el instrumento del lenguaje sino en un medio lingüístico, de modo que «estar en el lenguaje» es estar orientado hacia el entendimiento y presuponerlo. El mutuo entendimiento no es un objetivo a realizar mediante las herramientas adecuadas sino un proceso vital en el que se manifiesta el mundo. La definición de mundo es aquí derivada, podríamos decir, del concepto de mutuo entendimiento como suelo común reconocido por parte de los interlocutores. Pertenecer a una comunidad lingüística es estar ya de acuerdo sobre cuestiones básicas (V y M 535).

Para la hermenéutica el lenguaje es esencialmente intersubjetivo, ya que el hablar involucra al que habla y a su interlocutor. El modelo intersubjetivo del entendimiento es, a su vez, el que mejor expresa la relación entre la tradición y el intérprete, instancias que conversan sobre algo que ninguno de los dos abarcaría por sí solo (V y M 466, 552-554). Esto se extiende a la relación con otras lenguas con el presupuesto –similar al llamado «principio de caridad»– de que al aprender una lengua extranjera suponemos que las palabras que estamos aprendiendo poseen un verdadero significado, es decir, suponemos un rasgo esencial común entre nuestra lengua y la extraña (V y M 493).

Hay que insistir en que la concepción de la comprensión mediante un entendimiento con los otros representa un aspecto eminentemente ético de la hermenéutica. Gadamer habla, en este sentido, de la solidaridad y del consenso como presupuestos del diálogo (V y M II 258, 260). Si bien rechaza expresamente la idea apeliada y habermasiana de un «consenso contrafáctico» –el

cual implicaría la pretensión de saber ciertas cosas antes de la confrontación práctica—, la idea gadameriana de que la comprensión se desarrolla en un suelo común no parece estar alejada de un consenso previo opuesto al consenso de hecho. Así, Gadamer llega admitir que la hermenéutica está referida al diálogo en una «comunidad de interpretación ideal», en el sentido apeliano de un ideal regulativo anticipado necesariamente en toda argumentación (V y M II 260).²⁰⁴ Resulta así indudable que el entendimiento dialógico es ampliamente tematizado por Gadamer, quien pone de relieve su carácter ético. La hermenéutica exige dar un espacio al otro, hacer valer sus puntos de vista y hasta ponerse en su lugar (V y M 463). Se trata de la exigencia de ampliar las propias perspectivas de modo que se llegue a una «fusión de horizontes» sin violencia.

Ahora bien, esta propuesta de una ampliación del propio horizonte, exigida por la estructura dialógica de la comprensión, no deja de ser problemática. Si bien la comprensión consiste en ampliar el propio mundo para que el otro tenga un lugar, resulta difícil plantear desde aquí normas que regulen la ampliación y la fusión de horizontes, y permitan incluso que los otros horizontes sean criticados. El esbozo de ética hermenéutica atiende correctamente a los aspectos particulares de la moral a través de su exigencia de dar un lugar al otro, pero carece de parámetros para elaborar juicios críticos, lo cual ha sido puesto de relieve por Apel y Habermas.

El concepto clave en este punto es el de tradición, el cual, como Gadamer reconoce, se presta a malentendidos. Si bien toda comprensión es una automediación de la tradición, de modo que no habría manera de salirse de las tradiciones para criticarlas, la hermenéutica exige expandir y rectificar un mundo lingüístico de por sí abierto. A raíz de las críticas recibidas por la explícita propuesta de adherirse a la tradición, Gadamer esgrime una defensa que no deja de ser ambigua, al advertir que no se trata de someterse ciegamente al poder de la tradición, pero que de todas maneras el cambio, no menos que la defensa de lo establecido, no es otra cosa que una adhesión a la tradición (V y

²⁰⁴ La hermenéutica gadameriana desarrolla esta idea de un suelo común intersubjetivo en su rescate de la dialéctica platónica de la pregunta y respuesta, de acuerdo con la cual no se tiene experiencia sin plantear preguntas en el contexto de una estructura dialógica. (V y M 447 y ss). Esta estructura, que no resulta forzado entender al modo de una estructura argumentativa, es luego dejada a un lado en favor de una ontología que privilegia el vínculo del lenguaje con el ser. Pero no faltarían en esta ontología elementos de tipo argumentativo provistos por la historicidad propia del ser, ocasión inagotable para la argumentación (Berti, 1992: 43, 48-49, 59).

M II 259). Con respecto a los críticas dirigidas a su rehabilitación consecuente del concepto de prejuicio, sostiene que nunca ha «pertenecido a ese bando oscurantista que ‘rechaza totalmente’ la Ilustración», y que de hecho la hermenéutica permite volver sospechosa una ideología en tanto saca los prejuicios imperantes a la luz, tarea que la reflexión crítica debe llevar a cabo (V y M II 250, 252, 257n). Insiste, en suma, en que la hermenéutica posee un potencial crítico dado por su capacidad para rectificar presupuestos que parecen evidentes (V y M II 247).

Pero incluso si se acepta que sacar a la luz los prejuicios es un paso previo para poder asumir una postura crítica, queda en pie la cuestión de cómo reconocemos el valor de los prejuicios. No es suficiente con mostrarlos, sino que hace falta poder criticarlos desde una perspectiva menos atada a la tradición y a sus preconceptos. Lejos de hacer una propuesta normativa de esta clase, Gadamer sólo atina a proponer el criterio de la ampliación de los conocimientos. Es decir, lo «bueno» sería la apertura a nuevos sentidos o dejar un lugar al otro. A la utopía del progreso en la comprensión, lo cual permitiría pensar en un espacio desde el cual ejercer la crítica, Gadamer le opondría la mera exigencia de ampliar el propio horizonte.

En resumen, si bien la hermenéutica gadameriana elucida como presupuesto de la comprensión una estructura esencialmente intersubjetiva, el desarrollo pleno de una ética se ve obstaculizado por otras tesis no menos esenciales de esta propuesta filosófica. La propia noción de un sujeto libre, condición básica para hablar de responsabilidad ética, resulta cuestionada. Gadamer –quien no deja de ser ambiguo también en este punto– llega a sostener que la fusión de horizontes escapa al control por parte del sujeto y sólo es gobernada por el propio lenguaje o la tradición. La metáfora del juego ilustra a la perfección su idea de que el sujeto se encuentra inserto en un proceso que no controla, el cual supera la propia distinción entre sujeto y objeto.

10. La corrección ético-trascendental de la hermenéutica gadameriana

Existen muchos puntos de contacto entre la ética apeliana y la estructura dialógica de la comprensión tal como se presenta en la hermenéutica de Gadamer. El ámbito intersubjetivo y el suelo común del entendimiento resultan, para ambos, aspectos irrebalsable implícitos en el lenguaje. Sin embargo, la idea gadameriana de que en una comunidad lingüística no nos ponemos de

acuerdo sino que estamos «ya siempre» de acuerdo (V y M 535) es entendida por Apel de manera trascendental, en tanto enunciaría una de las condiciones de posibilidad de la comprensión y del uso del lenguaje. Este paso trascendental permite formular la tesis de que Apel profundiza la tematización de aspectos éticos sólo esbozados por Gadamer, quien admite que la hermenéutica presupone exigencias de validez pero no aclara el estatuto de las mismas. La ética discursiva, por el contrario, explicita las implicancias éticas de la irrebasabilidad del lenguaje y particularmente de la argumentación mediante el expediente kantiano de la reflexión trascendental.

Para Apel, todo juego de lenguaje particular permite desarrollar la capacidad de ser trascendido hacia una reflexión filosófica y una crítica social. Educar en el lenguaje implica no sólo ejercitarse en una forma de vida sino también adquirir una relación con todas las formas de vida en general, lo cual se vuelve evidente en el hecho de que es posible traducir nuestra lengua a otras e incluso salir de la propia forma de vida (TR II 324). Pero esto último no significa rechazar la idea de que el acuerdo cotidiano representa una condición hermenéutico-trascendental irrebasable para toda teoría científica o filosófica y para toda reconstrucción del lenguaje mismo (TR II 389-390). En efecto, en el lenguaje cotidiano está implícito el ideal normativo del acuerdo, el cual sigue presente en la filosofía –incluso en la hermenéutica filosófica– en relación con justificaciones de validez que no se reducen al acontecer histórico de la verdad. Así, el discurso filosófico no abre nuevas perspectivas materiales pero permite, a diferencia de un comprender situado históricamente, descubrir las normas intersubjetivamente válidas de la razón práctica (A 596).

Apel insiste, en su crítica a Gadamer, en que las pretensiones universales de la filosofía deben ser consideradas *junto* con las pretensiones de validez de la referencia al asunto (A 581). La filosofía se desarrolla como un discurso argumentativo *a priori* e irrebasable, cuyas pretensiones universales de validez tienen un carácter formal con respecto a la contingencia de la historia (A 589 y ss). Estas pretensiones incluyen una norma moral básica de carácter procedimental y formal con respecto a la eticidad sustancial. No se sustituye las valoraciones sustantivas sino que se las somete a las condiciones restrictivas del discurso práctico, en donde deben ahora fundamentarse (A 603). Al igual que Gadamer descubriría una referencia de cada acto de habla al todo del lenguaje, Apel advierte en cada acto de argumentar una estructura comunicativa completa, un conjunto de condiciones trascendentales teóricas y prácticas. Según esa estructura necesariamente presupuesta, en la argumentación se intenta lograr un consenso sobre las pretensiones de

validez, en principio con todos posibles los participantes en el discurso y los posibles afectados por las acciones que se decida realizar (A 600-601). Esto último vale como una fundamentación de la ética. Así, se debe presuponer la solidaridad de una comunidad ideal de comunicación en la que se siguen las normas básicas de la igualdad de derechos y de la igual responsabilidad para el planteo y la solución de los conflictos prácticos, en el recíproco reconocimiento de los participantes del discurso. Esto se expresa también en la exigencia de solucionar los conflictos morales concretos no mediante la violencia sino mediante discursos prácticos por parte de los afectados (A 602-603).

Los presupuestos argumentativos constituyen para Apel un fundamento no metafísico ni ligado a una forma de vida determinada. Es decir, no pertenecen a la pre-estructura del ser-en-el-mundo cotidiano en el sentido de Heidegger y Gadamer –o incluso del segundo Wittgenstein–, sino a la pre-estructura de la reflexión acerca de la pre-estructura del ser-en-el-mundo cotidiano (A 599). Se abre aquí un espacio para un comprender que no sea únicamente una continuación de la tradición, que esté situado históricamente pero no restringido a un punto de vista. En este comprender subyace la idea regulativa de un comprender mejor (A 594), el cual permitiría a su vez resolver el problema de la corrección de las normas éticas y poner en evidencia la conexión interna entre el sentido de las ciencias del espíritu y la razón práctica (TVED 102).

Apel da un «paso atrás» con respecto a la historicidad hermenéutica buscando establecer condiciones elementales que ya no dependan de la situación histórica y que permitan juzgar a las tradiciones en lugar de meramente ampliar el propio horizonte. Además de darle un lugar al otro, vuelve a la cuestión kantiana de los patrones de crítica que permitan eventualmente enjuiciarlo. Cree, en este sentido, que es posible alcanzar desde el discurso filosófico una perspectiva ubicada por sobre las diferentes tradiciones (A 598). Así, propone considerar la estructura del acuerdo comunicativo sobre algo como un presupuesto del comprender exterior al acontecer de la tradición (RI 588). Se trata de ampliar el compromiso presente en la propia comunicación humana, para lo cual no se puede rehuir la utilización del discurso argumentativo, en el que se encuentran los presupuestos expuestos más arriba.

II. Tensiones irresueltas

1. Reconstrucción de la corrección trascendental

Hemos presentado en este capítulo la posición crítica de Apel especialmente frente a Heidegger y Gadamer, aunque también nos detuvimos en Wittgenstein, cercano en muchos aspectos a la hermenéutica. De este modo, la presentación estuvo enfocada en los autores que le sirven a Apel como punto de partida para su propia pragmática. Si bien el hecho de habernos detenido en perspectivas y tesis puntuales resultó un paso necesario para entender la relación de Apel con la hermenéutica, nos privó de una mirada de conjunto. Para suplir esa falta y continuar con la discusión del problema de la fundamentación, se hace necesario aclarar los momentos principales de la «corrección trascendental» que estamos tratando en este capítulo. La postura de Apel frente a la hermenéutica puede reconstruirse del siguiente modo:

1. Apel reconoce los aportes de lo que, a grandes rasgos, se denomina la hermenéutica de la facticidad (cf. capítulo V, parte II), vale decir, reconoce que la filosofía ha ganado una nueva perspectiva que le permite sacar a la luz condiciones trascendentales que la modernidad era todavía incapaz de explicitar. Al explorar el ámbito de la precomprensión, es decir, la situación fáctica irremediable del ser-en-el-mundo, la hermenéutica analiza cómo se constituye el sentido a un nivel básico. Muestra con esto la necesaria auto-referencia de toda analítica radical, la cual debe tener en cuenta la irremediabilidad de las estructuras trascendentales y la inevitable circularidad de la investigación. A su vez, en tanto el lenguaje resulta una mediación necesaria para la comprensión, puede adscribirse a la hermenéutica la autoría, o al menos la profundización, de un «giro lingüístico» en filosofía, y en tanto señala la constitución eminentemente práctica de toda apertura al sentido, abre un nuevo campo para la ética. En suma, Apel puede considerarse un hermeneuta que construye una pragmática y una ética a partir de las «ganancias» trascendentales de la hermenéutica de la facticidad.
2. El segundo momento es de carácter negativo y ya está presente en los primeros textos apelianos, claramente marcados por la influencia de Heidegger. Apel advierte que la hermenéutica es una perspectiva unilateral incapaz de

dar cuenta de sus pretensiones universales de validez.²⁰⁵ Esta incapacidad está relacionada con el descubrimiento inicial de la facticidad irrefragable, es decir, de la necesaria referencia de todo ser-en-el-mundo a un aquí y ahora concretos. Desde esta última postura, se produce naturalmente un rechazo de cualquier dimensión atemporal y ahistórica. Sin embargo, así como la facticidad de la investigación resulta irrefragable, también resulta inevitable que las tesis que enuncian mediante conceptos esta irrefragabilidad pretendan tener una validez general no restringida a la situación enunciativa. En tal sentido, Apel sostiene que la unilateralidad de la hermenéutica constituye un déficit en la auto-reflexión exigida inicialmente para toda investigación radical.

3. Como consecuencia de lo anterior, la hermenéutica desemboca en una situación paradójica insostenible, expresable como relativismo o incluso como autoanulación de las tesis hermenéuticas. La contradicción entre el contenido de estas últimas –que señalan unilateralmente el enraizamiento fáctico de todo comprender– y el nivel pragmático de las mismas –en el que se advierte la pretensión de trascender la facticidad del aquí y ahora– hace peligrar la ganancia filosófica obtenida por la hermenéutica. Como resume Apel, la subordinación del *logos* al tiempo conduce a una autocontradicción (performativa) que hace imposible la argumentación filosófica (Apel, 2002: 80).
4. Apel considera que la única manera de mantener la perspectiva hermenéutica es realizando una corrección trascendental que haga lugar a una dimensión universal para la comprensión. Si bien el Heidegger de los años veinte intentó, como vimos, continuar la filosofía trascendental kantiana, nunca se alejó de una concepción historicista radical, postura que, proveniente de Dilthey, heredó luego su discípulo Gadamer. Frente a esta unilateralidad, Apel defiende un enfoque comprensivo según el cual, además de la constitución del sentido, debe tenerse en cuenta la dimensión necesariamente universal de la validez del conocimiento. Cree que ambas dimensiones pue-

²⁰⁵ Ciertamente, en el caso de Gadamer, lo que se enuncia aquí y ahora tiene la pretensión de ser aceptado universalmente, pero esta pretensión de validez universal se concibe meramente como una oferta que puede ser aceptada o no, y no como una tesis implícita en los propios actos de habla, a la que se puede criticar o justificar mediante razones.

den complementarse, más aún, piensa que la orientación hermenéutica hacia el descubrimiento de las condiciones de posibilidad de todo comprender debe conducir, finalmente, a la reconstrucción de la dimensión trascendental de la validez.

5. La noción kantiano-peirceana de ideal regulativo permite llevar a cabo la complementación recién indicada. En efecto, resulta esencial que la dimensión de la validez no implique una negación del punto de partida, a saber, de la facticidad irrebasable del ser-en-el-mundo. Los ideales regulativos – en tanto postulados contrafácticos– permiten, en tal sentido, un reconocimiento pleno de la facticidad y no conducen a una reincidencia en alguna forma de platonismo. A su vez, se puede pensar desde ellos la cuestión de la pretensión y resolución de la validez del conocimiento. Así, la proyección contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación sirve como ideal regulativo nunca alcanzable pero que da sentido a la formulación de tesis filosóficas de carácter universal.

En los momentos que marcan la relación de Apel con la hermenéutica puede verse una profundización consecuente de la misma. La exigencia de auto-reflexión es llevada hasta sus últimas consecuencias, a saber, hasta el descubrimiento de una dimensión pragmática irrebasable que involucra pretensiones universales de validez (desatendidas por los defensores originales de la hermenéutica de la facticidad). Como resultado, se constituyen dos dimensiones nítidamente diferenciadas, una de ellas concerniente a la constitución del sentido en general, y la otra a la validez universal del conocimiento. Esto da lugar a al menos dos tensiones irresueltas que, como veremos a continuación, ponen en peligro la posibilidad de la fundamentación pragmático-trascendental.

2. Facticidad y universalidad / mostrar y justificar

La profundización o «corrección» trascendental de la hermenéutica conduce a una nueva paradoja. Las dos dimensiones irrebasables descubiertas –la de la constitución del sentido y la de la validez del conocimiento– deberían ser complementarias, pero no dejan de oponerse de manera rotunda. Desde la perspectiva del punto de partida en la facticidad, incluso si se admite la proyección del «siempre ya» (cf. capítulo V, punto III.3), no parece lícito reconocer una

dimensión que trascienda al aquí y ahora en un sentido universalista. Y desde la perspectiva de la validez, no se entiende qué pueda significar que el sentido mismo se constituya en una situación fáctica. Así, la superación apeliana de la hermenéutica conduce a la paradoja de reconocer dos dimensiones irrebasables pero contradictorias entre sí. Los presupuestos universales de la argumentación ponen un límite al historicismo en el que desemboca la hermenéutica de la facticidad, pero toda limitación que se pone a esta hermenéutica es de hecho una anulación de la facticidad radical.

En suma, Apel parece haber dado un giro completo que parte de reconocer la facticidad pero termina negándola. Como vimos más arriba, anuncia en algunos pasajes una superación del *logos* hermenéutico, con lo cual parece acercarse a una nueva perspectiva unilateral que rechaza ahora los horizontes hermenéuticos. Al postular una dimensión de la validez independiente del plano de la constitución del sentido, sugiere la posibilidad de un ámbito ya no sometido a la precomprensión. Si bien en la tarea autoexplicativa de la razón se produce una suerte de círculo hermenéutico, Apel cree que existe un punto arquimédico que –como afirma el propio Heidegger– permite entrar en el círculo del modo correcto. En lugar de que lo «correcto» sea, como en Heidegger y Gadamer, la asunción plena de la historicidad, se trata para Apel de reflexionar sobre los presupuestos necesarios de la propia argumentación. Según esto último, sin asumir los presupuestos implicados en los propios actos de habla (como la pretensión intersubjetiva de verdad y la posibilidad de resolver dicha pretensión consensualmente), no tiene sentido querer entrar en este círculo del modo correcto (A 192).

El problema es que, en última instancia, entrar de modo «correcto» en el círculo no es una opción disponible, ya que desde el propio círculo no es posible advertir maneras mejores o peores de abordarlo (por ello Gadamer rechaza la distinción entre prejuicios mejores y peores). En tal medida, la postura apeliana parece ser directamente la de un rechazo del círculo, lo cual, por otro lado, no resulta aceptable para una investigación trascendental. Ciertamente, el círculo trascendental es más «amplio» que el hermenéutico, en tanto parte de considerar las pretensiones universales y necesarias del discurso filosófico: se acepta, desde este punto de vista, que todo enunciado es situado, pero se pone en evidencia que los enunciados filosóficos pretenden tener validez más allá de la situación en la que se enuncian. Sin embargo, esta mayor «amplitud» del círculo trascendental no lo absuelve de enfrentarse al reproche de que no permite desarrollar un método «riguroso», y en tal medida toda universalidad a la que aspire resultará dudosa.

El tratamiento de esta tensión entre la facticidad y la universalidad tiene en realidad dos aspectos, que discutiremos en el próximo capítulo. El primero concierne al problema de la defensa de una perspectiva hermenéutica universalista, y enfrenta a Apel con la filosofía del tiempo heideggeriana. El segundo consiste en la metodología que Apel propone para entrar de modo correcto en el círculo de la comprensión. Esta metodología debe servir para dar un contenido concreto a los presupuestos de la argumentación –problema que había quedado pendiente hasta ahora–, y proporcionar un fundamento fuerte para la ética, cuestión central de esta investigación.

Además de esta oposición entre la facticidad y la universalidad, la segunda tensión que ha quedado irresuelta es la que opone dos operaciones en apariencia diferentes: mostrar y justificar. Concretamente, si la constitución del sentido del mundo es *mostrada* –con lo cual Apel continúa la labor fenomenológico-hermenéutica–, el conocimiento válido debe ser *justificado*. Mostrar lo que está implícito en un juego de lenguaje es, como advirtió el Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, una tarea descriptiva que no pretende decir cómo deben ser las cosas. Las obligaciones intersubjetivas que surgen de *mostrar* algo parecen tener, asimismo, una validez intersubjetiva limitada, tal como se ha señalado a menudo con respecto al débil poder vinculante del criterio de evidencia.²⁰⁶ La *justificación* del conocimiento, en cambio, aspira a señalar que algo es verdadero para todos, es decir, pone en escena un ámbito de validez que genera obligaciones intersubjetivas. En efecto, justificar un conocimiento determinado equivale, en principio, a sostener que su verdad debe ser reconocida por todos.

Ante todo, es posible advertir que la tensión entre mostrar y justificar está relacionada con la que opone la facticidad a la universalidad, ya que mientras la hermenéutica se ocupa de mostrar aspectos de la facticidad, la filosofía trascendental aspira a justificar la validez *a priori* de conceptos. Sin embargo, también posee cierto grado de independencia como problema, lo cual se hace evidente en que –a pesar de lo dicho más arriba– es posible mostrar aspectos universales de la facticidad e, inversamente, justificar en ocasiones la restricción del conocimiento en cuanto a su validez universal.

²⁰⁶ En la fenomenología de Husserl esto no sería en principio así, pues se trata de una empresa trascendental. Sin embargo –como Apel ha señalado a menudo– Husserl continúa pensando dentro de los límites del «sujeto trascendental» kantiano, es decir, dentro del esquema del solipsismo metódico, con lo cual persiste el problema de la validez intersubjetiva de las evidencias encontradas.

Con todo, ¿cómo es posible que la tarea de explicitar presupuestos equivalga a una justificación de estos presupuestos? Debe advertirse, ante todo, que Apel intenta resolver esta cuestión desde una perspectiva hermenéutica (trascendentalmente corregida). Así, el propio círculo hermenéutico es el que debe ayudar a explicitar fenómenos que tienen relevancia normativa y permiten, en tal medida, confirmar o corregir aspectos de la precomprensión (TR I 38). A diferencia de Heidegger, quien luego de la «*Kehre*» se aleja definitivamente de la posibilidad de descubrir aspectos normativo-trascendentales y se enfoca exclusivamente en la constitución del sentido, Apel sostiene que no es posible separar esta última problemática de la de la validez. La apertura o «*Lichtung*», que Heidegger pretende identificar con un sentido originario de la verdad, es una concepción deficitaria de la misma, pues le falta la dimensión de la justificación (TR I 35ss, A 554ss).²⁰⁷

Toda tematización de la constitución del sentido del comprender está, según Apel, ligada con la cuestión de la justificación de dicho comprender. Así, las condiciones de posibilidad de la comprensión deben ser a su vez justificadas como condiciones de la *validez* de la comprensión (TR I 38, 39, 44). La clave es que la hermenéutica trascendental debe profundizar su análisis de la constitución de sentido como para abarcar también las condiciones de la validez. De este modo, la respuesta adecuada a la pregunta por la posibilidad del comprender conduce a una hermenéutica normativa que postula ideales regulativos (TR I 48).

La tesis central relativa a la relación entre estas dos dimensiones es que no se pueden reducir la una a la otra. Así como la constitución de sentido constituye el inicio de la tarea hermenéutica, la validez del conocimiento constituye su culminación. A partir de este paso de la hermenéutica de la facticidad a la hermenéutica trascendental, es posible entender la filosofía apeliiana como un examen auto-reflexivo que devela diversos aspectos irrebasables de la comprensión. La irrebasabilidad del ser-en-el-mundo representaría el nivel fáctico inicial, el cual permite iniciar una tarea auto-reflexiva que, finalmente, explicita las condiciones universales para que sea posible la reflexión misma en general (es decir, la reflexión sobre todos los niveles).

Según esta interpretación, la constitución de sentido sería el nivel básico en cuanto a condiciones de posibilidad de la propia auto-reflexión, y el de la vali-

²⁰⁷ Para Apel, Heidegger descubriría no un concepto nuevo o adecuado de la verdad sino la pre-estructura de la misma, idéntica a la pre-estructura de la comprensión (cf. Apel loc. cit.).

dez el más «elevado», aunque ambos tendrían un carácter irreductible e irrebasable. Apel reconoce, de hecho, que la perspectiva abierta por Heidegger no exige dejar atrás al idealismo alemán, aunque –agrega– si se hace valer frente a Hegel la finitud e historicidad de todo comprender, la auto-reflexión del espíritu debe entonces considerarse a lo sumo como una idea regulativa en el sentido kantiano. Con todo, la concepción hegeliana de una auto-reflexión – la cual abarca en un proceso dialéctico niveles cada vez más comprensivos– permanece viva en la noción del comprender, el cual posee para Apel un carácter reflexivo y autosuperador (TR I 49-50).

De este modo, la complementariedad entre constitución y validez es en realidad el resultado de un proceso de auto-reflexión encaminado a dilucidar condiciones trascendentales autoabarcantes. Es el discurso filosófico el que, en tanto juego de lenguaje irrebasable que permite la reflexión trascendental, se constituye en la última dimensión concebible. Este juego ocupa de algún modo el lugar del espíritu hegeliano, ya que es el punto de vista que, vuelto sobre sí mismo, explicita diferentes momentos de su constitución o, más bien, diferentes niveles que son condición de posibilidad de sí mismo. Podemos ver, entonces, que la dialéctica puesta en marcha con el descubrimiento de las condiciones irrebasables para la constitución del sentido conduce finalmente a la captación de la dimensión de la validez. No se trata, sin embargo, de una dialéctica que conserva, al final del proceso, lo superado como uno de sus momentos, puesto que se mantiene una tensión constante entre éstos. En efecto, dada la finitud humana, los contenidos de la constitución del sentido no pueden nunca ser «superados» en un sentido hegeliano, es decir, nunca pueden incluidos en un saber del saber de carácter definitivo (TR I 249).

En todo caso, la justificación de la validez del conocimiento sólo puede hacerse de manera mostrativa. El camino definitivamente cerrado es el del modelo deductivo de fundamentación. En esto Apel sigue la indicación de Heidegger, para quien la pregunta por el ser no puede conducir a un círculo en la prueba pues «en la respuesta a esta pregunta no se trata de una fundamentación deductiva, sino de una puesta al descubierto del fundamento mediante su exhibición» (S y T 31).²⁰⁸ Tanto Heidegger como Apel asimilan la circularidad de una investigación

²⁰⁸ Tal como lo ve M. Sacristán Luzón, Heidegger abandona con la fenomenología el pensamiento causal y lógico, aviniéndose en cambio a un discurso ostensivo que no pretende ya justificar sino mostrar estructuras trascendentales (1995: 121).

filosófica radical que asume el propio punto de vista, y, en oposición al modelo deductivo de fundamentación, proponen una reconstrucción de los fundamentos. La diferencia entre ambos es que, mientras Heidegger profundiza en la exhibición de elementos originarios, Apel se preocupa por el criterio de validez de esta exhibición, al que encuentra finalmente implícito en aquello mismo que reconstruye y especialmente en la tarea de la reconstrucción.

Frente a Heidegger, Apel insiste en que la filosofía –el ámbito irrebasable para la reflexión– no puede dejar de ser argumentativa, y en que mostrar presupuestos necesarios en el marco de un juego de lenguaje argumentativo equivale a dar razones. Es por ello que mostrar y demostrar se imbrican *en este caso* de manera tal que quien muestra los presupuestos argumentativos también argumenta, y quien argumenta apelando a los presupuestos argumentativos precisa mostrarlos. En efecto, a la par que el acto de mostrar implica asumir un punto de vista en oposición a otros puntos de vista posibles –es decir, es virtualmente un acto argumentativo–, cuando se muestra que un presupuesto es irrebasable se justifica con ello su validez universal.

III. Conclusiones: la transformación hermenéutico-trascendental de la *quaestio juri* kantiana

En este capítulo hemos expuesto la «corrección» a la que son sometidos, por parte de Apel, diferentes autores pertenecientes o cercanos a la hermenéutica de la facticidad. Insistimos, ante todo, en que Apel no deja nunca de reconocer que la hermenéutica ha sacado a la luz ámbitos irrebasables de la comprensión, y que, en tal medida, significa una ganancia para el pensamiento filosófico. Su propio proyecto se inscribe en este marco irrenunciable, aunque le dirija una serie de críticas que restringen su unilateralidad, señalando que se trata de un proyecto trascendental que, paradójicamente, conduce a conclusiones destrascendentalizadoras. A la analítica de la facticidad del ser-en-el-mundo le falta pensar, en suma, las condiciones de validez del pensamiento que explicita el ámbito de la precomprensión.

Esta tesis determina, como vimos, un intenso diálogo crítico con Heidegger, Gadamer y Wittgenstein. En el caso de este último, Apel señala la necesidad de pensar la diversidad de juegos de lenguaje –concepto afín al pensamiento hermenéutico– desde un juego trascendental. Sólo desde la postulación de un juego de este tipo es posible referirse y criticar la diversidad empírica de juegos y formas de vida. Se trata de un postulado necesario para dar sentido a las

propias tesis wittgensteinianas. Justamente, Apel recurre a Peirce para mostrar cómo se puede concebir ideales contrafácticos no empíricos que funcionen como una guía nunca alcanzable.

La transformación de la noción kantiana de ideal regulativo tiene lugar en el marco de una semiótica radicalmente intersubjetiva que Apel retoma. Para la pragmática trascendental todo conocimiento está mediado por signos, y, en tal medida, una investigación trascendental no podrá desconsiderar ninguna de las tres dimensiones semióticas (sintáctica, semántica y pragmática). El ideal regulativo de una comunidad en la que exista un consenso sobre la verdad concierne a todas las dimensiones, puesto que en esta comunidad –dejando a un lado la dimensión sintáctica– la verdad (plano semántico) coincide con lo que todos aceptan como verdadero (plano pragmático). Por supuesto, esta comunidad, aunque presupuesta como criterio, es irrealizable; sólo tiene una fuerza orientativa para la investigación y, como hemos señalado, para la praxis en general.

Apel coloca este ideal regulativo en el lugar del sujeto trascendental kantiano, operando con ello una transformación de la filosofía trascendental. Lo que da sentido a las propias tesis (el «punto más alto» de la reflexión) es ahora la pretensión de acercarse a esa comunidad ilimitada. Desde esta posición, Apel retoma críticamente a Heidegger y Gadamer, quienes, al igual que Wittgenstein, han profundizado exclusivamente en las condiciones de la comprensión relativas a la facticidad. Enfocados unilateralmente en categorías del acontecer, olvidaron el *logos* de las pretensiones universales de validez, autodestruyendo finalmente su propia analítica en un callejón sin salida historicista y relativista. Pero sin la postulación de un nivel trascendental no tiene sentido, siguiendo a Apel, tematizar la historicidad de la comprensión.

En suma, desde la postura de nuestro autor, la hermenéutica sólo puede ser salvada de las paradojas y, en última instancia, de su autoanulación mediante el postulado de ideales contrafácticos que hagan un lugar a una dimensión universal de la validez. Esta conclusión no deja de generar tensiones, que continuaremos discutiendo en el capítulo siguiente. La primera y más importante tiene que ver con el necesario enfrentamiento entre las tesis hermenéuticas que abrieron el estudio de la facticidad y los presupuestos de carácter universal a los que Apel llega profundizando el camino hermenéutico. La segunda tensión se relaciona con la tarea que la hermenéutica realiza o debe realizar, a saber, mostrar o justificar. La cuestión aquí es la de cómo explicitar una metodología hermenéutica adecuada para la investigación de los presupuestos trascendentales.

Apel reintroduce en el seno de la hermenéutica la tarea de justificar el conocimiento válido. Así, la reconstrucción de presupuestos irrebasables de la

argumentación constituye, para él, una justificación de la validez general de esos presupuestos. Esta vuelta hermenéutica a la dimensión de la justificación implica retomar la *quaestio juri* kantiana. Recordemos que la deducción kantiana de las categorías toma como modelo al proceso de resolución de las pretensiones legales. De acuerdo con esto, el uso de determinados conceptos *a priori* no es suficiente por sí mismo, sino que precisa una justificación de que se trata de un uso legítimo (CRP B 116-117 / A 84-85). Interesa aquí señalar que Kant cambia el paradigma de la demostración, poniendo en el lugar de una demostración apodíctica –todavía en boga en el siglo XVIII– el mencionado proceso legal (cf. Bubner, 1982: 306-307).

En correspondencia con esto, la metáfora kantiana del «tribunal de la razón» convoca las resonancias legales de un uso público de la razón. Para terminar con todas las pretensiones infundadas y establecer las legítimas es preciso, pues, hacer trabajar a este tribunal, cuya meta no es otra que el autoconocimiento de la razón y sus límites (CRPA XI). No se trata de poner en escena la imagen de un juez ubicado en una instancia de poder superior, sino de resaltar la necesidad de imparcialidad en la consideración de las diferentes pretensiones y derechos. No se busca proporcionar demostraciones irrefutables acerca de la legitimidad de determinado conocimiento sino hacer un lugar al examen de las diversas pretensiones en cuestión. En suma, la deducción se lleva adelante mediante la *exhibición* de elementos de prueba, lográndose una justificación del conocimiento a través de su reconstrucción.

Siguiendo esta idea, Apel reemplaza la imagen del tribunal de la razón por la noción de juego de lenguaje argumentativo. La transformación se plasma principalmente en el abandono de la noción solipsista de sujeto –o, correspondientemente, de razón– (aunque no en el abandono sin más de la noción de sujeto, puesto que la propia intersubjetividad presupone sujetos, y la razón misma es dialógica). En su lugar, se coloca un juego de lenguaje radicalmente intersubjetivo. Como resultado, una pretensión sólo es legítima cuando aspira al consenso en una comunidad ideal de comunicación, presupuesta como ideal regulativo en la propia argumentación.

Ahora bien, ¿cuál es concretamente la metodología que este nuevo «tribunal» utiliza para examinar y legitimar presuntos conocimientos trascendentales? ¿Cómo se determina que un presupuesto es en verdad *a priori*, es decir, necesario, universal e independiente de la experiencia?, ¿cuál es la metodología que permite elucidar aspectos normativos subyacentes en la argumentación? La filosofía de Apel, como veremos en el próximo capítulo, es una respuesta *in actu* a estos interrogantes.

CAPÍTULO VII

LA METODOLOGÍA HERMENÉUTICO-TRASCENDENTAL Y LA FUNDAMENTACIÓN DE LA ÉTICA

I. La metodología hermenéutica

Sin embargo, es posible establecer por refutación la imposibilidad de que la misma cosa sea y no sea, con tal de que el adversario diga algo.

Si no dice nada, es ridículo sostener un diálogo con quien no puede hablar de nada en cuanto no lo puede: semejante hombre, en cuanto tal, sería semejante a una planta. Pero determinar por refutación es una tarea totalmente diferente que demostrar: una demostración propiamente dicha tendría toda la apariencia de una petición de principio, mientras que si fuera otro el que incurriera en tal petición de principio, nos encontraríamos ante una refutación y no ante una demostración. El punto de partida para los argumentos de este tipo no es solicitar al adversario que diga que algo es o no es (porque quizás se podría pensar que se pide que se acepte lo que están en cuestión), sino que diga al menos algo que signifique algo tanto para él mismo como para el otro.

Esto es necesario, si es que se quiere decir algo, pues si no es así, tal hombre no sería capaz de establecer un diálogo ni consigo mismo ni con ningún otro. Si, por el contrario, accede a esto, habrá demostración, porque se dispondrá de algo determinado.

Aristóteles, Metafísica, 1006 a 10-25



1. La metodología hermenéutico-trascendental y la tradición filosófica

La discusión de las objeciones a las que se enfrenta una fundamentación pragmático-trascendental de la ética ha puesto en evidencia una serie de restricciones para una empresa de esta clase. Estas limitaciones están relacionadas con la imposibilidad de adoptar un *método* distanciado y neutral para explicitar presupuestos trascendentales de la argumentación. Dada la índole de la investigación, cualquier método será circular, lo cual, como vimos, se acerca a la perspectiva hermenéutica acerca de los fundamentos de la comprensión en general.

Ahora bien, una vez que se acepta el marco común representado por la hermenéutica, así como las correcciones trascendentales que Apel realiza aspirando a restituir un ámbito de la validez para el conocimiento, ¿es posible formular algo así como una metodología para establecer fundamentos últimos?, ¿qué queda en pie cuando se abandona todo método distanciado de las condiciones investigadas?, ¿implica esto un abandono de toda indicación metodológica? Mientras que en Gadamer esto es claramente así, Apel insiste en defender la posibilidad de una filosofía trascendental «metodológicamente válida» (TR I 35). En relación con el punto actual de nuestro trabajo, esta cuestión concierne, en breves palabras, a la posibilidad de que una hermenéutica trascendental presente indicaciones metodológicas. Sostendré la tesis de que esto último es posible y explicitaré, como apoyo de la misma, las diferentes indicaciones metodológicas que Apel no sólo formula sino que también pone en práctica.

Maliandi sostiene que la metodología trascendental se opone a la hermenéutica, puesto que esta última coloca a la experiencia histórica por encima de cualquier pretensión trascendental, mientras que el método trascendental consiste en reconstruir principios *a priori* (Maliandi, 2004: 91-94). Esta contraposición entre la historicidad y la trascendentalidad —que trataremos más abajo— no habilita, sin embargo, para rechazar la fusión de la hermenéutica con las pretensiones trascendentales de una fundamentación última. Así como la investigación trascendental debe aceptar el círculo hermenéutico, la hermenéutica debe reconocer que este círculo conduce al descubrimiento de condiciones universales de la comprensión.

El punto de convergencia entre ambos proyectos filosóficos es el de la irrebasabilidad de la precomprensión. Partiendo de este reconocimiento de estructuras irrebasables, es posible presentar indicaciones metodológicas pre-

cisas y productivas respecto de la fundamentación. En tal sentido, Apel sostiene que los presupuestos argumentativos resultan irrebables en un sentido metodológico (A 501). Esto significa, por un lado, que no hay método que pueda rebasarlos, y, por el otro, que permiten el desarrollo de una metodología de investigación trascendental.

Así pues, la circularidad hermenéutica da lugar a una fundamentación trascendental metodológicamente válida que se plasma en una serie de requerimientos. Se puede dar la siguiente visión de conjunto de los mismos: se trata de que la fundamentación se desarrolle como un proceso dialógico, que se oriente de manera auto-reflexiva y que explore los límites del sentido, para usar la expresión de Strawson. No se trata de exigencias independientes, sino que conforman una unidad metodológica que da lugar a un proceso mediante el cual la pragmática trascendental explora los presupuestos irrebables de la argumentación. Antes de ver esto en concreto, conviene exponer algunas objeciones que pueden surgir en este punto.

Ante todo, uno puede preguntarse en qué se diferencia la metodología apeliana de la que viene empleando la filosofía al menos desde Aristóteles. ¿No se trata, en definitiva, de las estrategias «clásicas» de la filosofía? Desde cierto punto de vista esto es indudablemente así; acorde con el carácter hermenéutico de la pragmática trascendental, el diálogo y la asunción de la tradición filosófica conforma aspectos esenciales de la misma. Apel reivindica expresamente diferentes modelos metodológicos de la tradición, como los siguientes: la concepción del diálogo iniciada por Sócrates, la noción de prueba que Aristóteles propone para demostrar el principio de no contradicción, la búsqueda reflexiva de un punto arquimédico por parte de Descartes, la noción legal de deducción propuesta por Kant, la crítica del sentido de Peirce y la explicitación analítica de la estructura del ser-en-el-mundo por parte de Heidegger.

Puede afirmarse –como hace Apel a menudo– que estos pensadores estaban ya embarcados, con las mencionadas estrategias, en una búsqueda del conocimiento trascendental (sea de índole ontológica o al nivel de las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico). El conocimiento independiente de la experiencia ha tomado, de este modo, la forma de ideas o arquetipos –al menos si se acepta que Sócrates abre la puerta para la concepción platónica de los dos ámbitos–, de un *cogito* sobre el que se asienta el edificio del conocimiento (Descartes), de las categorías que son condición del conocimiento empírico (Kant), de una comunidad ilimitada de investigación

(Peirce), o de una estructura existencial que hace posible la manifestación de entes en general (Heidegger).²⁰⁹

Apel retoma, con su metodología propia, esta búsqueda de un conocimiento independiente de la experiencia. Su aspecto original consiste, por un lado, en que las perspectivas metodológicas de la tradición filosófica son asimiladas en el marco conceptual de la filosofía del siglo veinte, y, por el otro lado, en que suple las unilateralidades de varios de estos planteos, ordenándolos en una perspectiva trascendental de carácter comprensivo. Así, el solipsismo propio de Kant y la modernidad es superado en una perspectiva intersubjetiva, el planteo heideggeriano es complementado y corregido con una reflexión sobre la validez del conocimiento, etc. En definitiva, la pragmática trascendental asume una óptica comprensiva en su búsqueda de condiciones trascendentales, corrigiendo críticamente y ordenando los diferentes métodos al servicio de una orientación conceptualmente precisa de la investigación.

2. Las indicaciones realizativas

Aún no hemos caracterizado lo suficiente la metodología apeliana. Particularmente, no hemos aclarado en qué se diferencia propiamente de la concepción clásica de un método distanciado de lo que se investiga, y por qué no se recrean las dificultades de esa clase de método en cuanto a una fundamentación trascendental. Ante todo, y a diferencia de lo que sucedía con el procedimiento de fundamentación (cf. capítulo II, parte II), la metodología no se puede formalizar sin perder con ello su fuerza demostrativa.²¹⁰ Mientras que en el método «clásico» la demostración perdía legitimidad si se comprobaba que incurría en *petitio principii*, en este caso es el reconocimiento del círculo hermenéutico lo que le confiere fuerza probatoria.

²⁰⁹ Véase la recensión de Kuhlmann acerca del argumento de fundamentación última en la historia de la filosofía, desde Platón hasta Popper pasando por Aristóteles, el escepticismo antiguo, Agustín, Descartes, Kant y Frege (Kuhlmann, 1985: 254-329).

²¹⁰ O, visto al revés, si se considera que el procedimiento de fundamentación no puede formalizarse, se lo concibe entonces de manera cercana a la metodología en el sentido ahora presentado. En todo caso, ahora interesa distinguir claramente las dos opciones metodológicas.

La expresión «indicación realizativa» puede ayudar a explicar cómo es posible que un método conduzca la investigación sin pretender tomar distancia de los presupuestos trascendentales sobre los que se enfoca. A diferencia de una indicación que, tomando distancia del ámbito a investigar, señalara cómo obtener un conocimiento nuevo, los «procedimientos» apelianos están involucrados realizativamente en aquello que reconstruyen. Es por esto que, según Kuhlmann, los medios utilizados para descubrir presupuestos argumentativos no son fuentes de la validez de los mismos, sino tan sólo su *ratio cognoscendi* (1985: 93). Y, podemos agregar, se trata de una *ratio cognoscendi* implícita en estos mismos presupuestos. Por ejemplo, la exigencia pragmático-trascendental de utilizar el diálogo argumentativo como manera de llevar adelante una fundamentación última se presenta ella misma de manera dialógica (expresa o implícitamente). Dicho de otro modo, se remite *dialógicamente* al diálogo como método de fundamentación. Las indicaciones realizativas señalan un camino a seguir –lo explicitan mediante el lenguaje técnico propio de la filosofía– desde el propio camino, es decir, indican cómo hacer algo haciéndolo.

Otro ejemplo puede servir para ilustrarlo: Apel suele requerir una «reflexión estricta» enfocada en la argumentación actual, de manera que se descubra auto-reflexivamente cuáles son los presupuestos implicados en el propio discurso (cf. capítulo IV, parte II). Ahora bien, esta exigencia recurre, para buscar apoyo, a los presupuestos de la argumentación que se está efectivamente llevando a cabo. Entre estos últimos se encuentra precisamente la noción de que sólo una reflexión estricta puede servir como método de investigación trascendental. De este modo, la exigencia de reflexión estricta es propuesta mediante una reflexión estricta.

Con esto se acepta el círculo hermenéutico trascendental y se da, además, indicaciones para abordarlo correctamente. En rigor, no se lo aborda desde afuera, pues ya se está necesariamente en él, sino que se trata de *explicitarlo* correctamente. Así como la circularidad hermenéutica indica que no es posible trascender la precomprensión del mundo en general, también obliga a asumir las indicaciones metodológicas sobre cómo adquirir un conocimiento correcto sobre la estructura trascendental de la precomprensión.

Nuevamente, ¿no es la indicación realizativa circular en un sentido reprochable? En efecto, si exigimos explícitamente lo mismo que hacemos y lo que suponemos al hacerlo, otros puntos de vista podrían considerar ilegítima nuestra propuesta metodológica. Esta objeción resulta aceptable siempre y cuando la investigación no esté enfocada hacia un ámbito trascendental irrebachable.

Así, quien rechaza el diálogo como método de la fundamentación deberá argumentar, con lo cual deberá aceptar la necesidad del diálogo argumentativo para la fundamentación última (y la exigencia metodológica consiguiente). De igual modo, quien rechaza la reflexión estricta se expone a la objeción de que pretende, en una investigación trascendental, tomar distancia de aquello que está él mismo presuponiendo.

Esto lleva a una conclusión singular, que había sido advertida por Heidegger, quien afirmó que el método determina el resultado de la investigación (cf. capítulo V). Se trata de que la metodología y el resultado de su aplicación resultan, para la hermenéutica trascendental, indiscernibles. Así, Apel exige la utilización del diálogo argumentativo y la auto-reflexión estricta, y estos procedimientos llevan a la conclusión de que el diálogo y la reflexión estricta son los medios adecuados para la fundamentación. El principio mismo de la ética discursiva, que exige argumentar en lugar de elegir el camino de la violencia, es fundamentado argumentativamente y no mediante la violencia. En suma, la justificación de esta metodología es la propia necesidad de reconocerla como válida.

Esta circularidad virtuosa e irrebasable no impide, sin embargo, distinguir entre un aspecto justificador de la pragmática apeliana, representado por la metodología aludida, y otro hermenéutico descriptivo, representado por la explicitación mostrativa de lo que se encuentra presupuesto en la argumentación. En un punto ambos aspectos se confunden, pues lo que se muestra sirve a su vez como método de reconstrucción. En esta unión de la tarea de mostrar y de justificar consiste el aporte principal de Apel a la hermenéutica, lo cual le permite llevar a cabo una fundamentación trascendental del conocimiento práctico.

Es también importante marcar las diferencias entre esta concepción metodológica y la fórmula apeliana de fundamentación. En primer lugar, en lugar de concentrar la fundamentación en dos exigencias puntuales (cf. punto 1.4), se trata de describir el marco de la fundamentación, por ejemplo la necesidad de que la fundamentación sea dialógica (algo que la fórmula apeliana no aclara explícitamente). Ciertamente, Apel tematiza este marco cada vez que presenta su modelo de fundamentación. Es por eso, precisamente, que mis indicaciones metodológicas resultan fieles a su pragmática trascendental, constituyendo a lo sumo una descripción adecuada de la fundamentación apeliana y de lo que Apel hace cuando aplica su fórmula (por ejemplo haciendo intervenir a un oponente con el cual desarrolla un diálogo).

En segundo lugar, creo que el éxito del criterio apeliano depende de las indicaciones que aquí presento (o, si se quiere, de la legitimidad del modelo filosófico de la pragmática trascendental). En efecto, para ver si cometo una autocontradicción performativa, debo antes explicitar correctamente los presupuestos auténticos, algo que debe hacerse en un diálogo que muestre cuándo se violan los límites del sentido.

Trataré ahora con más detenimiento las principales indicaciones realizativas que se encuentran en la pragmática apeliana. Resumí la metodología apeliana en tres grandes exigencias que constituyen, a su vez, una concepción de la estructura trascendental de la argumentación. Se trata de que la fundamentación trascendental debe ser dialógica, auto-reflexiva y crítica del sentido. Así pues, en lugar de un procedimiento o método distanciado de lo que se investiga, estas exigencias metodológicas pertenecen a un modelo reflexivo cuya fuerza probatoria no depende de una armazón formal sino de un *proceso* explicitatorio y justificador.

2.1. *La dialogicidad argumentativa*

En la cita de Aristóteles que ubiqué como epígrafe se encuentran *in nuce* los diferentes aspectos de la metodología hermenéutica apeliana que resaltaré a continuación. Así, el estagirita cree que es posible no una demostración, pero sí una refutación de quien rechaza el principio de no contradicción. Para ello toma en cuenta sencillamente la enunciación, por parte de quien niega el principio de no contradicción, de «algo que signifique algo para él y para los demás» (1006 a 5 19-22). Esta «demostración refutativa» permite, entonces, advertir que ciertos principios resultan innegables a partir de la consideración de un marco lingüístico intersubjetivo. Es posible refutar a quien ha entrado en este marco pretendiendo, a su vez, rechazar alguna de las condiciones que lo hacen posible.

En el mismo sentido, para la hermenéutica trascendental la manera adecuada de explicitar las condiciones de posibilidad de la argumentación es mediante el diálogo y no a través de una demostración llevada adelante de manera monológica. Con «dialogicidad» no me refiero a otra cosa que al juego de lenguaje argumentativo, puesto que en todo diálogo se expresa un punto de vista real o virtualmente opuesto a otros puntos de vista. Para la fundamentación trascendental, este proceder resulta irrebাসable, y por ello es posible afirmar, como hace Apel, que la fundamentación es originariamente

una argumentación dialógica entre enfoques contrapuestos (A 68).²¹¹ Esta irrebasabilidad nos muestra que ciertas formas dialógicas son derivadas y deficitarias, como por ejemplo la que se desarrolla *in foro interno*, en donde una misma persona asume también el lugar del otro (A 72). En todo caso, la exigencia de que la fundamentación sea llevada adelante mediante el diálogo se basa en el carácter irrebasable de este último para la fundamentación. Como en la dialéctica socrática, al momento negativo de la refutación le sigue el positivo que muestra un conocimiento precomprendido. Ambos momentos no son necesariamente sucesivos, ya que la refutación misma equivale a una manera de mostrar fundamentos.

Kuhlmann explica de la siguiente manera el sentido y la forma de aquel diálogo que aspira a mostrar presupuestos particulares de la acción comunicativa. Se trata de que B guíe a su oponente A, quien niega la validez del presupuesto argumentativo *r*, en un diálogo acerca de la propia comunicación. Existe la sospecha, por parte de B, de que A comete una autocontradicción performativa al negar *r*. En el transcurso del diálogo, B intenta conducir a A a un dilema, consistente en que o bien su propia negación es falsa, o bien su enunciación de esta negación no puede tenerse por válida pues le falta el presupuesto en discusión. Según Kuhlmann, resulta característico de esta clase de diálogo que se mueva entre dos niveles, el que se refiere al tema de discusión y el que se enfoca en el propio diálogo. Este último nivel atañe al saber de la propia acción argumentativa, y es esencial que los argumentantes mantengan su lugar de participantes en ella sin pretender asumir una posición distanciada como la que caracteriza a la teoría (1993: 229-230).

Con respecto a este último requerimiento, podemos agregar que la exigencia de fundamentar dialógicamente tampoco puede realizarse desde fuera del marco argumentativo. El método dialógico es, según esto, una indicación realizativa irrebasable. Apel no sólo se remite explícitamente a Sócrates

²¹¹ Para Apel, la concepción según la cual la fundamentación es imposible confunde este sentido socrático de la argumentación con la apodíctica aristotélica, la cual busca desembarazarse de aquellos aspectos pragmáticos que estorban la demostración. Así pues, en Aristóteles se encuentran tanto indicaciones cercanas a una fundamentación dialógica –como la que hemos citado en el epígrafe– y otras que fomentaron el desarrollo de un modelo reduccionista (sintáctico-semántico o formal, según el cual toda argumentación consiste en una derivación de proposiciones a partir de proposiciones) (A 68).

como quien introdujo esta metodología filosófica, sino que defiende sus tesis mediante ella, es decir, mediante la discusión de objeciones reales o virtuales. La fundamentación última no debe verse, entonces, como un procedimiento para aplicar de determinada manera sino como el fruto de una reflexión en el marco de un diálogo argumentativo con otras perspectivas filosóficas. Las conclusiones de este enfrentamiento revelan que una diversidad de teorías –desde el racionalismo crítico de Albert hasta la lingüística chomskyana, por citar sólo dos– deben aceptar el suelo trascendental que la hermenéutica apeliana reconstruye.

Ahora bien, si se considera que la fundamentación es dialógica, entonces debería aceptarse que es falible, puesto que se abre en principio la posibilidad de que la perspectiva opuesta sea la correcta. Sin embargo, como ha mostrado Apel frente al racionalismo crítico, esta posibilidad supone que, en otro nivel, haya un marco no falible que permita llevar adelante el diálogo y las propias críticas falibilistas. Así, en la investigación trascendental se ponen inevitablemente en juego dos niveles: la fundamentación es a través del diálogo y el diálogo (sus presupuestos no falibles) es condición de posibilidad de la fundamentación.²¹²

2.2. *La auto-reflexión*

En la cita que tomamos como hilo conductor para la explicitación de la metodología apeliana, Aristóteles rechaza la posibilidad de una demostración para el principio de no contradicción. Sin embargo, sostiene que es posible refutar a quien niegue ese principio, logrando con ello una prueba «indirecta» de su validez. A diferencia de una demostración, puede afirmarse que la fuerza de la refutación proviene de volver al otro sobre sus propios presupuestos, y tiene por ello un carácter auto-reflexivo, y, en tal medida, necesariamente circular. Aristóteles pretende señalar que la circularidad que el otro comete resul-

²¹² Con respecto a este punto, Maliandi me ha objetado que la fundamentación conduce al diálogo, y no el diálogo a la fundamentación, salvo a la fundamentación (o más bien legitimación) de normas situacionales. Creo que esta objeción implica ubicar a la fundamentación nuevamente en un ámbito monológico, negando con ello el carácter irrebalsable de la argumentación.

ta inevitable en tanto enuncie algo con significado, y en tal medida indica que el presupuesto en cuestión debe aceptarse como válido.²¹³

Como vimos en detalle cuando expusimos sus bases hermenéuticas, la pragmática trascendental asume la exigencia de una auto-reflexión radical sobre las propias asunciones irrebasables (cf. capítulo V). Quien argumenta tiene la posibilidad de reconstruir reflexivamente el suelo irrebasable del discurso argumentativo. Así, la función auto-reflexiva y comunicativa del lenguaje abre la posibilidad de volverse hacia las pretensiones de validez necesariamente vinculadas con cada acto de habla (A 201). Esta función está ya implícita en el lenguaje corriente y, para Apel, de la propia razón humana, la cual hace posible un acuerdo sobre el significado de las palabras (TR II 343-344). Con otros términos, la reflexión se vuelve una «reflexión estricta» –es decir, rigurosamente actual– sobre los propios actos de habla (A 71, 164; Cf Kuhlmann 1985: 51ss). Existe así la necesidad de presuponer, en la propia fundamentación, aquello que se va a fundamentar (Berlich, 1982: 252). Esta vuelta reconstructiva permite, para Apel, un autoesclarecimiento de la razón de carácter informativo y exploratorio (A 181). Ya no es posible, una vez asumida esta perspectiva irrebasable, objetivar la argumentación desligándola de su dimensión pragmática, convirtiéndola en una cadena lógica de razones (A 178). Se gana con esto un paradigma reflexivo para la fundamentación, diferente del modelo lógico-formal o semanticista.

En concreto, cada tesis acerca de los presupuestos trascendentales de la argumentación es sometida por Apel a una prueba auto-reflexiva. No se trata de formularla sin más sino de enfrentarla dialógicamente con la tesis contraria, y a este enfrentamiento se integra la exigencia de enfocar la mirada sobre los propios actos de habla. Esto da lugar a un proceso dialéctico cuyo resultado es el aseguramiento de la validez trascendental de un presupuesto determinado. La fuerza probatoria de esta metodología no depende de la forma que se le pueda asignar, sino de la intelección trascendental a la que conduzca el proceso dialógico.

²¹³ Aristóteles sostiene: «mientras que si fuera el otro el que incurriera en una tal petición de principio, nos encontraríamos ante una refutación y no ante una demostración». De este modo, la comisión de circularidad conduce a la refutación de la tesis de fondo del oponente (la negación del principio de no contradicción), la cual entra en colisión con lo que éste debe presuponer apenas enuncia algo intersubjetivamente comprensible.

2.3. *La crítica del sentido*

Aristóteles es consciente, como se advierte en la cita que elegimos, que tanto quien rechaza el principio de no contradicción como quien lo acepta y pretende demostrarlo cometen ambos una petición de principio. Esta circunstancia es asimilada por Apel en su tesis de que un fundamento último no puede rechazarse (sin una auto-refutación) ni demostrarse deductivamente sin esta circularidad. Se toca con ello los límites del sentido, para usar la expresión de Strawson. La posibilidad de salirse de estos límites equivale a la pérdida del *logos*, a ser «como una planta».

A la pregunta acerca de cómo puede conservar su fuerza probatoria la metodología hermenéutico-trascendental –la cual debe asumir plenamente la circularidad hermenéutica– se puede responder ahora que mediante una «crítica trascendental de sentido» (*transzendente Sinnkritik*) (TR II 394). Esta no consiste en demostrar en un sentido deductivo que un cierto enunciado o proposición traspasa los límites del sentido y la comprensión en general, sino en *mostrar* reflexiva y dialógicamente en qué casos se produce una trasgresión de este tipo. El método consiste, así, en un examen necesariamente interno de condiciones trascendentales: se indaga al *logos* desde el propio *logos*.

Los presupuestos de la argumentación no son equiparables a las premisas de un razonamiento deductivo, sino que son condiciones que dan sentido o que conforman el sentido (*Sinnbedingungen*) de este juego de lenguaje (A 165). La tarea crítica consiste en mostrar la exigencia de mantener el sentido de nuestra argumentación actual, de modo que si negamos alguna de estas condiciones traspasamos sus límites autoimpuestos.²¹⁴

Es importante aclarar que la crítica del sentido, tal como la presento aquí, no se reduce al procedimiento de fundamentación. Como hemos visto, Apel enuncia este procedimiento incluyendo, dentro de la misma fórmula, que de-

²¹⁴ En un sentido cercano a lo que estamos mostrando, R. Bubner ve lo característico de los argumentos trascendentales en que intentan probar que no hay alternativas concebibles para determinadas tesis. Bubner señala, a su vez, que estos argumentos poseen una auto-referencia según la cual es el propio examen de ausencia de alternativas el que no admite alternativas. De este modo, la tarea argumentativa de probar y rechazar alternativas no puede ser superada (Bubner, 1982: 311ss.). Esta tarea no es otra que la de la crítica del sentido, la cual se integra naturalmente con la exigencia reflexiva que hemos expuesto.

ben respetarse los requisitos aludidos (no ACP e imposibilidad de una fundamentación deductiva sin petición de principio) «si es que el juego de lenguaje argumentativo debe mantener su *sentido*» («...*wenn das Sprachspiel der Argumentation seinen Sinn behalten soll*» (A 166). Así, el criterio último resulta ser el de mantener el sentido de la argumentación. No se trata meramente de mantener funcionando un juego de lenguaje determinado, sino de conservar el sentido de aquel juego irrebasable para expresar un punto de vista en general sobre algo, y en tal medida para fundamentar el conocimiento trascendental.²¹⁵

La expresión «crítica del sentido» es empleada a menudo por Apel desligada de su formulación del procedimiento de fundamentación, y, de hecho, me parece más adecuada para caracterizar la fundamentación última que la propuesta de un procedimiento, método o criterio. Estas caracterizaciones hacen correr el riesgo de que se interprete la fundamentación última como un razonamiento con una forma determinada. La crítica del sentido, en cambio, es una operación reflexiva y dialógica, y en tal medida carente de una forma precisa. Apel indica que ciertas condiciones deben regir para que sea posible la argumentación, y lo hace argumentando mediante la enunciación de los límites del sentido y su respectiva violación. Su crítica de sentido en acto es, a la vez, una indicación de que se trata de un método adecuado para la fundamentación última.

En la fundamentación última, la vuelta reflexiva se enfoca en formulaciones escépticas de diverso tenor. Por esto, Apel insiste con que quien plantea una pregunta crítica o una duda respecto de la fundamentación debe aceptar que su pregunta o su duda están asentadas en ciertos supuestos que les dan sentido. En términos generales, la crítica válida está sometida a condiciones de posibilidad intersubjetivas (A 47), y estas condiciones equivalen a la fundamentación buscada.

²¹⁵ Ciertamente, Apel asimila a menudo la crítica del sentido con la fórmula de fundamentación última, particularmente con la prueba de determinar si al asumir un presunto presupuesto argumentativo se comete autocontradicción performativa. Sin embargo, como mantengo en este capítulo, creo que esta fórmula depende de una crítica del sentido, pues lo que rebasa los límites del sentido no puede, en consecuencia, ser negado sin autocontradicción performativa. Hace falta, pues, determinar cuándo algo rebasa dichos límites, lo cual debe hacerse, creo, mostrando dialógica y auto-reflexivamente lo que no es ya concebible. Asimismo, Apel le da a menudo un alcance más amplio a la noción de «crítica del sentido», especialmente caracteriza con ella la revolución filosófica de Heidegger y Wittgenstein (cf. TR I 326, TR II 163, 336, 393s).



El breve comentario de dos ejemplos puede aclarar mejor este método. Apel somete a una crítica del sentido a la tesis que caracteriza al decisionismo filosófico de cuño popperiano, a saber, que la opción por la racionalidad es ella misma no racional. Se trata de mostrar que el planteo mismo del problema involucra una serie de condiciones de sentido, entre ellas la de haber optado siempre ya por la racionalidad. No existe, en suma, una situación concebible en la que sea posible plantear la disyuntiva y no haber aceptado ya la alternativa racional (A 179). De un modo análogo, Apel señala que el falibilismo consecuente no puede justificar el propio principio de la crítica sin aceptar algún punto de apoyo que no sea a su vez falible. Con otras palabras, el principio de la crítica presupone, para poder aplicarse, el de la fundamentación última (TR 410, A 78; cf. Kuhlmann, 1985: 67ss). En los dos casos se ha tocado el «suelo» del discurso (A 179).

Con respecto a los precedentes filosóficos que pusieron en funcionamiento una operación de este tipo, Apel se remite principalmente a Peirce, Wittgenstein y Heidegger. Para explicarlo brevemente, dado que ya les hemos dedicado suficiente espacio en este trabajo (cf. capítulos V y VI), en el caso de Peirce se trata de explicitar en qué consiste la investigación científica. La crítica muestra que ésta sólo puede tener sentido si se presupone la idea regulativa de una comunidad ideal e ilimitada de investigación, la cual deberá llegar a largo plazo a un consenso ya no cuestionable (A 112). En el caso de Wittgenstein, Apel recurre a menudo a la tesis de que la duda con respecto a determinadas afirmaciones hechas en el seno de un juego de lenguaje determinado presupone «certezas paradigmáticas», y que poner en duda afirmaciones que se asientan en estas certezas implica abandonar el juego en cuestión. Por cierto, Apel reubica esta crítica del sentido en la dimensión trascendental, señalando que la argumentación implica –en tanto juego trascendental del lenguaje– presupuestos que conforman su sentido irrebalsable.

En relación tanto a Wittgenstein como a Heidegger, Apel habla de una «‘revolución del modo de pensar’ basada en la crítica del sentido» (*sinnkritische ‘Revolution der Denkungsart’*), la cual se caracteriza por haber superado el solipsismo de la conciencia propio de la filosofía moderna (A 464). Así, estos autores han quitado legitimidad a las dudas modernas acerca de la existencia del mundo exterior o de los otros sujetos, poniendo de manifiesto que éstas no tienen sentido sin la presuposición de una relación irrebalsable con el mundo. Lo esencial es que esta relación no se construye desde una conciencia aislada sino que es el propio punto de partida, de carácter intersubjetivo y lingüísticamente mediado.

II. La fundamentación hermenéutico-trascendental de la ética

1. La hermenéutica trascendental como ética

Una vez explicitada la metodología utilizada y propuesta por Apel para fundamentar el conocimiento trascendental, es el momento de precisar el cariz práctico de la hermenéutica trascendental. Existen al menos dos maneras de arribar a conclusiones éticas desde esta variante de la hermenéutica. La primera es mostrar cómo se justifica el principio de la ética discursiva mediante la metodología expuesta, sometiendo a una discusión reflexiva los sucesivos pasos que sigue la fundamentación. Dejaré para más adelante este camino, y abordaré en lo que sigue otro más «directo», consistente en mostrar que la hermenéutica trascendental posee, incluso antes de la formulación del principio del discurso, una clara relevancia ética. Intentaré mostrar, entonces, que algunos de los rasgos definitorios de la hermenéutica de la facticidad se pueden identificar con los supuestos generales de la ética. Esto me permitirá ampliar el terreno sobre el que se asentará luego la demostración reflexiva del principio del discurso.

Básicamente, la hermenéutica de la facticidad ha puesto de manifiesto que no se llega a tener una relación con el lenguaje, el mundo y el otro desde una conciencia aislada y prelingüística. Por el contrario, nos hallamos *siempre ya* en una relación lingüísticamente mediada con el mundo y con el otro. La ética, en tanto reflexión sobre las normas intersubjetivamente válidas, tiene aquí una base firme en la que apoyarse. Así pues, el punto de vista hermenéutico significa una ganancia para la reflexión normativa. Puesto que toda validez es intersubjetiva, ya no es necesario mostrar que lo que vale para un sujeto aislado vale también para los demás sujetos.

En lo que sigue, sostendré la tesis general de que mientras la hermenéutica de la facticidad revela aspectos éticos del ser-en-el-mundo, la pragmática apeliana profundiza estos aspectos en el sentido de una fundamentación normativo-trascendental. De este modo, la ética discursiva debe verse como el desarrollo de una perspectiva que, si bien fue abierta por Heidegger, no tuvo en este autor el suficiente desarrollo en cuanto a su relevancia ético-normativa.

2. Praxis con el otro y libertad en la hermenéutica heideggeriana

Hay al menos tres tesis del Heidegger de los años veinte que poseen relevancia para el desarrollo de una ética filosófica (algo que el propio Heidegger nunca llevó a cabo). La primera –aunque no en orden de importancia– es la de que el

Dasein es libre. La segunda es la de que el trato práctico con el mundo tiene preponderancia por sobre la actitud teórica, la cual tiene un carácter derivado. La tercera, finalmente, es la de que la situación del ser con el otro en el mundo tiene un carácter originario, o, para decirlo en términos apelianos, irrebasable.

La primera tesis consiste en una caracterización del *Dasein* como «posibilidad arrojada», dado que Heidegger tematiza la libertad como elemento central del ser-en-el-mundo (S y T 167-168, 303-304). Si bien el *Dasein* ha elegido siempre alguna posibilidad, también se puede decir que vive en el modo de la posibilidad y que por esa razón es esencialmente libre. Para cualquier concepción ética que intente la fundamentación de normas morales, resulta esencial que el agente de la acción sea libre y pueda ser considerado, en tal medida, responsable de sus actos. Si bien el *Dasein* no es un sujeto en el sentido moderno, no resulta inadecuado considerarlo un «centro de acción».

La segunda tesis alude –dicho brevemente– al giro práctico impreso por Heidegger a la tradición filosófica. Mientras que esta última había privilegiado un modo de acceso teórico al mundo, este pensador le da primacía genética y ontológica al trato con los entes cotidianos que se encuentran a mano. La teoría es, para él, una manera derivada de este trato, el cual se resume en el concepto de «cuidado» (*Sorge*). En rigor, no se trata de invertir los términos poniendo a la praxis como fundamento de la teoría, sino de sostener que el cuidado es *a priori* con respecto a ambas modalidades del trato con las cosas (S y T 215, 318). Esto profundiza de hecho el giro práctico al que hemos aludido, puesto que el concepto de *Sorge* indica que el ser-en-el-mundo tiene las características que tradicionalmente se atribuyeron al ámbito de la praxis, sólo que ahora se las coloca en un nivel *a priori* irrebasable. La relación básica con el mundo es la del trato cotidiano con un conjunto de útiles con el que nos hemos ya familiarizado. Ciertamente, es el hacer productivo lo que Heidegger tiene en mente cuando describe el cuidado, y en tal medida parece remitirse a la *poiésis* aristotélica. Sin embargo, dado que la *Sorge* apunta finalmente a la propia vida, es la *praxis* de Aristóteles, es decir, la actividad que tiene en sí misma su propio fin, el concepto que mejor traduce la perspectiva heideggeriana.²¹⁶

²¹⁶ Volpi enfatiza aquellos aspectos en los que Heidegger puede entenderse como un continuador de Aristóteles. Así como para el estagirita la praxis define a la vida humana en su conjunto, el filósofo alemán –según Volpi– se orientaría en la praxis para dilucidar la estructura del *Dasein* (1994: 345-346). Por otro lado, aun reconociendo la primacía del cuidado, las relaciones entre teoría y praxis son en Ser y tiempo complejas. Por ejemplo, Heidegger afirma que así como la teoría es una manera de ocuparse, la acción no es ateórica, sino que tiene su visión propia (S y T 97, 373-374).

De acuerdo con esta primacía de la praxis, se entiende que Heidegger rechace la idea de concebir primero a un sujeto teórico al que se le agrega luego una ética para completar su lado práctico (S y T 334). Siguiendo nuestra interpretación trascendental de la hermenéutica de la facticidad (cf. capítulo V), esto sugiere que la ética posee un carácter *a priori*, perspectiva que Apel desarrollará. Sin embargo, Heidegger piensa la praxis desligada de sus aspectos normativos. Su original integración de ontología y praxis se puede asimilar a un planteo centrado en la «buena vida» (la descripción del cuidado se ubica en este plano), el cual desatiende —o rechaza, según se mire— toda dimensión específicamente ético-normativa.

En términos generales, y de acuerdo con la tercera de las tesis mencionadas, Heidegger se acerca a los supuestos generales de la ética filosófica con su noción del otro, el cual se ubica en un mismo nivel de originariedad que el propio *Dasein*. En efecto, toda ética que aspire a fundamentar normas supone que las relaciones humanas deben regularse de alguna manera, es decir, supone un *ethos* intersubjetivo. Precisamente, *Ser y tiempo* propone claramente una superación del solipsismo moderno y los problemas epistemológicos a los que éste condujo, como el de la existencia del mundo exterior. La mirada fenomenológica descubre que los otros co-existen siempre ya con el *Dasein* que es en el mundo: sencillamente, no se da «en forma inmediata un yo aislado sin los otros» (S y T 141).²¹⁷ Se está ya entre los otros en un mundo en común, de una manera tan radical u originaria que Heidegger llega a afirmar que «...el *Dasein* es en sí mismo esencialmente *Mitsein*» (S y T 145). Esto alcanza al lenguaje, puesto que todo hablar es un hablar con otros en el marco de un comprender común (S y T 185). Todo hablar es un hablar sobre algo con otros (Heidegger, 2002c: 17).

Si bien la solicitud (*Fürsorge*) por el otro puede tomar las formas de la solidaridad, la de llevar adelante una causa colectiva e incluso la de un encontrarse afectivo en común (S y T 146-147, 165), Heidegger no sólo desconoce la relevancia normativa de la intersubjetividad radical, sino que la somete a una crítica, a mi juicio, moralizante. Asumiendo una clara posición despectiva en la valoración de lo público, *Ser y tiempo* tematiza al coestar bajo el concepto del «uno» o del «se», *das Man*, noción que tiene una manifiesta carga valorativa de signo negativo. La «dependencia» y la «impropiedad» propias de lo que «se

²¹⁷ Gadamer resalta aquí la intención polémica de Heidegger con respecto a Husserl, para quien recién una empatía trascendental captaría al alter ego (Gadamer, 2002: 114). En efecto, para Heidegger es el co-estar lo que hace posible la empatía, y no al revés como en el creador de la fenomenología (S y T 149).

dice» o de lo que «se hace» hace que toda originalidad se torne banal y todo lo laboriosamente conquistado trivial (S y T 150ss). La habladería, la avidez de novedades y la ambigüedad caracterizan a la situación pública de estar con los otros, todo lo cual se resume en la idea de la «caída», de un absorberse alienadamente en el mundo (S y T § 35 a 38).

Lo que resulta reprochable no es el modo en el que se desarrolla esta evaluación negativa de lo público, ni el hecho de que Heidegger no reconociera su propia actividad valorativa. Por el contrario, la filosofía ha tenido siempre una reserva crítica respecto de la opinión de la mayoría, en lo cual se puede ver incluso una actitud propia del pensamiento ilustrado. Lo criticable es, más bien, la asimetría entre el señalamiento de aquellos aspectos negativos de lo público y el silencio consecuente acerca de su relevancia ética y/o política. Así pues, a la crítica «ilustrada» le falta el necesario complemento de una propuesta práctica.

Lejos de esto, lo público, a pesar de representar un aspecto irrebasable de la facticidad, debe ser superado en una vuelta sobre sí mismo del *Dasein*. Ciertamente, el sentido de esto último pasa por la exigencia de asumir la responsabilidad sin diluirla en un ámbito de anonimato (S y T 152). Sin embargo, la responsabilidad nunca se asume aquí frente a los demás, quedando en tal medida trunca. Si bien el *Dasein* no es equiparable a un sujeto moderno aislado de los otros y del mundo, se produce algo análogo a una recaída en el solipsismo, o, al menos, en un aislamiento con respecto al ámbito público compartido con los otros. Tanto la angustia –disposición anímica fundamental– como la propia muerte, aíslan al *Dasein* en una suerte de «solipsismo existencial» (S y T 210, 282).²¹⁸

3. La hermenéutica como ética en Apel²¹⁹

La hermenéutica trascendental extrae las consecuencias ético-normativas que Heidegger evita mencionar o directamente rechaza. Desde la perspectiva

²¹⁸ Volpi sostiene que se trata de un «solipsismo heroico» que deforma la propia praxis (1994: 363). Resulta también adecuado señalar que la mencionada asimetría en la consideración de lo público puede servir como base para una crítica a toda ética igualitarista y a concepciones políticas de carácter democrático.

²¹⁹ En este apartado no trataremos el planteo gadameriano, dado que en el capítulo anterior expusimos en detalle la crítica que Apel le dirige. Prestamos allí particular atención a los aspectos ético-normativos que, según esta crítica, el planteo hermenéutico debería tener en cuenta (cf. capítulo VI, puntos I.7 a I.10).

apeliana, el ser con los otros en el mundo constituye un ámbito *normativo* irrebasable, y la libertad supuesta en el discurso permite la atribución de responsabilidad y la formulación de juicios morales. Apel no está tan interesado en insistir con la pregunta por el ser como en continuar indagando aquellos aspectos morales descubiertos por la analítica existencial. Ya sea que se interprete esta *Ser y tiempo* como una ontología fundamental o, como han hecho algunos, como una antropología (cf. Tugendhat, 2002: 272), la elucidación de los elementos irrebasables del *Dasein* abre la puerta para desarrollar una ética filosófica.

En este sentido, el círculo hermenéutico permitiría descubrir fenómenos normativamente relevantes (TRI 38). Entre los elementos implícitos en la facticidad irrebasable –que Apel piensa en la dimensión performativa de la argumentación– se encuentra la norma básica de la ética discursiva, la cual exige resolver los conflictos prácticos buscando argumentativamente el consenso. Esto no implica incurrir en la «falacia naturalista» denunciada al menos desde Hume, ya que, en lugar del intento por derivar normas a partir de hechos en el seno del modelo lógico-formal, se trata de reconstruir reflexivamente hechos que poseen ya una relevancia normativa (cf. más abajo las objeciones al principio de la ética discursiva).

Con otras palabras, las normas reconstruidas no valen porque se deriven de un hecho particular, sino porque son reconocidas como parte de la facticidad irrebasable. Según este planteo, no es que encontremos a otros en el mundo y busquemos a continuación, mediante demostraciones rigurosas, las mejores reglas de convivencia. Lejos de esto, nos encontramos *siempre ya* conviviendo con los otros, y esta convivencia se encuentra *siempre ya* moralmente reglada. Así, quien rechaza las normas morales puede ser reconducido a la facticidad para reconocer allí la incorrección de su rechazo, en un proceso que tiene más de la *anámnesis* platónica que de una demostración formal. Lo relevante, en todo caso, es que la facticidad no está representada solamente por un conjunto de tradiciones históricas cuya validez se restringe a una época, sino por normas universales. Así, los presupuestos éticos de la argumentación conforman un conjunto constitutivo de condiciones que hacen posible ese juego irrebasable de lenguaje. Quien pregunta sobre la justificación del principio moral ético-discursivo participa en una discusión, y puede ser conducido a advertir que él también ha aceptado dicho principio como condición de posibilidad y validez de la argumentación (TR II 420-421).

Siguiendo a Wittgenstein, Apel sostiene que este juego de lenguaje se encuentra entretejido con el mundo de la vida, lo cual puede entenderse al menos en dos sentidos. Por un lado, los seres capaces de actuar y dar razones de sus actos son seres morales incluso cuando no se encuentran efectivamente argumentando. Esto permite circunscribir el «afuera de la argumentación» y de la

moralidad a los casos límite en los que no se puede suponer la capacidad de dar razones. Estos casos son verdaderamente límite, puesto que aun cuando los actos que evaluamos ocurran –como sucede a menudo– en ámbitos aparentemente extra-discursivos, suponemos que los actores son libres, responsables, y, lo más importante de todo, poseen una capacidad constante para justificar sus actos mediante razones. Para Apel, estos presupuestos se encuentran ya implícitos al ejercer el pensamiento y al actuar con sentido, puesto que estas acciones pueden ser consideradas como argumentos virtuales. Como consecuencia, todos los seres capaces de emplear el lenguaje para dar razones deben ser considerados como personas morales (TR II 400) (cf. más abajo la discusión de las objeciones).

Por otro lado, la argumentación se «proyecta» hacia todos los ámbitos de la vida humana, incluyendo aquellos ámbitos en los que se producen conflictos de intereses. Como ha visto la hermenéutica, participar en el lenguaje implica asumir un punto de vista sobre el mundo según el cual los límites entre el lenguaje y el mundo se vuelven indistinguibles. Como consecuencia, resulta imposible realizar una distinción tajante entre referencias y decisiones intra y extra discursivas.

Siguiendo la orientación hermenéutica que estamos exponiendo, Apel defiende la idea de que existe una unidad entre teoría y praxis. En sus investigaciones sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, concluye con la tesis de que el acuerdo lingüístico en el seno de una comunidad de comunicación presupone la validez intersubjetiva de normas morales (TR II 356-357, 395). Con otras palabras, la reflexión filosófica sobre la comunidad de comunicación descubre que toda teoría (inclusive la lógica) presupone una ética, entre otras razones porque los presupuestos éticos tienen una relevancia cognoscitiva. Sin ninguna clase de cooperación en el marco de una comunidad no es posible progresar en el conocimiento. El concepto de comunidad ideal enfatiza esta unidad entre teoría y praxis; en efecto, la hermenéutica apeliana considera que se trata de una comunidad que comprende aspectos relevantes en un sentido tanto teórico como práctico.²²⁰ Para

²²⁰ Recordemos que la pragmática trascendental señala que la argumentación presupone una comunidad ideal pero también una real, en donde se han socializado los participantes en la argumentación. Entre ambas existe una relación dialéctica según la cual la comunidad ideal debe realizarse en la real, exigencia que constituye un ideal regulativo al estilo kantiano (TR II 429ss).

usar la jerga heideggeriana, se trata de presupuestos «co-origenarios» que no pueden derivarse unos de otros.

Se puede reconstruir esta interconexión entre teoría y praxis como una relación que se desarrolla en tres momentos principales. Apel reconoce, en un primer momento, que todo conocimiento parte de intereses y se articula en una mediación práctica. Sin embargo, en un segundo momento, se pone en evidencia que la cuestión de la constitución de sentido no puede desligarse de la pregunta por la validez, la cual debe realizarse desde una distancia reflexiva. Es el *a priori* de la comunidad de argumentación el que permite este distanciamiento respecto de todo compromiso práctico. Finalmente, como tercer momento, este distanciamiento reflexivo se desarrolla en el sentido de la fundamentación reconstructiva de una ética intersubjetiva (TR I 75-76).

En conclusión, la pragmática trascendental puede ser considerada como una profundización de la hermenéutica de la facticidad orientada hacia una ética universalista. La ética discursiva, al igual que la hermenéutica, reconoce la circularidad trascendental de la fundamentación, pero aspira a reconstruir, a partir de allí, aspectos universales y normativamente vinculantes de la convivencia con los otros en el mundo. Esta reconstrucción conlleva, a su vez, la pretensión de *justificar* la validez del principio fundamentado. En tal sentido, hay que advertir que hasta ahora hemos desarrollado una presentación descriptiva que destaca la relevancia normativa de la hermenéutica, pero no hemos discutido todavía la justificación de la ética en su versión más «fuerte». Así, se han adelantado tesis de la ética discursiva que pueden generar objeciones de diverso tipo. En lo que sigue, veremos cómo la fundamentación dialógica y reflexiva de Apel permite enfrentar estas objeciones.

4. La justificación reflexiva del principio ético-discursivo

Ofreceré ahora una justificación del principio de la ética discursiva a través de una serie de tesis, empleando la metodología hermenéutico trascendental expuesta más arriba. Así, la dialogicidad y la reflexión estricta tomarán la forma de una crítica del sentido, cuyo resultado es la reconstrucción de una tesis determinada. Si bien la forma adoptada no es la de un diálogo, quedará claro que se enfrentarán posturas opuestas. Asimismo, a pesar de que no mencionaré en cada ocasión la exigencia de realizar una auto-reflexión, resultará manifiesto –según espero– que la orientación general es reflexiva en el sentido indicado, ya que se enuncian los presupuestos que niegan las tesis en cuestión.

Lo que intentaré fundamentar es el principio, formulado por Apel con diversas variantes, que exige argumentar para resolver los conflictos prácticos. Como se explicitará, esta exigencia incluye el requerimiento de buscar el consenso, es decir, de tener en cuenta las pretensiones de todos los participantes en una comunidad argumentativa ilimitada y los intereses de todos los posibles afectados por las acciones que se decida seguir.

La tarea consiste, entonces, en mostrar que esta exigencia es constitutiva del acto de argumentar, ámbito irrebasable para la fundamentación. Las tesis propuestas –que siguen los lineamientos principales de la ética discursiva en su versión clásica– no pretenden ser la única manera de explicitar el principio ético-discursivo: puede haber reconstrucciones más breves y concluyentes, o más extensas y precisas. Sin embargo, las siguientes tesis aspiran a brindar una justificación «suficiente» del principio en cuestión.²²¹ Esto último indica la pretensión de eliminar la duda con sentido, para lo cual se explicitará del modo más claro posible qué debería sostener quien se oponga a cada uno de los pasos realizados. La mera exposición de la violación de los límites del sentido bastará, según creo, para asegurar la fundamentación buscada.

*4.1. La situación argumentativa es irrebasable*²²²

La tesis correspondiente a este primer paso consiste en señalar que expresar una perspectiva sobre algo (a la manera de una opinión, tesis, postura sobre un problema, etc.) ya es argumentar, en el sentido de que dicha perspectiva debe poder reconstruirse como una tesis en el marco de la argumentación. De

²²¹ Propongo ahora una fundamentación relativamente breve por tres razones: primero, porque considero que la discusión sostenida a lo largo de los capítulos anteriores aclara una serie de problemáticas (la circularidad en la prueba, la cuestión del método apropiado, etc.) que ya no es preciso volver a tratar; segundo, porque la justificación pretende no recargarse de tecnicismo filosófico, dando lugar a la sospecha de que se esconde un argumento sofista (objeción discutida por Kuhlmann en 1985: 239ss); y, tercero, porque examinaré algunas objeciones clásicas a la ética discursiva luego de la fundamentación propiamente dicha.

²²² Si bien ya le hemos dedicado espacio a este paso en el capítulo III (puntos II.3 y II.4), la irrebasabilidad de la situación argumentativa constituye el corazón de la pragmática trascendental. En tal medida, una fundamentación del principio ético-discursivo debe partir de allí. A su vez, resulta adecuado volver a explicitar la tesis de la irrebasabilidad luego de haber expuesto la metodología hermenéutica trascendental.

esta manera, la noción de expresar una perspectiva está esencialmente ligada a la de dar razones, puesto que así como ofrecer una perspectiva implica que ésta puede justificarse o criticarse mediante razones, dar razones es claramente exponer una perspectiva sobre algo.

Quien se oponga a esta concepción de la argumentación tiene dos opciones: o bien sostener que puede argumentar sin ofrecer una perspectiva sobre algo, o bien que puede expresar una perspectiva sin argumentar. En ambos casos resulta claro que se ha entrado en el terreno de la argumentación. Negar esto último supone haber traspasado los límites del sentido. La explicitación de este traspaso puede hacerse como sigue: «pretendo con este enunciado, tesis, etc. (incluso con este mero gesto) sostener una perspectiva que no implique virtualmente (sea reconstruible como) una tesis». Esta posición equivale a una autoexclusión de la argumentación, de modo que no puede contar como un argumento en contra de su irrebasabilidad.

Aristóteles vio claramente que el principio de no contradicción, cuya violación resulta clara en la enunciación recién formulada, es el piso que debe aceptar quien enuncie algo comprensible. Si no, se termina pareciendo a una planta que simplemente no participa de la discusión racional. La pragmática trascendental desarrolla esta postura aristotélica con su concepto de argumentación, en el sentido de que enunciar algo comprensible equivale a enunciar una perspectiva sobre algo, y en tal medida ya es argumentar (es virtualmente reconstruible como una tesis).

Finalmente, es evidente que la argumentación también resulta irrebasable para la fundamentación del principio ético-discursivo. En efecto, la tarea consiste también aquí en ofrecer razones a favor de un punto de vista determinado, lo cual, como vimos, debe realizarse necesariamente mediante argumentos.

4.2. *La argumentación es una tarea cooperativa*

Además de asumir la posibilidad de ser convencido por el otro, las razones que se dan en el marco de la argumentación tienen como fin convencer a otros acerca de la validez de las propias tesis.²²³ Caso contrario, se supone que los interlocutores pueden ser *legítimamente* indiferentes. Pero si se piensa que la indiferencia es una

²²³ Esto no implica que las razones busquen a la vez persuadir, y que sea empíricamente factible distinguir en un caso determinado cuál es la intención que prima (cf. Kuhlmann, 1992: 73-91 y Damiani capítulo 7.3).

posibilidad *legítima*, se supone con ello que las propias razones no avalan adecuadamente la propia perspectiva: de este modo, se autodestruyen como razones.

Y así como cada razón ofrecida pretende convencer acerca de la validez de una pretensión determinada, la argumentación misma consiste en una búsqueda en común de la validez. En efecto, si los otros interlocutores no pueden ser legítimamente indiferentes cuando enuncio una tesis, tampoco puedo serlo yo mismo ante sus tesis y objeciones. Si lo fuera, restringiría de entrada el universo de las objeciones que se me puedan hacer, con lo que admito que podría estar excluyendo una refutación definitiva a mi punto de vista. En tal caso, estaría admitiendo que no ofrezco razones que considero (aunque sea provisionalmente) resistentes a la crítica.

En suma, el hecho de que las razones pretendan convencer acerca de una verdad determinada equivale a que las considero provisoriamente resistentes a las objeciones y, a la vez, modificables por estas objeciones. Como consecuencia, la argumentación debe ser vista como un proceso intersubjetivo, en principio no restringido, de búsqueda cooperativa de consenso (cf. Kuhlmann, 1985: 196, 202). Esta búsqueda de la verdad en común necesita de reglas de cooperación apropiadas para tal fin. Concretamente, precisa de reglas que no sólo permitan una empresa cooperativa semejante, sino que también expresen los rasgos constitutivos de tal empresa. Ante todo, deben expresar su carácter abierto y no restringido, lo cual resulta esencial para mantener su sentido. Al corporizarse en normas concretas, deben articular asunciones implícitas acerca del mejor modo de llevar adelante el proceso. Por ejemplo, el darle un lugar a todos los argumentantes, el considerarlos con iguales derechos para plantear objeciones, etc. (cf. Habermas, 2003 b: 56).

4.3. *Unidad entre la acción discursiva y la acción humana en general*²²⁴

Es inconcebible una argumentación con reglas meramente «internas» que no involucren la conducta de los argumentantes, ya que argumentar es una

²²⁴ En el capítulo III defendí una noción de la irrebabilidad argumentativa respecto de la fundamentación en general, y por ello no era necesario aún defender la tesis de que toda acción humana es virtualmente justificable, es decir, es virtualmente argumentación (cf. punto II.3). Pero esto se hace ahora necesario en el marco de una justificación ética. En principio, es posible pensar dos perspectivas diferentes sobre la acción humana: la primera consiste en verla desde la argumentación y la segunda consiste en enfocarse directamente sobre la acción. Desde la primera es

acción humana. Así, no es correcto decir que se deja de actuar para entrar en el juego argumentativo, lo adecuado es afirmar que se pasa de una acción a otra. Y así como la argumentación es una acción con sentido, todo acto humano con sentido debe poder, primero, ser interpretado, y segundo, justificado o criticado en el marco de una argumentación (se trata de la idea de un «discurso acompañante», o de un modelo cuasi-dialógico de la acción humana (cf. Böhler, 1985: 256ss y Damiani capítulo 2).

Cualquier acción humana con sentido debe poder ser justificada mediante razones (ya sea en un sentido meramente estratégico o en un sentido moral). Teniendo en cuenta esto, se puede dejar de sostener una distinción tajante entre un adentro y un afuera de la argumentación. En todo caso, si se quiere mantener una tal distinción –lo cual puede ser útil para distinguir las reglas de esta acción de las coacciones propias de la praxis política o incluso cotidiana– debe plantearse en términos de una argumentación institucionalizada, por un lado, y de actos con sentido que virtualmente podrían entrar dentro de una tal argumentación (para ser justificados o criticados), por el otro.

Quien plantee una distinción tajante entre la argumentación y el resto de la acción humana, deberá sostener que ésta última carece de significado. Pero con ello se privará él mismo de los criterios para identificar y entender en general acciones humanas. En efecto, en tanto sea capaz de identificar una acción humana, le adjudicará con ello un significado, y en tal medida hará posible que se la justifique o critique, perdiendo con ello sentido la distinción radical entre la argumentación y la acción. Esta sólo podrá mantenerse a costa de una injustificable distinción entre la argumentación, como acción con significado, y el resto de la acción humana, como un conjunto de actos sin sentido.

posible entender la acción en base a un modelo dialógico y desde la segunda puede todavía pensarse que la acción escapa al marco argumentativo. Sin embargo, esta última opción pierde sentido si se acepta que la argumentación es irrebasable; dicho más claramente, toda perspectiva con sentido sobre la acción debe suponer los presupuestos argumentativos de quien la articula, entre los cuales se encuentra el de que una condición de sentido para interpretar un acto en general es ser capaz de incluirlo en un marco de razones.

4.4. *Las reglas morales de la argumentación práctica*

En tanto la finalidad de la argumentación, que hemos definido como el ámbito irrebasable en el que se investiga -cooperativamente la validez de las pretensiones elevadas, sea la resolución de conflictos relacionados con pretensiones prácticas de validez, su orientación será la de buscar el mejor curso de acción a seguir. Dado que la corrección buscada es una especificación del ámbito general de la validez, cada propuesta de acción será a la vez presentada como la mejor y, a la vez, expuesta a las críticas de los demás argumentantes. Y es el consenso entre todos los posibles afectados lo que fundamenta un curso de acción como válido.

Quien busque solucionar un conflicto de intereses sin ingresar en la argumentación no podrá justificar sus decisiones, pues para hacerlo precisa argumentar. Y quien pretenda excluir los intereses de algún grupo de afectados (en términos kantianos, tomando a los otros como meros medios de su acción), le quitará con ello sentido a sus propias propuestas de acción.²²⁵ Al elevar una pretensión práctica de validez se supone que las propias tesis pueden ser corregidas, o, visto desde otro ángulo, que pueden ser avaladas como la mejor propuesta por *cualquiera* que las examine (con otras palabras, por una comunidad ilimitada e ideal de comunicación). Si no se supone lo anterior, entonces no se considera que la propuesta esgrimida es (al menos provisionalmente) la mejor, y pierde sentido que se la enuncie. En tal medida, para que una propuesta de acción tenga sentido, deberá tener en cuenta a todos los eventuales afectados que podrían argumentar para criticar o justificar esa propuesta. Y tenerlos en cuenta como argumentantes supone que también se los tiene en cuenta como personas morales.

Veamos cómo debe formularse el rechazo de estos supuestos. La negación de que los argumentantes tengan todos los mismos derechos morales debe realizarse necesariamente mediante razones. De este modo, nuestro oponente re-

²²⁵ Se trata por cierto de una exigencia que conlleva a menudo una serie de complicaciones cuando se la pone en práctica, desde la de cómo determinar los intereses de los afectados hasta la de a quiénes afectados incluir (ver más abajo los puntos 5.3 y 5.4). Por ahora, basta decir que estamos reconstruyendo esta exigencia en su nivel más básico, aquel en el que se conforma el sentido de un discurso práctico. Estas condiciones de sentido tienen, como se aprecia, un carácter contrafáctico.

conoce (al menos implícitamente) las reglas de la argumentación y en tal medida el derecho para que sus interlocutores introduzcan en general problemáticas en este juego de lenguaje, sean de la índole que sean. Si estas son de carácter práctico, la discusión girará en torno a la mejor solución. En tal caso, el oponente reconocerá la validez de una discusión sobre necesidades e intereses de otros interlocutores para decidir el mejor curso de acción, pero no que éstos posean derechos que competen a esos necesidades e intereses. Se trata de una postura insostenible, pues si se reconoce la validez de una discusión sobre lo primero –los deseos y necesidades– se reconoce con ello la validez de lo segundo –los derechos relativos a la solución de conflictos referidos a esos deseos y necesidades–, y que las decisiones prácticas deben reconocer esos derechos. Esto deja en claro que el reconocimiento de los derechos morales es una condición de sentido de la participación en la argumentación.

Hay que resaltar que la *igualdad* de derechos de quienes participan en la argumentación y de los posibles afectados por las decisiones a seguir se deriva (aunque no deductivamente) de la exigencia de considerar por igual todas las razones u objeciones que se introduzcan en el discurso para avalar o criticar pretensiones de validez en general, aunque esta igualdad de derechos pasa al primer plano cuando las pretensiones son relativas a la corrección moral. Como vimos, si se restringe de antemano el universo de razones u objeciones en general, se le quita sentido a propia la participación en la argumentación. Asimismo, vimos que la introducción de razones para avalar tesis referidas a intereses y necesidades supone el derecho moral de quienes las introducen. Por ende, el reconocimiento de que todas razones prácticas deben en principio tenerse en cuenta, supone haber reconocido el igual derecho de quienes las esgrimen (o podrían esgrimir las, como es el caso de los afectados que por algún motivo no participan activamente). Quien niegue esto hará distinciones *a priori* acerca del valor moral de argumentantes y afectados (que en el discurso práctico deben ser representados por los participantes), restringiendo con ello el universo de razones, con la consecuencia de que sus aportes a la argumentación perderán sentido.

Resumiendo, el principio ético-discursivo comprende las siguientes exigencias principales (que son, en cierto modo, diferentes aspectos de este principio):

- Resolver los conflictos prácticos mediante la argumentación y no mediante la violencia (técnicamente, la metanorma ético discursiva exige una remisión a los discursos prácticos concretos).

- Tomar en cuenta las necesidades e intereses de los interlocutores y de los posibles afectados por las decisiones a tomar, es decir, de quienes conforman una comunidad ilimitada (e ideal) de comunicación.
- Reconocer los derechos morales de los interlocutores y posibles afectados por las decisiones a tomar (nuevamente, de los miembros de la aludida comunidad ideal).
- En situaciones de conflicto práctico, buscar el consenso de todos los afectados con respecto a las acciones a realizar.

Con los cuatro pasos anteriores tenemos ya todos los elementos que conforman el principio del discurso. Las diversas maneras de rechazar los supuestos reconstruidos han quedado –según nuestra pretensión justificadora– fuera de los límites del sentido. Si les cabe un lugar teórico, este resulta insostenible o, al menos, imposible de formular de modo inteligible.

5. Discusión de objeciones

Son muchas las objeciones que se le han hecho a la ética apeliana a lo largo de los años. En lo que sigue, sólo se tratarán algunas relacionadas específicamente con la fundamentación ética. El espacio relativamente acotado que tiene la discusión que sigue se justifica por dos razones. En primer lugar, muchas objeciones ya han sido discutidas a lo largo de esta investigación, puesto que estaban referidas a la posibilidad de una fundamentación trascendental en general (cf. en especial capítulos II a IV). La segunda razón tiene que ver con que se dejará a un lado problemas legítimos pero no ligados de manera directa con la fundamentación. Aquí entra toda la gama de cuestiones relativas a la aplicación de la norma fundamentada, desde el problema de la voluntad efectiva de actuar como exige la norma hasta la cuestión de la mala voluntad, entre otras (cf. Niquet, et. al. 2001, Kuhlmann, 2007).

Teniendo en cuenta esto, es posible concentrarnos ahora en algunas objeciones puntuales. La primera de ellas concierne a la presunta comisión de una «falacia naturalista» en la fundamentación. La segunda y la tercera atañen a diversos problemas relativos a la inclusión de seres capaces e incapaces de argumentar, respectivamente. La quinta objeción consiste, finalmente, en dos críticas usuales contra las éticas kantianas, a saber, su falta de contenido y la posibilidad de que conduzcan a la exigencia de acciones inmorales.

5.1. Comisión de la falacia naturalista

Desde que Hume hiciera notar la dificultad de derivar un «debe» de un «es», se ha puesto en evidencia que, en términos generales, lo normativo no puede tener su base en lo ontológico (Hume, 2000: 293). En particular desde G. E. Moore se ha llamado «falacia naturalista» al razonamiento que intenta derivar un concepto moral a partir de otro que simplemente describa la realidad (cf. G. E. Moore, 1998). Lo que se denuncia es tanto una *derivación* ilegítima como el carácter *no normativo* del fundamento que sirve como premisa de la misma.

En principio, debería rechazarse esta acusación con respecto a la fundamentación apeliana, la cual explicita presupuestos de la argumentación. De acuerdo con el modelo reflexivo que reconstruye exigencias ya asumidas, la fundamentación conduce al reconocimiento del principio ético-discursivo y no intenta derivarlo de otra cosa. Pero como indica Kuhlmann, aquí la objeción puede volver a la carga destacando que lo descubierto consiste en un *factum* (Kuhlmann, 1985: 216-217). En tal medida, se trataría de darle valor moral a un hecho presupuesto en la argumentación, al cual se debería hacer referencia mediante enunciados meramente descriptivos. Este hecho, más precisamente, estaría representado por la necesidad de reconocer una norma determinada.

Sin embargo, la pragmática trascendental enfatiza el carácter irrefragable que poseen ciertos «hechos», debido justamente a su calidad de presupuestos argumentativos. Así, no se trata de aquí del reconocimiento voluntario de ciertas normas sino de la aceptación de que, para todo reconocimiento voluntario (o su rechazo), se debe admitir que ciertas exigencias poseen ya validez. Como sostiene Kuhlmann, se excluye de entrada una «reserva de reconocimiento» (*Annerkennungsvorbehalt*), de modo que a partir del siguiente enunciado: «Hemos aceptado siempre ya de manera necesaria que x debe ser» se sigue precisamente que «x debe ser» (Kuhlmann, 1985: 218). Dicho con otros términos, al entrar en el juego argumentativo no hay ya espacio para plantear la duda. En toda argumentación racional se presupone la validez de normas éticas universales, y, en particular, al entrar en el juego en el que se justifican o critican normas morales (TR II: 394, 397, 421n). La ética discursiva no comete, entonces, una falacia naturalista porque no deriva sino que explicita normas, y porque lo explicitado es un hecho normativo irrefragable.

5.2. *La inclusión de los afectados capaces de argumentar: obstáculos empíricos y de principio*

Es posible afirmar que la participación efectiva en un discurso argumentativo constituye el caso más claro en el que se advierte la exigencia de reconocer derechos plenos a un sujeto. Pero, no en menor medida, la *capacidad* para argumentar constituye también una razón para ser considerado moralmente, de modo que surge la exigencia, para quien participa en la argumentación, de tomar en cuenta en principio a todos los sujetos morales capaces de argumentar afectados por las decisiones que se tomen y de incluirlos en la argumentación efectiva (luego veremos el caso de los sujetos morales incapaces de argumentar).

Esta última exigencia involucra, ante todo, una serie de escollos de carácter empírico. Así, está la dificultad inicial de determinar *quiénes* de hecho van a resultar afectados por las acciones que se proponga realizar, y luego la de tomarlos a *todos* en cuenta, como sucede con las decisiones políticas que involucran a un gran número de personas. La primera dificultad puede vencerse mediante una deliberación entre quienes inician el discurso práctico. Frente a la segunda, puede sostenerse que la *exigencia* de tomar en cuenta a todos los afectados no desaparece con las dificultades empíricas, ya que la validez de un principio es independiente de su cumplimiento. En tal sentido, para los casos en los que los afectados no pueden participar, Apel hace lugar a dos maneras de cumplir de manera indirecta con la exigencia en cuestión. La primera está representada por un «experimento mental» individual acerca de cuáles podrían ser los intereses de los mismos (TVED 161-162) y la segunda por la exigencia de que los participantes en el discurso obren como sus representantes (Apel, 1992: 38).

Pero es posible plantear otra clase de objeciones que no aluden ya a dificultades empíricas. Así, Ernst Tugendhat pone el acento en que los afectados resultan inevitablemente parciales y por ende no pueden ayudar a tomar la decisión correcta (Tugendhat, 1997: 163-164). En contra de esto, se puede señalar que la parcialidad «preargumentativa» de los afectados en cuanto a sus intereses no implica que, una vez insertos en el marco de un discurso práctico, no tengan que reconocer la exigencia de tener en cuenta los derechos de los demás posibles afectados por las decisiones a tomar. De este modo, deben reconocer que los propios intereses tienen que legitimarse en un discurso público.

Sólo en el caso de una imposibilidad *a priori* de cumplir con una exigencia tendría sentido cuestionarla mediante consideraciones pragmáticas, pero este

no parece ser el caso de la exigencia de incluir a los afectados. Por el contrario, es correcto considerar que en las decisiones prácticas hay que consultar a los que van a sufrir las consecuencias, y eventualmente representar los intereses de quienes, por ejemplo, todavía no han nacido. Dicha exigencia, como se vio, sigue operando aun si es imposible cumplir con ella de manera simple y directa. Más aun, su validez se pone en evidencia cada vez que no se cumple, determinando maneras indirectas de observarla o nuevas responsabilidades para el futuro.

5.3. La inclusión de sujetos morales incapaces de argumentar: limitaciones del principio

Habermas señala que la ética discursiva, limitada a seres capaces de hablar y actuar, no puede encontrar respuestas al hecho de que las criaturas mudas son también vulnerables y despiertan emociones morales (Habermas, 1999 b: 211). Como señala Gunnar Skirbekk, todo discutiador moral es un sujeto moral, pero no todo sujeto moral es capaz de discutir o de ser un agente moral, de donde surge la exigencia de que los representemos (Skirbekk, 2002: 412). Si bien se trata de un problema de aplicación del principio discursivo, también atañe al sentido de la ética discursiva como propuesta ético-normativa, pues define su campo general de influencia.

El amplio conjunto de seres que no son capaces de argumentar puede dividirse entre seres humanos y no humanos. Los primeros se pueden a su vez subdividir en los que ya no pueden argumentar, los que todavía no pueden hacerlo y los que nunca podrán (cf. Skirbekk: 415). Si bien cada uno de estos casos conlleva problemáticas particulares, las dificultades para la ética discursiva son similares. ¿En qué se puede fundamentar, desde el punto de vista de la ética del discurso, la defensa de sus derechos? Ésta sólo puede ser llevada a cabo argumentativamente por quienes son capaces de actualizar esa función del lenguaje. Pero si bien se puede exigir que los participantes representen los intereses de aquellos que serán capaces de argumentar –los niños– o que han perdido esa capacidad –como sucede con ciertas patologías–, no es fácil, desde la ética discursiva, dar razones acerca de por qué es preciso representar los intereses de los seres que no fueron ni serán capaces de usar el lenguaje.

Y si se reconoce, en algunos casos, la exigencia de tener en cuenta a estos últimos, surge inmediatamente la siguiente pregunta: ¿dónde habría que esta-

blecer el límite preciso entre los afectados que hay que defender y los que no es moralmente obligatorio defender (pues es evidente que no se puede defender los intereses de todos los seres vivos por igual)? Justamente, el grupo de los seres incapaces de argumentar que no son humanos es tan amplio que es preciso determinar las demandas morales legítimas de algunos de ellos, claramente de los animales más cercanos evolutivamente al hombre. Dentro del arco de la moralidad, es posible señalar un gradualismo que va desde los sujetos capaces de argumentar, en un extremo, hasta los seres no humanos que no tienen esa capacidad pero que intuitivamente consideramos sujetos morales, en el otro. A medida que se va de un punto al otro de esta escala, la fundamentación discursiva se hace cada vez más débil.

Incluir dentro del conjunto de los sujetos morales a los seres humanos capaces de argumentar pero que hayan perdido provisionalmente esta capacidad, o que hayan delegado provisionalmente el ejercicio del discurso práctico, no implica alejarse demasiado del punto de partida. De hecho, en cualquier momento pueden volver a hacer valer sus derechos con solo ingresar en la argumentación. La justificación de su exclusión en una participación efectiva tiene que ver, en muchos casos, con la propia salvaguarda de la integridad física o psíquica.

Los problemas se profundizan para la ética discursiva con los seres que intuitivamente consideramos como sujetos morales pero que no son capaces de argumentar. Incluso el caso en apariencia más sencillo, el de los seres humanos que aún no han adquirido esa capacidad pero que están en vías de adquirirla, resulta problemático. En efecto, ¿dónde hay que establecer el punto en el tiempo en el que un embrión humano, que ya es un argumentante en potencia, es un sujeto moral? Si ya lo es desde la concepción, ¿por qué no podemos pensar que lo era antes, cuando estaba dividido en células en vías de encontrarse, y que en tal medida eran en potencia un ser capaz de argumentar? El concepto de ser potencial conlleva estas dificultades insoslayables, patentes también en el problema de la responsabilidad frente a las generaciones futuras, con las cuales no resulta posible dialogar. En ambos casos, el respeto moral se exige por anticipado y se basa en una capacidad futura.²²⁶

²²⁶ Como se sabe, esta problemática de la responsabilidad frente a las futuras generaciones es abordada por H. Jonas (cf. Jonas, 1984).

Con respecto a los que han perdido la capacidad del lenguaje, la justificación discursiva es todavía más difícil de utilizar. Sólo podemos basar nuestra consideración moral por analogía con nosotros mismos y mediante un experimento mental. Y en el extremo de esta escala están los que nunca han podido y nunca podrán argumentar. ¿Debemos, en este punto, trazar una distinción entre los seres incapaces de argumentar que pertenecen a nuestra especie y los que no pertenecen? Es posible que debamos recurrir a alguna noción de especie, pero el fundamento, entonces, ya no es el de la ética discursiva (cf. Skirbekk, 2002: 410ss). Por otro lado, ¿no defendería argumentativamente sus intereses un animal si pudiera hablar? A menudo así lo pensamos, especialmente cuando nos queda claro cuáles son esos intereses. Pero los resultados de ese experimento mental, con el que muchos estarían de acuerdo, ¿son una razón suficiente para adjudicarles derechos?

A pesar de estas reservas, es posible sostener que la aludida debilidad de la fundamentación discursiva con respecto a una gran cantidad de seres vivos no implica que ésta pierda su validez. Por el contrario, puede afirmarse que la capacidad de argumentar constituye una condición suficiente pero no necesaria para ser incluido en el conjunto de los sujetos morales. Es preciso, entonces, buscar otros fundamentos para incluir a algunos seres que no son capaces de usar el lenguaje pero que, si oímos nuestras intuiciones, son también seres morales. Se torna evidente con ello que la esfera del *ethos* es más amplia que la esfera de la justificación discursiva, y que los límites a los que llega dicha justificación resultan difusos.

5.4. *Una moral sin contenido y perjudicial*

La fundamentación en el discurso pareciera empobrecer injustificadamente el ámbito del amplio y complejo fenómeno de la moralidad o *ethos*, que comprende actitudes, convicciones, creencias y formas de conducta. Es decir, parece perderse de vista lo que intuitivamente se considera como valioso en un sentido sustantivo. Como indica Habermas, la ética discursiva atiende sólo a aquellas cuestiones que resultan accesibles a una discusión racional (2000: 25). Es por ello que, desde Hegel hasta las recientes vertientes de neocomunitarismo –de clara inspiración aristotélica y hegeliana– se ha criticado el formalismo kantiano, resaltando –en el caso de las posturas más recientes– que las fuentes de la moral no son otras que los valores de una comunidad (cf. Taylor, 1996 y MacIntyre, 1984).

Creo que la crítica al supuesto formalismo se equivoca, ante todo, en enfatizar la absoluta falta de contenido que atribuye a las éticas de cuño kantiano como la discursiva. En efecto, también esta ética es el fruto de una comunidad y una historia particulares —que mucho deben al cristianismo—, y posee un contenido sustantivo que refiere a la totalidad de las personas, a las que adjudica un igual valor moral. Este contenido es mínimo, y si se lo considera como una exigencia, sólo comprende el requerimiento de aplicar un procedimiento de decisión, el cual remite directamente a los discursos prácticos concretos en caso de conflicto (cf. Kuhlmann, 1985: 247). Así, por un lado, los contenidos examinados en situaciones concretas a la luz del principio ético-discursivo son generados por el mundo de la vida, y, por el otro, es en los discursos prácticos que se llevan a cabo en este ámbito donde se fundamentan las normas con contenido.

Nuevamente, como perspectiva relativamente más formal que las morales tradicionales, ¿no conlleva la pretensión de imponerse por sobre las demás (como, por otro lado, posiblemente ocurre con cada una de las teorías éticas)? En tal sentido, el contenido mínimo o, si se quiere, el formalismo de esta perspectiva ética, involucraría una pretensión universal de avasallar la pluralidad de visiones morales existentes, y de allí el reproche de inmoralidad. Sin embargo, esta objeción es incorrecta al menos por dos razones: primero, porque el contenido mínimo al que hemos aludido no abarca otra exigencia que la de *respetar* todos los puntos de vista (incluyendo precisamente los expresados por morales sustantivas), a los que considera en principio igualmente valiosos. Sólo les exige que, en caso de conflicto, las pretensiones morales sean justificadas argumentativamente en discursos prácticos concretos. Justamente, la segunda razón es que la ética discursiva señala que esta exigencia está implícita en toda interacción humana con sentido, por lo que está irremediablemente presupuesta incluso en morales «rivales» y sustantivas en tanto articulen su contenido lingüísticamente.

El formalismo y el universalismo expresan condiciones necesarias, aunque no suficientes, para cualquier moral. Estas restricciones generales no niegan la posibilidad de que el valor moral se encuentre en la función que cada uno cumple en la sociedad o en la virtud ciudadana, por ejemplo, pero exigen que se respete el *minimum* de valor moral que da dignidad a cada hombre. Algunas morales no pasarán el test, como por ejemplo la del honor o la heroica, resurgida en filosofía con Nietzsche. Desde esta perspectiva formal, si bien se puede restringir lo que vale como moral, no se puede monopolizar las fuentes del

valor moral. Por supuesto, cuáles puedan ser las otras fuentes morales es materia de discusión.²²⁷

En suma, la ética discursiva sólo aspira a fundamentar un «marco moral», de modo que, a diferencia de lo que ocurre con muchas morales clásicas, no consiste en una perspectiva excluyente. Si bien rechaza la posibilidad de una fundamentación ética en aspectos morales sustantivos, no implica la falta de validez y sentido de valores morales específicos, a los cuales puede servir incluso como marco. Más precisamente, sólo excluye las perspectivas que se salen del marco de la exigencia de argumentar para resolver los conflictos prácticos y de todo lo que, como vimos, ello involucra.

6. Excurso: la argumentación como razón dialógica

La fundamentación última de la ética a partir del juego trascendental de la argumentación da lugar –como vimos– a la impresión de que se reduce injustificadamente el universo de la moralidad. Por ello resulta esencial enfatizar que este punto de vista es irrebutable. Kuhlmann busca hacer intuitivo esto último mediante una equiparación de la argumentación con lo que tradicionalmente se ha llamado «razón» en la historia de la filosofía (1985: 200ss). En sigue también a Apel, quien considera que su programa pragmático-trascendental consiste en una autoexploración de la razón (A 181).

No hay que ver en estas propuestas una mera prolongación o traducción del concepto moderno de razón. Es mejor hablar de una *transformación* que, si bien conserva algunos elementos propios de la Modernidad, somete a otros a una profunda crítica. Tomando especialmente como referencia a Kant, en lo

²²⁷ Maliandi propone, en *Transformación y síntesis* (1991), una combinación de la fundamentación pragmático-trascendental y la ética material de los valores de Max Scheler y Nicolai Hartmann. Según su modo de ver, los sólidos cimientos proporcionados por Apel pueden resultar un complemento adecuado para una ética que, como la material, descansa en una débil fundamentación intuicionista. En el mismo sentido, su propuesta de una «ética convergente» considera que las exigencias universales se encuentran en conflicto con las igualmente legítimas exigencias de lo individual. Las exigencias contrapuestas se expresan en sendos principios éticos insoslayables, configurando una conflictividad a priori. La «ética convergente» de Maliandi señala entonces la necesidad de reconocer un «metaprincipio», es decir una exigencia ubicada en un nivel superior, que exige buscar la mayor compatibilidad posible entre los principios en conflicto (cf. Maliandi, 2000).

que sigue expondré qué se pierde y qué se gana con esta transformación en lo que respecta una comprensión «intuitiva» de la pragmática trascendental. Precisamente, aclaro que las pérdidas a las que me referiré atañen a la intuición y necesariamente a la solidez filosófica. Se trata, concretamente, de que:

1. La noción de «argumentación» hace parecer problemática la concepción de una unidad entre teoría y praxis. En efecto, Kant consideraba que la razón era una y la misma, y que por ello lo correcto era hablar de razón pura práctica y razón pura teórica, es decir, de una misma razón con diferentes usos (cf. por ejemplo, CRP A 809 / B 837). Resulta natural, en cambio, pensar que la argumentación es diferente en cada caso: las reglas de la búsqueda de la verdad parecen, en principio, diferentes de las que guían las discusiones cuando se producen conflictos prácticos, cuyo fin es lograr un consenso sobre las acciones a seguir. En efecto, parecen estar en juego dos juegos de lenguaje con sus propios presupuestos.²²⁸
2. La tesis de la irrefragabilidad de la argumentación, a diferencia de la noción de racionalidad, motiva la objeción de que la vida humana, y en particular el *ethos*, son más amplios que un juego de lenguaje determinado (aunque sea irrefragable), y lleva a pensar —a menudo como reproche— que la ética discursiva concierne solamente a la comunicación o al discurso (A 213). Sin embargo, además de que esta objeción no implica nada en contra de la fundamentación ética, si se entiende que toda acción humana debe entenderse como acción con sentido, entonces la facticidad vital puede identificarse con la argumentación en el sentido pragmático-trascendental. La idea de razón no precisaba consideraciones de esta clase, pues la tesis del hombre como ser racional supone, con todas sus debilidades, una identificación constante de ambos elementos incluidos en la definición.

Teniendo en cuenta esto, quizás sea «estratégicamente» conveniente hablar en primer lugar de una nueva teoría de la racionalidad, y luego, a la hora de explicitar su contenido, presentar los conceptos pragmático-trascendentales

²²⁸ Ciertamente, en Kant las pretensiones de la razón pura teórica (que aspira a la verdad) no son las mismas que las de la razón pura práctica (que busca determina el deber), de modo que existe aquí ya algo análogo a la distinción entre dos clases de argumentación.

de «argumentación», «irrebasabilidad», «fundamentación última», etc. Por el lado de las ganancias se encuentran, entre otros puntos, los siguientes:

1. La noción apeliiana de argumentación está ligada con la superación del solipsismo que caracterizó a la Modernidad. Descartes había concebido un yo sustancial aislado que, con la ayuda del método adecuado y a partir de un punto arquimédico, era capaz de construir el sólido edificio del conocimiento científico. Según Apel, esta concepción solipsista de la filosofía continúa presente en Kant, quien también partió del «yo pienso» que debe poder acompañar a todas mis representaciones. En este marco, los otros «yoes» son o bien objetos del yo-sujeto trascendental, o bien entidades metafísicas en un reino de los fines (TVED 151-153). El «yo pienso» como *a priori* –que sería el punto de partida incluso en Husserl– es reemplazado en la pragmática trascendental por el «nosotros argumentamos», del cual depende el sentido y validez de todo pensamiento.
2. En relación con el punto anterior se encuentra la recuperación del concepto de dialogicidad. Así como la antigüedad –claramente con Sócrates– había concebido un *logos* que discurría entre los seres racionales sin tener su fuente en ninguno de ellos, el solipsismo moderno relega el diálogo a un segundo plano. Como afirma Kuhlmann, resulta en Kant completamente inesencial y accidental la idea de que la razón deba realizarse entre individuos (1985: 201; 1992 b: 112ss). Al poner nuevamente al diálogo en primer plano, la pragmática apeliiana recupera el *logos* antiguo conservando, a la vez, el punto de vista ético de la modernidad. Así, la primacía del diálogo no significa una pérdida de los derechos individuales sino su propia justificación. Concretamente, la dialogicidad posee aquí varios sentidos relacionados entre sí: se trata del *medium* irrebasable para la fundamentación trascendental, de una *exigencia* presupuesta en la argumentación (la exigencia de resolver cuestiones teóricas y prácticas dialógicamente) e incluso del *fundamento* de toda tesis con sentido, puesto que lo que no puede enunciarse en el marco dialógico (entre personas o *in foro interno*) resulta en principio ininteligible.
3. La argumentación equivale a una noción mínima de racionalidad sin la carga metafísica que poseía usualmente la razón en la historia de la filosofía. Así, la razón ya no representa una parte o aspecto del orden del mundo (pensamiento medieval), o está ligada a una concepción sustancialista del sujeto (Descartes) o a una división metafísica en dos mundos (Kant). En el

plano del pensamiento práctico, ya no debiera surgir la sospecha de que se fomenta un estándar etnocéntrico técnico-instrumental. Efectivamente, si la razón es pensada dialógica y argumentativamente, no es necesario enraizarla ya en una visión metafísica del mundo ni es lícito acusarla de etnocentrismo o avasallamiento instrumental del otro (puesto que su propia definición va ahora en contra de dicho avasallamiento). Más allá de la pretensión, en cierto modo desmedida, de haber dejado atrás por completo el pensamiento metafísico, la razón dialógica tiene la ventaja de enfrentar estas críticas y de poder ser explicada de manera menos «especulativa».

Esto último es lo que propone Maliandi, para quien la racionalidad se define como la capacidad de dar razones. Mediante una reconstrucción reflexiva, señala que la pregunta «¿por qué?» conduce a las dos funciones básicas en las que se subdivide esta capacidad. Además de expresar la exigencia de dar razones, puede significar una actitud de duda ante las razones dadas. En consecuencia, «Mientras que la ‘fundamentación’ se traduce en el esfuerzo por responder a la exigencia básica, la ‘crítica’ avanza separando lo que queda fuera de lo que queda dentro de las posibilidades de la razón» (1997: 21). Maliandi desarrolla desde aquí una teoría de la racionalidad que no sólo investiga el significado de estas dos actitudes básicas, sino que también explora las complejas relaciones entre las mismas (cf. 2004: cap. IV).

Volviendo a la pragmática trascendental, interesa aquí subrayar que la razón es pensada desde la situación argumentativa mínima irrebalsable y no desde un marco metafísico sustantivo. Aún reconociendo el valor supremo de los problemas metafísicos, se gana con ello una perspectiva filosófica más resistente a las críticas, y, principalmente, con mayor proyección en el campo del pensamiento práctico.

III. La hermenéutica trascendental y el tiempo

Terminaré esta investigación con una cuestión de fondo que ha quedado pendiente (cf. capítulo VI, punto II.2), a saber, cómo se resuelve –o cómo se puede resolver– la oposición entre el reconocimiento de la facticidad y las pretensiones universalistas de la filosofía trascendental en el marco del programa apeliano. ¿Qué sucede con las reglas trascendentales cuando, para emplear una fórmula de Habermas, se considera que éstas tienen comienzo en el

tiempo? (Habermas, 2004: 27). En una discusión con Heidegger a propósito de Kant, Cassirer enuncia la siguiente inquietud que cito por extenso:

El imperativo categórico ha de estar constituido de tal manera que la ley de que se trate sea válida no sólo para los hombres, sino para todos los seres inteligentes en general. Aquí aparece súbitamente este paso digno de nota. Desaparece repentinamente la limitación a una esfera determinada. Lo ético como tal va más allá del mundo de las apariencias; pero lo que en este punto surge es lo decididamente metafísico. Se trata del paso al *mundus intelligibilis*. Tal vale para lo ético, y en lo ético se alcanza un punto que ya no es relativo a la finitud del ser cognoscente, sino que en este momento se implanta un absoluto. Esto no se puede explicar históricamente. Se dirá que se trata de un paso que Kant no podía dar, mas no podemos negar el hecho de que el problema de la libertad se plantea de modo que atraviesa su esfera inicial. (Heidegger, 2002 b: 207-207)

Dejando a un lado el problema de las relaciones entre ética y metafísica (ya vimos que la noción de argumentación permite hacerlo), creo que Cassirer ve claramente que la ética no resulta compatible con una reducción de toda validez a la finitud y a la historicidad. Está en juego algo irreductiblemente absoluto o universal. Una concepción radical de la temporalidad disuelve la ética en un relativismo, de allí la necesidad de que la temporalidad sea trascendida. Cassirer continúa del siguiente modo:

Heidegger ha aseverado que nuestra potencia cognoscitiva es finita, relativa y limitada. Pero surge la pregunta: ¿Cómo llega tal ser limitado al conocimiento, a la razón y a la verdad? [...] Heidegger afirma: no es posible que existan verdades en sí o eternas, antes bien, que las verdades, cuando lo son, hacen todas referencia a la existencia [...] Y de nuevo salta aquí el problema. Para Kant el problema propiamente era: ¿Cómo es posible –no obstante esa limitación que el propio Kant señalara– cómo es posible que a pesar de todo existan verdades necesarias y generales? (207)

Puede acusarse a Cassirer de haber malinterpretado el concepto de *Dasein* con su referencia a capacidades cognoscitivas o de haber simplificado el concepto heideggeriano de verdad; sin embargo, su pregunta acerca de cómo son posibles las verdades universales para un ser reconocidamente finito resulta legítima. La pragmática trascendental es una de las pocas propuestas contemporáneas que intentan responder a esta pregunta de manera novedosa y programática, confiando todavía en la capacidad de la razón humana para abordarla. En especial,

recuperando la perspectiva kantiana según la cual es la urgencia y la relevancia insoslayable de la ética lo que obliga a postular verdades generales, de manera que el *logos* sea pensado como independiente del tiempo, como exige expresamente Apel (A 488). Se trata, en suma, de hacer compatibles un «*a priori* de la temporalidad» y uno de la validez atemporal (A 503).

1. La universalidad cuestionada: el argumento de otra razón posible

Desde sus inicios griegos, la filosofía ha asumido una actitud teórica para reconstruir y discutir problemas generales. En tal sentido, ha elaborado tesis universalistas sobre la «realidad», la «experiencia», la «ética» etc. Sea cual haya sido el carácter de sus objetos temáticos, pretendió una validez universal para sus tesis, buscando con ello trascender el punto de vista necesariamente limitado y finito desde el cual observa el hombre las diversas realidades.

La hermenéutica de la facticidad, como vimos, está llamada a reducir estas pretensiones, recordando la irremediabilidad de la finitud humana y su necesario enraizamiento en un aquí y ahora. Para Heidegger, la temporalidad es claramente el horizonte último tras del cual ya no existe punto de apoyo: la investigación filosófica es histórica en un sentido radical (IN 33, 51), de modo que el propio interrogante por el ser está marcado por su historicidad (S y T 44). Las estructuras fundamentales del *Dasein* son temporales puesto que el *Dasein* mismo es histórico en el fondo de su ser (S y T 323, 349, 393). En suma, hay ser y tiempo en tanto hay *Dasein* (cf. Dastur, 2006: 13).²²⁹

Esta perspectiva radical sobre el tiempo conlleva, como no podría ser de otro modo, una concepción determinada de la verdad. De esta ardua cuestión, interesa aquí la tesis heideggeriana acerca de que toda verdad se identifica con el ser y está sometida al tiempo: puesto que sólo hay verdad mientras hay *Dasein*, no hay verdades eternas (S y T 234, 246-248). Dado que toda verdad es relativa al *Dasein*, y éste es temporal en el fondo de su ser, se deduce que su validez universal queda reducida en un sentido histórico.

²²⁹ La compleja problemática del tiempo en Heidegger se extiende a toda su obra. Aquí se la recorta tanto en un sentido histórico -puesto que interesa especialmente la época de los años veinte- como en virtud de nuestro interés en uno solo de sus aspectos, a saber, la tesis de la reducción radical de la validez a la temporalidad.

Apel admite, con Heidegger, que el necesario reconocimiento de la dimensión pragmática del lenguaje supone que una tesis no enunciada no puede ser ni verdadera ni falsa. Sin embargo, también cree necesario que, sin caer en el platonismo, se reconozca un plano de la validez; de allí su pregunta: «¿existe alguna instancia común –en el sentido de las condiciones trascendentales de significación– que, por un lado, esté arraigada existencialmente en cada sujeto singular, finito y viviente capaz de comprensión, y que, por otro lado, en tanto que condición de posibilidad de la validez intersubjetiva del sentido, trascienda necesariamente sin embargo toda individualización y finitud?» (Apel, 2004: 11).

Como vimos, esta búsqueda de complementación entre la facticidad y la validez cobra en Apel la forma de una crítica a la facticidad (cf. capítulo VI). ¿Es suficiente, se pregunta, introducir el *a priori* de la facticidad como condición de validez del *a priori* de la facticidad? (A 559). Según su perspectiva, esto conduce a una aporía relativista y destrascendentalizadora²³⁰ Quien pretende expresar los presupuestos temporales del pensamiento también pretende para sus tesis una validez general. Por ende, las pretensiones universales de validez de los argumentos destrascendentalizadores no resultan compatibles con el contenido de estos argumentos. Dicho de otro modo, los argumentos que relativizan sus pretensiones de validez a acontecimientos históricos no pueden expresar con pretensión de validez esta misma relativización (A 535-536, 568). Así como la hermenéutica recuerda que nada escapa al tiempo como horizonte del pensamiento, Apel le señala a toda formulación historicista que sus pretensiones de aplicación tienen un carácter universal.²³¹

²³⁰ Más aún, Apel cree que Heidegger establece una orientación destrascendentalizadora que se continúa en diversas corrientes filosóficas a lo largo del siglo xx, particularmente en el posmodernismo y el neopragmatismo (A 507-508).

²³¹ En concordancia con esta crítica, Apel objeta la interpretación que hace Heidegger del pensador de Königsberg en Kant y el problema de la metafísica (Heidegger, 2002 b). Esta interpretación – que, por otra parte, Heidegger mismo reconoce como forzada– gira especialmente en torno de la relación entre el tiempo y la razón pura. Heidegger sostiene que, para Kant, el «yo pienso» y el tiempo son lo mismo, de manera que el tiempo sería condición de posibilidad de la comprensión del ser. Con otras palabras, la propia razón tendría un carácter temporal. Contra esto, Apel cita a Kant cuando afirma que la razón pura no está sometida a la forma del tiempo (CRP A 551 / B 579; A 527-528). A la par que rechaza la analogía entre el tiempo originario y la síntesis trascendental, por un lado, y el tiempo vulgar y la temporalidad empírica kantiana, por el otro, Apel sostiene que Kant tuvo buenas razones para alejar la temporalidad de la cuestión de las condiciones de posibilidad de la validez objetiva del conocimiento, puesto que la dependencia de la validez del pensar y conocer con respecto a alguna forma de intratemporalidad no se puede expresar o pensar como válida (A 530). Como se sabe, luego de la «Kehre» Heidegger abandona la pretensión de tener a Kant de su lado y radicaliza aún más, si ello es posible, su concepción del tiempo.

Ahora bien, la «base de prueba» de la pragmática trascendental no deja de ser la propia facticidad. Así como Heidegger caracteriza al *Dasein* con el «ser-cada-vez-mío» (*Jemeinigkeit*) (S y T 67-68), la situación argumentativa es la situación *actual* en la que en cada ocasión *nosotros* argumentamos. Este *cada-vez-nuestro* de la situación argumentativa implica que el planteo apeliano tampoco parece escapar a la temporalidad, y de hecho la irrefragabilidad no es nunca caracterizada por Apel como atemporal. La exigencia de una reflexión estricta sobre los propios presupuestos implica que la validez que pueda legitimarse a partir de este requerimiento no proviene de otro ámbito que el de la propia situación. No se trata de aplicar reglas universales a la situación argumentativa concreta para ver si en ésta se cumple o no con las normas de una argumentación con sentido, sino de explicitar las reglas universales presentes en la situación argumentativa concreta.

Sin embargo, ¿cómo puede una filosofía trascendental fundarse en la facticidad, tal como es entendida por la hermenéutica? La situación argumentativa —es decir, la base de la fundamentación— es justamente eso, una *situación*. Pero Apel sostiene que el *logos* y la razón no pueden pensarse con sentido como meros acontecimientos que resultan de la historia (A 564). Puede formularse entonces una objeción que se ha denominado la de «otra razón posible», que expondré a continuación y luego trataré de contestar. Aplicada a la pragmática trascendental, este argumento no niega la existencia de proposiciones actualmente irrefragables, sino la pretensión de haber demostrado los presupuestos de *todo posible* argumentar racional, es decir, se plantea un escepticismo con respecto a esta mera posibilidad (Cf. Keil, 2003: 67).²³²

En contra de esta objeción, Kuhlmann ha señalado que una razón alternativa debe al menos poder ser entendida como razón, y que, en tal medida, no podemos considerar racional algo que no lo es en el sentido de nuestros criterios entendidos como estándares invariantes (Kuhlmann, 1992 b: 20; 1993: 217ss). Esta continuidad mínima entre la otra razón y la nuestra es la que abre la posibilidad de una revisión, cuyo resultado debería ser otra razón, no lo otro de la razón (Keil: 74).

El argumento que estamos exponiendo no se opone a esto, pero señala que somos nosotros mismos quienes proyectamos los criterios de racionalidad, y

²³² Para la formulación de esta objeción sigo especialmente a Keil 2003, quien ha delineado sus rasgos salientes con claridad.

justamente son los criterios lo que está en juego. Más aún, que no podamos pensar fuera de nuestros propios criterios no implica que no podamos concebir el mero hecho de que puedan existir criterios diferentes del nuestro. El punto central de este argumento es la imprevisibilidad del futuro, según la cual ninguna fundamentación última podrá realizar su pretensión trans-histórica de eliminar las reservas sobre alternativas todavía no formuladas (cf. Habermas, 2003: 46; Kuhlmann, 1985: 72) (o, podemos agregar, formuladas pero aún no conocidas por nosotros). Dado que el examen de alternativas es necesariamente temporal, siempre puede aparecer una alternativa que viole el presupuesto argumentativo que hemos enunciado. En consecuencia, la continuidad entre presupuestos actuales y futuros, o, si se quiere, entre nuestros estándares de racionalidad y una razón diferente, sólo pueden ponerse de manifiesto *ex post* y nunca de antemano (Keil: 76-77), lo cual frustra las pretensiones de explicitar estándares atemporales de racionalidad.

2. La proyección universal de la crítica de sentido

La respuesta a la objeción de otra razón posible consiste en señalar sus defectos con el fin de dejar en pie la noción de una «proyección universal». Según esta última, ¿qué es exactamente lo que se proyecta? Se trata de los presupuestos que aquí y ahora –en la situación argumentativa actual– no pueden rebasarse. Contra la validez de esta proyección nada dice el argumento esbozado más arriba: como sostiene Keil, un enunciado actual es una autocontradicción performativa o no lo es (sobre esto se debe discutir con fundamentos), y resulta indiferente para este problema *actual* si el marco conceptual pueda cambiar (Keil: 80-81). Así, si la irrebasabilidad debe demostrarse cada vez desde la propia situación, lo que se objeta no es tanto la proyección que se realice desde allí sino que *toda* situación argumentativa presuponga los mismos elementos irrebasables implícitos aquí y ahora. En este mismo sentido, Habermas habla de aquello que es «para nosotros irrebasable», según las reglas en las que nos hemos socializado (2003 b: 19).

De acuerdo con lo que defendí a lo largo de esta investigación, si bien todo enunciado con pretensión de verdad proyecta la validez universal de lo que enuncia, sólo la crítica del sentido dialógica y reflexiva puede aspirar a una auténtica validez universal. Esta «trascendencia desde adentro», para usar una expresión de Habermas (2003 b: 31-32), se plasma en la noción de idea regulativa. Apel afirma que «nosotros los seres humanos *en el a priori del lenguaje*

estamos ya siempre remitidos a un principio de la constitución de la significación. Este principio a su vez está condicionado por nuestra finitud y acuñado para siempre. Pero por otra parte él ha subordinado nuestras constituciones finitas de significación ya siempre a un principio regulativo, que nos obliga a trascender nuestra finitud y con ella nuestra individuación» (Apel, 2004: 13).

La trascendencia del tiempo se hace por reducción al absurdo de las reducciones historicistas, pero también consiste en la explicitación de ideales regulativos no sometidos a la finitud, como el del consenso en una comunidad ilimitada de comunicación. No se erige por sobre la temporalidad un reino platónico de ideas sino que se proyectan postulados morales e ideales al estilo kantiano. Éstos, según Apel, se remiten al tiempo (entendido como futuro indisponible) como ficciones normativo-heurísticas, y colocan a la pretensión racional de validez universal (verdad y corrección normativa) como potencia irreductible y de igual rango frente a la supuesta omnipotencia del tiempo (A 566).

La universalidad se autocrea cada vez desde lo fáctico, que de este modo se autosupera también cada vez. Las pretensiones de validez «reafirmadas» mediante la crítica de sentido no son un mero querer, son condiciones de sentido: no sólo se pretende que ciertos presupuestos argumentativos tienen validez universal, sino que se lo da por sentado para poder argumentar. Asimismo, las reglas pragmáticas autoconstruidas no son sólo un «más acá» —es decir, condiciones de posibilidad— sino a la vez un «más allá» que trasciende el tiempo.

Se trata de reglas constitutivas, de modo que si se revisaran y reinterpretaran, esto no quitaría el hecho de que hemos jugado hasta ese momento según esas reglas, las cuales no pueden haber sido *falsas*. Recordemos a Wittgenstein, para quien «no tiene sentido afirmar que un juego ha sido siempre mal jugado» (Wittgenstein, 1988: § 469). De modo análogo, tampoco puede afirmarse que todas las reglas actuales son falsas en base a concebir una regla futura diferente (Keil: 77-79).

Vuelvo con esto a la objeción de otra razón posible, equivalente a la tesis de que no se puede eliminar por anticipado toda alternativa futura a nuestros presupuestos pragmáticos de racionalidad (como pretende la crítica del sentido). Por supuesto, no se trata de si alguien formulará de hecho alternativas en el futuro a cierto presupuesto, sino de si no lo hará porque no hay alternativas que formular (H. Palmer, 1983: 398). Para la pragmática trascendental, la formulación de alternativas resulta imposible con respecto a ciertos presupuestos, no por razones metafísicas sino pragmáticas. Así, incluso si el mundo cambiara de manera tal que hiciera falso el principio de no contradicción y las reglas de la argumentación, no habría modo de «comprobarlo» o «verificarlo»

mediante el discurso: incluso en ese caso, para poder comunicarnos y pensar con sentido deberíamos aceptar y reconocer la validez de las mencionadas reglas constitutivas. Esta necesidad puede plantearse también para la proyección universal de verdades sin alternativa concebible: como afirma Palmer, si nunca fuéramos a ser dogmáticos diciendo que no es posible una alternativa a X, deberíamos abandonar el pensamiento (H. Palmer, 1983: 398).

Por supuesto, esto no es una mera actitud dogmática, sino el reconocimiento de que no podemos salirnos de nuestros presupuestos para presentar desde afuera un examen de alternativas. Hay presupuestos que no podemos presentar como meras alternativas porque no podemos tomar de ellos la distancia necesaria para tal presentación. Keil toca el nervio clave del argumento de otra razón posible cuando señala que «está en la naturaleza de la cosa» (*in der Natur der Sache*) que quien se refiere a cambios dramáticos en conceptos tales como afirmar, argumentar o fundamentar, no dispone de las explicaciones alternativas de esos nuevos conceptos (Keil 72).

Sin embargo, allí reside justamente la debilidad del argumento en cuestión, a saber, en su intento por hacer valer en su apoyo razones que no se posee, y que no se posee por principio. Un presupuesto actual, explicitado mediante crítica del sentido, sólo podría ser rebatido mediante otro presupuesto y no mediante la mera alusión a la posibilidad de un cambio conceptual generalizado. Esto último no tiene el suficiente contenido como para constituir en general una objeción: *sería como sostener que alguien está equivocado porque podría estar equivocado*. Por ende, no hay más razones para suponer que podría estar equivocado que para afirmar lo contrario.

Desde cierto punto de vista, es ya un error la tarea de formular una respuesta a la objeción escéptica que estamos tratando, puesto que con ello se concede que tiene legitimidad, y si concedo que tiene legitimidad, concedo que tiene razón. En efecto, al contestar concedo que el escéptico tiene de algún modo las razones que, *según la naturaleza de la cosa*, no puede tener. Puesto que estas «razones» sólo incluyen la posibilidad de que él tenga razón, si las concedo ya me muestro equivocado. Es una trampa, de su parte, hacerme entrar en una discusión sólo aparente, dado que su estrategia consiste meramente en enfrentar a una tesis sustantiva la mera posibilidad de que sea falsa. Por esto, en lugar de proseguir la discusión a partir de los términos propuestos, resulta legítimo exigirle al escéptico que aclare antes su tesis sobre qué es una alternativa genuina.

Las reglas de la argumentación, según su carácter fáctico, se autocrean con el ejercicio argumentativo, sin perder por ello su carácter irrebalsable. A la pregunta: ¿cómo sé que aquello que se autocrea aquí y ahora va a recrearse en

el mismo sentido en otra realización de la argumentación?, puedo responder con una remisión a la actualidad de la situación argumentativa, que es irrebasable. La explicitación de presupuestos mediante una crítica del sentido dialógica y reflexiva pasa la carga de la prueba al escéptico, el cual no puede hacer valer como tesis lo que él mismo no puede concebir aquí y ahora.

En suma, si está en la naturaleza de la cosa que no se pueda disponer de las razones que avalarían un cambio conceptual de fondo, entonces está también en la naturaleza de la cosa la imposibilidad de formular, a partir de allí, una objeción a los presupuestos actuales de la argumentación. Incluso si aceptamos *in abstracto* que podría haber otra razón, esta posibilidad, así entendida, no llega a tomar el cuerpo de una crítica a las pretensiones trascendentales sustantivas explicitadas mediante la crítica del sentido.

IV. Conclusiones generales

En este capítulo busqué juntar los hilos de las diversas problemáticas desplegadas a lo largo de la investigación. Deseo reconstruir brevemente ahora el camino recorrido como una serie de problemas y respuestas. En primer lugar, luego de presentar los conceptos básicos de la filosofía de Apel (capítulo 1), abordé el problema de la formalización, en un principio desde la perspectiva del debate anglosajón sobre los argumentos trascendentales (capítulo 2). La cuestión que surgió en ese punto era qué forma se le podía asignar a la fundamentación última de la pragmática trascendental. Reconstruí entonces la fórmula apeliana de fundamentación, quedando en evidencia que su éxito dependía de las razones para introducir las premisas. Con otras palabras, advertí una convergencia entre algunas conclusiones del debate y la exigencia apeliana de cambio de modelo filosófico, en la tesis de que la fuerza probatoria de la reflexión trascendental no depende de la forma que se le asigne *ad hoc* a estos argumentos, enfocados en las condiciones de posibilidad (en el caso de Apel de la argumentación). De qué depende dicha fuerza es algo que se fue perfilando a lo largo de esta investigación, y que busqué explicitar en este último capítulo (sostuve que dicha fuerza depende de una crítica del sentido dialógica y auto-reflexiva.)

El problema siguiente, abordado también en un principio desde la óptica del debate anglosajón, fue el de cómo pueden estos argumentos demostrar la validez objetiva de los esquemas conceptuales que constituyen el punto de

partida de la demostración (capítulo 3). Pronto quedó de manifiesto que, en el marco de este debate, los esquemas son pensados como un conjunto de creencias, lo cual dificulta la justificación de la validez objetiva de algunas de ellas. Como ha argumentado Stroud, un escéptico puede siempre cuestionar que estas creencias, aunque sean necesarias e indispensables, reflejen cómo *son* las cosas. Mostré entonces que, en el caso de Apel, la argumentación es concebida como un juego de lenguaje cuyas reglas no consisten en creencias sino en condiciones de las creencias. Acto seguido, defendí la tesis de la irrebasabilidad de la argumentación como medio necesario para justificar tesis, presentar objeciones, ofrecer razones, etc., dicho en términos generales, para fundamentar el conocimiento. La validez objetiva de los presupuestos de la argumentación quedaba, entonces, asegurada por la irrebasabilidad de este juego de lenguaje esencialmente intersubjetivo.

Esta defensa de la fundamentación no implicaba contar con un método para darle contenido concreto, problema que se perfiló con mayor claridad luego de discutir el problema de la unicidad (capítulo 4). En el debate anglosajón, este problema se plasmó en una compleja discusión acerca del procedimiento adecuado para demostrar si un esquema conceptual determinado era el único esquema válido. Mostré entonces que la filosofía trascendental no piensa en términos de esquema y contenido sino de condiciones constitutivas y lo condicionado por ellas, y resumí los resultados de la discusión como sigue. Como conclusión positiva, señalé la ausencia de razones de principio en contra de la posibilidad de una reflexión trascendental. Y como conclusión negativa, indiqué la imposibilidad de contar con un método «externo» de fundamentación trascendental, dado que todo método debe asumir las condiciones que está investigando. Ya enfocado en la filosofía apeliana, indiqué que el problema de la circularidad era la otra cara del que impide demostrar un contenido concreto, algo que ha sido señalado por una variedad de críticos de la pragmática trascendental (destaqué a Berlich y Niquet).

Para buscarle una solución a esta situación aporética me remonté a las raíces hermenéuticas de la pragmática apeliana (capítulo 5). En efecto, la hermenéutica de la facticidad propuesta por el primer Heidegger y continuada más recientemente por Gadamer ha exigido reconocer que toda investigación filosófica radical resulta necesariamente circular, lo cual siempre ha sido aceptado por Apel como un punto de partida válido para la propia filosofía trascendental. No sólo se abrió con ello un campo de exploración, el de los presupuestos de la argumentación (el *factum* de la pragmática trascendental), sino que se afianzó la tesis de que la metodología para explorar este campo debe ser inter-

na. Dicho en términos de la hermenéutica, el problema resultante era el de cómo ingresar de manera correcta en el círculo.

La solución, que recién explicité en el último capítulo, comenzó a vislumbrarse cuando tomé en cuenta las críticas que, ya desde los inicios de su tarea filosófica, Apel le dirigió a la hermenéutica (capítulo 6). Se trata de una «corrección trascendental» que reconoce la ganancia filosófica tanto del primer Heidegger como de planteos afines (particularmente el del segundo Wittgenstein). La necesidad de esta corrección surge cuando se advierte que, si no se hace un lugar para pensar la dimensión de la validez del conocimiento, la hermenéutica desemboca en un historicismo radical que anula sus propias tesis. Reseñé aquí las diversas aporías y consecuencias éticamente reprochables que, tanto en Heidegger como en Gadamer, surgen de profundizar unilateralmente el plano de la constitución del sentido. Para poder pensar la validez sin recaer en una posición platonizante, Apel recurre a la revitalización peirceana de la noción de ideal regulativo. Postular la idea regulativa de una comunidad ideal de comunicación no implica negar la facticidad en la que se constituye el sentido, sino que permite pensar dicha facticidad sin perder la coherencia con las pretensiones universales de las propias tesis.

Puede decirse que la investigación abordó tres grandes problemas en relación con la fundamentación apeliana e intentó orientar la investigación hacia su solución.²³³ El primero de ellos es de índole metodológica, y consiste en la descripción de un método interno adecuado para la fundamentación última. En consonancia con el modelo filosófico propuesto por Apel y diversas conclusiones parciales de este trabajo, los elementos constituyentes de este método son la dialogicidad, la auto-reflexión y la crítica del sentido. Estas «indicaciones realizativas» resultan irrebasables para la fundamentación y sirven para fundamentar un principio ético-normativo, lo cual constituye el segundo de los problemas y –podemos agregar– la intención de fondo tanto de esta investigación como de la filosofía apeliana en su conjunto. Para abordarlo, reconstruí una serie de pasos en los que la fundamentación ética toma el cuerpo del principio del discurso, y discutí luego una serie de objeciones a este principio. La

²³³ En la Introducción presenté las problemáticas principales de esta investigación con respecto a la filosofía trascendental en general, y ahora lo hago específicamente en relación a la pragmática apeliana, para lo cual incluyo la cuestión del enfrentamiento entre la temporalidad de la facticidad y la universalidad requerida por una fundamentación trascendental.

exigencia de argumentar para resolver los conflictos prácticos es una condición de sentido para quien argumenta, y dado que la argumentación es irrebasable puede afirmarse que se trata de una exigencia suficientemente fundamentada (no cuestionable con sentido).

Quedó pendiente para el final la cuestión de cómo pensar la oposición entre la universalidad de la fundamentación y la facticidad radical que, como vimos, Apel asume como punto de partida (el tercero de los problemas). Se trata de cómo es posible pensar que los presupuestos argumentativos fundamentados aquí y ahora resultan válidos en general y para siempre. Los criterios de la racionalidad, reza la objeción de la «otra razón posible», podrían cambiar, determinando con ello los resultados de la fundamentación. En el espíritu de la pragmática trascendental, sostuve que esta objeción sólo puede ser tomada en cuenta si es capaz de ofrecer alternativas concretas aquí y ahora. De este modo, la carga de la prueba recae en el correspondiente escepticismo. Si éste no es capaz de concebir alternativas concretas a los presupuestos fundamentados oportunamente de manera dialógica, auto-reflexiva y crítica del sentido, tampoco existen razones para afirmar que los criterios de la racionalidad podrían cambiar.

Fuentes de la obra de Apel (en orden cronológico)

Libros

DE: *Dasein und Erkennen*. Bonn, 1950.

IS: *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*. Bonn, Herbert Grundmann, 1963.

TR: *Transformation der Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1973, II Bd.

P: *Der Denkweg von Charles Sanders Peirce – Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1975. Edición citada: *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Madrid, Visor, 1997.

E-V: *Die Erklären: Verstehen Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979.

DV: *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergang zur postkonventionellen Moral*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.

A: *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998 (A 1: capítulo I, etc.).

TVED: *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, 1995. Primera edición en alemán del primer artículo compilado («Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última», pp. 37-145): «Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung», In: Forum für Philosophie Bad Homburg (Hrsg.): *Philosophie und Begründung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1987, pp. 116-221. Versión revisada y ampliada en *Auseinandersetzungen in Erprobung des Transzendentalpragmatischen Ansatzes*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1998, pp. 81-193.

SF: *Semiótica filosófica*. Buenos Aires, Almagesto, 1994.

Artículos y otros textos

Apel, Karl-Otto, «Einführung: Der philosophische Hintergrund der Entstehung des Pragmatismus bei Ch. S. Peirce», en: Apel (Ed.), *Charles Sanders Peirce, Schriften, Bd. I: Zur Entstehung des Pragmatismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1967.

— — — «Einführung: Peirce's Denkweg vom Pragmatismus zum Pragmatizismus», en: Apel (Ed.), *Charles Sanders Peirce, Schriften, Bd. II: vom Pragmatismus zum Pragmatizismus*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1970.

— — — «Das Leibapriori der Erkenntnis. Eine erkenntnisanthropologische Betrachtung im Anschluss an Leibnizens Monadenlehre», en: H.-G. Gadamer, P. Vogler (Ed.), *Neue Anthropologie. Band 7: Philosophische Anthropologie. Zweiter Teil*. Georg Thieme, Stuttgart, 1975, pp. 264-288.

— — — «Reflexive Letztbegründung. Zur These von der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation», en: *Zeitschrift für Philosophie Forschung*. Bd. 35, Heft 1, 1981.

Apel, Karl-Otto, et. al. (Ed.), *Studenteste, Funkkolleg, Praktische Philosophie / Ethik*. Frankfurt am Main, Band 1: 1980, Band 2: 1984.

— — — *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*. Buenos Aires, Almagesto, 1992.

— — — «Etnoética y macroética universalista: ¿oposición o complementariedad?», en: Micheli, San Martín, Wester (Ed.), *Ética, discurso, conflictividad*. Río Cuarto, Ediciones del ICALE, 1995, pp. 17-33.

— — — «Transzendente Intersubjektivität und das Defizit einer Reflexionstheorie in der Philosophie der Gegenwart», en: Burckhart/Gronke (Ed.), 2002, pp. 71-88.

— — — «¿Es la muerte una condición de posibilidad de la significación?», en: *Agora philosophica*. Mar del Plata, AAdIE-BA, Vol V, N° 10, diciembre 2004.

Bibliografía de otros autores

Aguilar Álvarez Bay, Tatiana, *El lenguaje en el primer Heidegger*. México D.F., FCE, 1998.

Albert, Hans, *Tratado sobre la razón crítica*. Buenos Aires, Sur, 1973.

— — — *Transzendente Träumerei. Karl-Otto Apels Sprachspiel und sein hermeneutischer Gott*. Hamburg, 1975.

- — — *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*. Tübingen, 1982.
- — — «Die Unmöglichkeit einer philosophischen Letztbegründung», en: Apel, *Funk-Kolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Band 1, 1980.
- — — «Ist eine philosophische Letztbegründung moralischer Normen möglich?», en: Apel, *Funk-Kolleg Praktische Philosophie / Ethik*. Band 2, 1984.
- Angelelli, Ignacio, «On the Origins of Kant's Transcendental», en: *Kant-Studien*. Band 63, Heft 1, 1972.
- Aristóteles, *Analíticos segundos*, en: *Tratados de lógica (Órganon)*. Madrid, Gredos, 1995.
- — — *Metafísica*. Buenos Aires, Sudamericana, 2004. Traducción de Hernán Zucchi.
- Austin, John L. (1961 (1939)), «Are There *A Priori* Concepts?», en: *Proceedings of the Aristotelian Society*. suppl. Vol. 18, 1939, pp. 82-105. Reeditado en *Philosophical Papers*. Oxford, Oxford University Press, pp. 1-22. En español: «¿Hay conceptos *a priori*?», en: Austin, J. L., *Ensayos filosóficos*. Madrid, Revista de Occidente, 1975, pp. 53-70.
- — — *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*. Buenos Aires, Paidós, 1971.
- Baum, Manfred, «Transcendental Proofs in the Critique of Pure Reason», en: Bieri et al. (Eds.), 1979, pp. 3-26.
- Bell, David, «Transcendental Arguments and Non-Naturalistic Anti-Realism», en: Stern, *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*. Oxford University Press, 2003, pp. 189-210.
- Bennett, Jonathan, «Argumentos trascendentales analíticos», en Cabrera, I., *Argumentos trascendentales*. México D. F., UNAM, 1999, pp. 195- 221. Versión original en Bieri y otros (Eds.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*. London, Reidel Publishing Company, 1979, pp. 45-64.
- Berlich, Alfred, «Elenktik des Diskurses. Karl-Otto Apels Ansatz einer Transzendentalpragmatischen Letztbegründung», en: Kuhlmann, Böhler, *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, pp. 251-287.
- Berti, Enrico, «¿Cómo argumentan los hermeneutas?», en: Vattimo, G. (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá, Norma, 1992.
- Bertorello, Adrián, *El límite del Lenguaje. La Filosofía de Heidegger como Teoría de la Enunciación*. Buenos Aires, Paidós, 2008.
- Bieri et al. (Eds.), *Transcendental Arguments and Science. Essays in Epistemology*. London, Reidel Publishing Company, 1979.

- Böhler, Dietrich, *Rekonstruktive Pragmatik*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- — — «Dialogreflexive Sinnkritik als Kernstück der Transzendentalpragmatik. Karl-Otto Apels Athene im Rücken», en: Böhler, Kettner, Skirbekk (Ed.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, pp. 15-43.
- Böhler, Kettner, Skirbekk (Ed.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003.
- Brandom, Robert, *Expressive Vernunft*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2000.
- Braun, Edmund, *Die Zukunft der Vernunft aus der Perspektive einer nichtmethaphysischen Philosophie*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1993, pp. 87-108.
- Bubner, Rüdiger, «Selbstbezüglichkeit als Struktur transzendentaler Argumente», en: Kuhmann, Böhler (Ed.), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, pp. 304-332.
- — — «Acerca del fundamento del comprender», *Isegoría*. No. 5, 1992, pp. 5-16.
- Bühler, Karl, *Sprachtheorie*. Stuttgart, UTB, 1982.
- Bunge, Mario, *Epistemología*. Barcelona, Ariel, 1980.
- Burckhart/Gronke (Ed.), *Philosophieren aus dem Diskurs. Beiträge zur Diskurspragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002.
- Cabrera, Isabel (Comp.), *Argumentos trascendentales*. México D. F., UNAM, 1999, [introducción de I. Cabrera: pp. 7-28].
- Comesaña, Juan Manuel, *Lógica informal. Falacias y argumentos filosóficos*. Buenos Aires, Eudeba, 1998.
- Conill, Jesús, *El crepúsculo de la metafísica*. Barcelona, Anthropos, 1988.
- — — «De la lógica a la experiencia: el giro hermenéutico en la filosofía trascendental contemporánea», en: Michelini, Wester (Eds.), *La filosofía ante los desafíos del mundo contemporáneo. Homenaje a Julio De Zan*. Río Cuarto, Ediciones del ICALA, 2006, pp. 21-29.
- Cortina, Adela, *Razón comunicativa y responsabilidad solidaria*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1985.
- Crelier, Andrés, «Metafísica y posmetafísica en la ética de Apel», en: *Ágora philosophica*. AADIE-BA, Mar del Plata, Año I, No. 2, Abril de 2001, pp. 39-47.
- — — *Tras la argumentación. Relectura de la ética apeliana*. Mar del Plata, Suárez, 2004.

- — — «El mundo y la ética desde el lenguaje: discusión de las perspectivas de H.-G. Gadamer y K.-O. Apel», en: *Diálogos*. Puerto Rico, Universidad de Puerto Rico, julio 2005, pp. 33-62.
- Damiani, Alberto Mario, *Handlungswissen. Eine transzendente Erkundung nach der sprachpragmatischen Wende*. Freiburg / München, Karl Alber, 2009.
- Dastun, Françoise, *Heidegger y la cuestión del tiempo*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2006.
- Davidson, Donald, *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Oxford University Press, 1984. Traducción al español: *De la verdad y de la interpretación*. Barcelona, Gedisa, 1995.
- — — «De la idea misma de un esquema conceptual», en: Cabrera, I., *Argumentos trascendentales*. México D. F., UNAM, 1999, pp. 63-83. También en: Davidson, *Inquires into Truth and Interpretation*. Oxford, Oxford University Press, 1984 y su traducción al español.
- Descartes, René, *Discurso del método / Meditaciones metafísicas*. Edición de Manuel García Morente, Madrid, Espasa Calpe, 1986.
- Descartes, *Meditations métaphysiques*. Paris, Flammarion, 1992.
- De Olaso, Ezequiel, *Escepticismo e ilustración*. Valencia (Venezuela), Universidad de Carabobo, 1981.
- De Zan, Julio, *Panorama de la ética contemporánea*. Madrid, Alkal, 2002.
- Fernández, Graciela, «¿Es posible una fundamentación trascendental de la ética? Kant, consideraciones en torno a un ‘fracaso’», en: *The Proceedings of the Twentieth World Congress of Philosophy (vol. 1)*. Bowling Green State University, 1999.
- Ferraris, Maurizio, *Historia de la Hermenéutica*. México / Buenos Aires, Siglo XXI Editores, 2002.
- Fries, Jakob F., *Neue Kritik der Vernunft*. Heidelberg, 1807.
- Gadamer, Hans-Georg, «Sobre la posibilidad de una ética filosófica», en: *Cuadernos de ética*. Nº 8, Buenos Aires: AAdIE. Traducción de una conferencia editada en el vol. 1 de los *Kleine Schriften*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1989, pp. 179-191.
- — — [citado también como V y M], *Verdad y método*. Salamanca, Sígueme, 1999.
- — — *Los caminos de Heidegger*. Barcelona, Herder, 2002.
- Gram, Moltke, «Transcendental Arguments», en: *Nous*, Vol. V, No 1, February 1971.
- — — «Must Transcendental Arguments be Spurious?», en: *Kant Studien*. 65. Jahrgang, Heft 3, 1974, pp. 304-317.
- Haack, Susan, *Filosofía de las lógicas*. Madrid, Cátedra, 1991.

- Habermas, Jürgen, *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1968.
- «Was heisst Universalpragmatik?», en: Apel (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1976, pp. 174-272.
- «Peirce and Communication», en: Habermas, *Postmetaphysical Thinking*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1996.
- *Teoría de la acción comunicativa*. 2 Tomos, Madrid, Taurus, 1999.
- *Moral Consciousness and Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 1999 b.
- *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000.
- «Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung. Kleine Replik auf eine grosse Auseinandersetzung», en: Böhler y otros (Ed.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, pp. 44-63.
- *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Buenos Aires, Paidós.
- *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona / Buenos Aires, Paidós, 2003 c.
- *Wahrheit und Rechtfertigung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2004.
- Hartmann, Nicolai, *Ethik*. Berlin, Walter de Gruyter, 1962.
- Heidegger, Martin, *El ser y el tiempo*. México D. F., FCE, 1951. Traducción y prólogo de José Gaos.
- *Holzwege*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1957.
- *La pregunta por la cosa*. Alfa, Buenos Aires, 1975.
- *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdruck*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 59), 1993.
- *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA 61), 1994.
- *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität* (Frühe Freiburger Vorlesung Sommersemester 1923). Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1995.
- [citado también como «S y T»], *Ser y tiempo*. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera.
- [citado también como «IN»], *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles. (Informe Natorp)*. Madrid, Trotta, 2002 a. Edición y traducción de Jesús Adrián Escudero.
- *Kant y el problema de la metafísica*. Madrid, Editora Nacional, 2002 b.
- *Grundbegriffe der Aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA II, 18), 2002 c.

- – – *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann (GA III, 65), 2003.
- – – *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2005.
- Hintikka, Jaako, «Transcendental Arguments: Genuine and Spurious», en: *Nous*, Vol. VI, No 3, September 1972, pp. 274-281.
- Höffe, Otfried, «Kantian Skepticism toward Transcendental Ethics of Communication», en: Benhabib, Dallmayr (Eds.), *The Communicative Ethics Controversy*. Cambridge, Mass., The MIT Press, 1995, pp. 193-219.
- Hookway, Christopher, «Modest Transcendental Arguments and Skeptical Doubts: a Reply to Stroud», en: Stern, Robert, *Transcendental Arguments. Problems and Prospects*. Oxford University Press, 2003, pp. 173-188.
- Hoyos, Luis Eduardo, *El escepticismo y la filosofía trascendental*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2001.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature*. New York, Oxford University Press, 2000.
- Iltting, Karl-Heinz, «Der Geltungsgrund moralischer Normen», en: Kuhlmann, Böhler, *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, pp. 612-648.
- Kalpokas, Daniel, *Richard Rorty y la superación pragmatista de la epistemología*. Buenos Aires, Ediciones del Signo, 2005.
- Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Barcelona, Ariel (Akad. Aus., Band IV), 1999.
- – – [citado también como «CRP»], *Crítica de la razón pura*. Madrid, Alfaguara, 2000. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas.
- – – *Critique of Pure Reason*. Macmillan & Co, 1963. Traducido por N. Kemp Smith.
- Keil, Geert, «Über den Einwand einer anderen möglichen Vernunft», en: Böhler y otros (Ed.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2003, pp. 65-82.
- Kettner, Matthias, «Ansatz zu einer Taxonomie performativer Selbstwidersprüche», en: Drschel y otros (Eds.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposium für Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp 187-211.
- Körner, Stephan, «Transcendental Tendencies, in Recent Philosophy», en *The Journal of Philosophy*. Vol. 63, No. 19, 1966, pp. 551-566.
- – – «La imposibilidad de las deducciones trascendentales», en: Cabrera, I., *Argumentos trascendentales*. México D. F., UNAM, 1999, pp. 33-49. Ori-

- ginalmente: «The Impossibility of Transcendental Deductions», en: *The Monist*, Vol 51, No 3, 1967, pp. 317-331.
- Kripke, Saul, *Wittgenstein: reglas y lenguaje privado*, México D. F., UNAM, 1989.
- Kuhlmann / Böhler, *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.
- Kuhlmann, Wolfgang, *Reflexive Letztbegründung*. Freiburg / München, Karl Alber, 1985.
- *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1992.
- *Kant und die Transzendentalpragmatik*. Würzburg, Königshausen & Neuman, 1992 b.
- «Bemerkungen zum Problem der Letztbegründung», en: Dorschel y otros (Eds.), *Transzendentalpragmatik. Ein Symposion für Karl-Otto Apel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1993, pp. 212-237.
- *Beiträge zur Diskursethik*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2007.
- Jonas, Hans, *Das Prinzip Verantwortung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1984.
- Lafont, Christina, *Sprache und Welterschließung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1994.
- Leaman, Oliver, «Transcendental Arguments: Gram's Objections», en: *Kant-Studien*. Band 68, Heft 4, 1977.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalité et infini: essai sur l'extériorité*. La Haye, Nijhoff, 1961.
- Litt, Theodor, *Mensch und Welt. Grundlinien einer Philosophie des Geistes*. Heidelberg, Quelle & Meyer, 1961.
- Luzón, Manuel Sacristán, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Barcelona, Crítica, 1995.
- MacIntyre, Alasdair, *After Virtue*. Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1984.
- Maliandi, Ricardo, *Transformación y síntesis*. Buenos Aires, Almagesto, 1991.
- *Dejar la posmodernidad*. Buenos Aires, Almagesto, 1993.
- *Volver a la razón*. Buenos Aires, Biblos, 1997.
- «El apriori corporal en Apel», en: L. Rovaletti (Ed.), *La corporalidad. La problemática del cuerpo en el pensamiento actual*. Buenos Aires, Lugar, 1998, pp. 181-189.
- «La racionalidad bidimensional y la ética convergente», en: Fernández (Ed.), *El otro puede tener razón*. Mar del Plata, Suárez, 2000.

- — — *Ética, conceptos y problemas*. Buenos Aires, Biblos, 2004.
- Malpas, J. E., «Transcendental Arguments and Conceptual Schemes. A Reconsideration of Körner's Uniqueness Argument», en: *Kant- Studien*. Band 81 – Heft 2, 1990, pp. 232 – 251.
- Mendieta, Eduardo, *The Adventures of Transcendental Philosophy. Karl-Otto Apel's Semiotics and Discourse Ethics*. New York / Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, 2002.
- Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*. Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- Michelini, Dorando J., *La Razón en Juego*. Río Cuarto, Ediciones del ICALA y Universidad Nacional de Río Cuarto, 1998.
- Michelini, Maliandi y J. De Zan (Eds.), *Ética del discurso. Recepción y crítica desde América Latina*. Río Cuarto, ICALA, 2007.
- Morris, Charles, *Foundation of the Theory of Signs*. University of Chicago Press, 1953.
- Moore, G. E., *Principia Ethica*. New York. Prometheus Books, 1988.
- Nancy, Jean-Luc, *La deconstrucción del cristianismo* [edic. bilingüe con prólogo de M. Cragolini]. Bs. As., La Cebra, 2006, pp. 57-59.
- Nelson, Leonard, *Die Unmöglichkeit der Erkenntnistheorie*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1911.
- Niquet, Marcel, *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1991.
- — — *Nichthintergebarkeit und Diskurs. Prolegomena zu einer Diskurstheorie des Transzendenten*. Berlin, Duncker & Humblot, 1999.
- Niquet y otros (Ed.), *Diskursethik. Grundlegungen und Anwendungen*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001.
- Oefsti, Audun, *Abwandlungen*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994.
- Orayen, Raúl, *Lógica, significado y ontología*. México D. F., Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.
- Peirce, Charles Sanders [citado también como «CP»], *Collected Papers*, 8 vols., ed. C. Hartshorne y otros, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1958.
- Peraita, Carmen Segura, *Hermenéutica de la vida humana. En torno al Informe Natorp de Martin Heidegger*. Madrid, Trotta, 2001.
- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*. London, Hutchinson, 1959.
- Raggio, Andrés R. «¿Qué significa condiciones de posibilidad?», en: *Cuadernos de Filosofía*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Año XI, No 20, marzo – diciembre de 1973.

- Rohrhirsch, Ferdinand, *Letztbegründung und Transzendentalpragmatik. Eine Kritik an der Kommunikationsgemeinschaft als normbegründender Instanz bei Karl-Otto Apel*. Bonn, Bouvier, 1993.
- Rorty, Richard, «Verificationism and Transcendental Arguments», en: *Nous*. vol. V, No 1, February 1971.
- — — (Ed.) *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*. Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- — — «¿Es Derrida un filósofo trascendental?», en: *Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*. Barcelona, Paidós, 1993, pp. 169-182.
- Ruf, Henry L., «Transcendental Logic. An Essay on Critical Metaphysics», en: *Man and World* 2. 1969.
- Schaper, Eva, «Arguing Transcendentally», en: *Kant- Studien*. Band 63, Heft 1, 1972.
- Schaper, Eva (1999 ((1972))), «¿Son imposibles las deducciones trascendentales?», en: Cabrera, I., *Argumentos trascendentales*. México D. F., UNAM, 1999, pp. 51-62. Versión original: «Are Transcendental Deductions Impossible?», en: Beck, W. (Ed.), *Proceedings of the Third International Kant Congress*. Dordrecht, Reidel Publishing Company, 1972, pp 486-494.
- Scrifán Luzón, Manuel, *Las ideas gnoseológicas de Heidegger*. Madrid, Crítica, 1995.
- Searle, John, *Actos de habla*. Barcelona, Planeta-Agostini, 1992.
- Sextus Empiricus [traducción de Malte Hossenfelder / citado como «PH»], *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1985.
- Skirbekk, Gunnar, «Verantwortungspflichten - wem gegenüber? Die Inklusionsfrage nicht - diskurfähiger Lebenswesen und der Begriff Menschenwürde», en: Burckhart, Gronke (Ed.), *Philosophieren aus dem Diskurs (Festschrift für Dietrich Böhler)*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 2002, pp. 407-424.
- Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. (Gesamtausgabe, 2. Aufl.), München, Dt. Taschenbuch-Verlag, 2002.
- Stern, Robert, *Transcendental Arguments. Problems and Prospect*. Oxford University Press, 2003.
- — — *Transcendental Arguments and Scepticism*. Oxford University Press, 2004.
- Strawson, Peter, *Introduction to Logical Theory*. London, 1952.
- — — *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, Methuen, 1966.
- — — *Skepticism, Naturalism. Some Varieties*. London, Methuen, 1985.

- — — *Individuos. Ensayo de metafísica descriptivo*. Madrid, Taurus, 1989. Edición original: *Individuals. An Essay in Descriptive Metaphysics*. London, Methuen, 1959.
- — — «Escepticismo, naturalismo y argumentos trascendentales», en: Cabrera, I., *Argumentos trascendentales*. México D. F., UNAM, 1999.
- Stroud, Barry, «Transcendental Arguments», en: *The Journal of Philosophy*. Vol. LXV, No. 9, May 1968, pp. 241-256.
- — — «The Goal of Transcendental Arguments», en: Stern, R., *Arguments. Problems and Prospects*. Oxford University Press 2003.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self*. Cambridge, Massachussets, Harvard University Press, 1996.
- — — «The Validity of Transcendental Arguments», en: Taylor, *Philosophical Arguments*. Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1997.
- Tugendhat, Ernst, *Lecciones de ética*. Barcelona, Gedisa, 1997.
- — — *Problemas*. Barcelona, Gedisa, 2002.
- Volpi, Franco, «La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y tiempo*», en: Vattimo (Comp.), *Hermenéutica y racionalidad*. Buenos Aires, Norma, 1994, pp. 327-384.
- Von Bilderling, Beatriz, *Pruebas trascendentales kantianas y argumentación trascendental*. Tesis de doctorado inédita, Universidad de Buenos Aires, Argentina.
- Von Herrmann, Friedrich-Wilhelm, *La «segunda mitad» de Ser y Tiempo*. Madrid, Trotta, 1997.
- Von Humboldt, W., *Werke*. Von A. Flitner, K. Giel (Eds.), Darmstadt, 1996.
- Waldenfelds, B., Broekman, J. M., Pazanin, A. (Ed.), *Phänomenologie und Marxismus*. 4 Bde., Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1999.
- Walker, Ralph S., «Argumentos trascendentales y escepticismo», en Cabrera, I., *Argumentos trascendentales*. México D. F., UNAM, 1999, pp. 223 – 251. Versión original: «Transcendental Arguments and Scepticism», en: Schaper / Vossenkuhl (eds.), *Reading Kant: New Perspectives on Transcendental Arguments and Critical Philosophy*. London, Basil Blackwell, 1989, pp. 55 – 76.
- Wittgenstein, Ludwig, *Schriften 1. Tractatus logico-philosophicus / Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969.
- — — *Sobre la certeza*. Barcelona, Gedisa, 1988. Edición bilingüe.

Universidad Nacional de La Plata
Facultad de Humanidades y Ciencias de la Comunicación



Revista de Filosofía y Teoría Política

La *Revista de Filosofía y Teoría Política* es una publicación de periodicidad anual editada por el Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata. Recoge investigaciones de todas las áreas disciplinares y corrientes filosóficas que se ajusten a las normas y criterios de la práctica académica y científica de la disciplina, además del acuerdo con las normas para recepción de trabajos establecidas por el Comité Editorial.

La *Revista de Filosofía y Teoría Política* aparece indizada en las bases de datos Philosopher's Index, Sociological Abstracts, Worldwide Political Science Abstracts, 4P (UNIRED: Proyecto Padrinazgo Publicaciones Periódicas Argentinas) y Francis: INIST (Institut de l'information scientifique et technique). También está incluida en LATINDEX (Catálogo- Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal), Ulrich's Periodical Directory y en Núcleo Básico de revistas argentinas (CAICYT).

Dirección:

Departamento de Filosofía, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Calle 48 e/ 6 y 7, 4º piso (1900), La Plata, Argentina. Teléfono: 54-221-4230125 int. 140

Solicitar las instrucciones para la presentación de los trabajos a: rfytp@fahce.unlp.edu.ar

Para canje dirigirse a:

UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA

Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación

BIBHUMA – Biblioteca Prof. Guillermo Obiols

Calle 48 entre 6 y 7 – Primer Subsuelo

1900 La Plata – Argentina

TE: 54-221-4235745

E-Mail: bibhuma@fahce.unlp.edu.ar

Para ventas consultar en: www.publicaciones.fahce.unlp.edu.ar o escribir a: publicaciones@fahce.unlp.edu.ar.



DISCUSIONES FILOSÓFICAS

La revista *Discusiones Filosóficas* es una publicación del Departamento de Filosofía de la Universidad de Caldas. Sus temas de interés son la Filosofía (en todas sus clasificaciones), y la Literatura (mirada desde un punto de vista filosófico). Nuestro objetivo es difundir resultados de investigación, propiciar el debate crítico sobre las tesis planteadas en los artículos, y contribuir a la literatura y la crítica filosófica mediante reseñas y traducciones sobre los temas ya enunciados. La revista está dirigida a estudiantes, investigadores, profesores y profesionales en filosofía y literatura, así como a otros lectores que tengan afinidad por nuestros temas de interés. Fue fundada en 2000 y se publica dos veces al año.

Los artículos publicados en la revista *Discusiones Filosóficas* son indizados o resumidos por:

- Índice bibliográfico Nacional Publindex de Revistas Científicas y Tecnológicas Colombianas de COLCIENCIAS, en la categoría B.
- Latindex. Sistema Regional de Información en Línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe España y Portugal.
- Philosopher's Index. Philosophy Documentation Center. USA

Página Web: <http://discusionesfilosoficas.ucaldas.edu.co/>

ph
DISCUSIONES
FILOSÓFICAS

CONTENIDO

PRESENTACIÓN EDITORIAL

LOS ÉXTASIS METAFÍSICOS EN LOS PENSAMIENTOS DE SCHOPENHAUER Y DE QUINCEY

Sandra Baquedano Jer

**REVISIÓN DE LOS CONCEPTOS CONTEXTO Y CIRCUNSTANCIA EN LA TEORÍA DE
REFERENCIA DIRECTA PARA INDEXICALES DE D. KAPLAN**

Lina Marcela Trigos Carrillo

INTELIGENCIA ANIMAL EN ARISTÓTELES

Catalina López Gómez

LEIBNIZ, MACH Y EINSTEIN: TRES OBJECIONES AL ESPACIO ABSOLUTO DE NEWTON

Leonardo Cárdenas Castañeda

Carlos Dayro Botero Flórez

NIETZSCHE Y SU ZARATUSTRA . UNA EXPERIENCIA MUSICAL

Mario Andrés Alvarado Lozano

DESDE LAS INTERACCIONES PARTICIPATIVAS HACIA LAS COMUNIDADES MORALES

Angela Niño Castro

ESTRUCTURALISMO FRANCÉS Y ESTRUCTURALISMO METATEÓRICO

Juan Manuel Jaramillo Uribe



Departamento de Filosofía

Año 10, No.15, julio-diciembre 2009

ISSN 0124-6127

estudios estudios

Filosofía Práctica e Historia de las ideas
Unidad de Historiografía e Historia de las Ideas - INCIHUSA

INCIHUSA - CRICYT

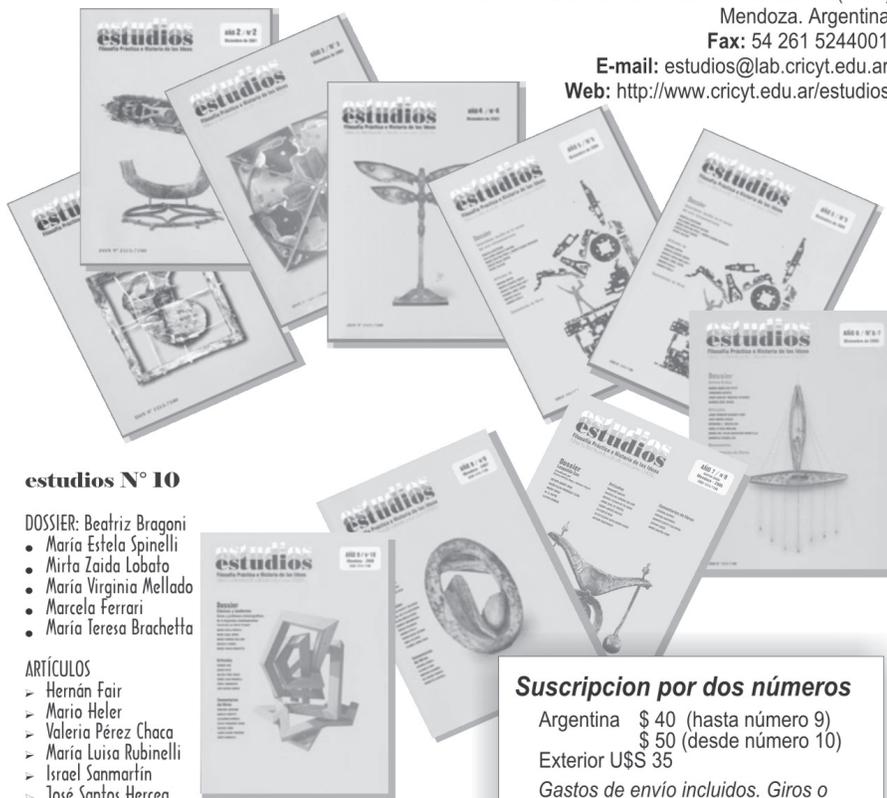
Av. Adrián Ruiz Leal s/n. Casilla Correo 131(5500)

Mendoza. Argentina

Fax: 54 261 5244001

E-mail: estudios@lab.cricyt.edu.ar

Web: <http://www.cricyt.edu.ar/estudios>



estudios Nº 10

DOSSIER: Beatriz Bragoni

- María Estela Spinelli
- Mirta Zaida Lobato
- María Virginia Mellado
- Marcela Ferrari
- María Teresa Brachetta

ARTÍCULOS

- Hernán Fair
- Mario Heler
- Valeria Pérez Chaca
- María Luisa Rubinelli
- Israel Sanmartín
- José Santos Herceg

Suscripción por dos números

Argentina \$ 40 (hasta número 9)
\$ 50 (desde número 10)
Exterior US\$ 35

Gastos de envío incluidos. Giros o cheques a nombre de Susana Godoy.



ISSN 1515-3142

AGORA PHILOSOPHICA

REVISTA MARPLATENSE DE FILOSOFÍA

Nº 17/18 - 2009

“AMÉRICA COMO UTOPIA”

Adriana Arpini - Utopía y humanismo en el pensamiento latino americano: Eugenio María de Hostos y Augusto Salazar Bondy

Hugo E. Biagini - El pensamiento alternativo y sus variantes temáticas

Juan Brando - Espigando en la utopía mexicana: Vasco de Quiroga

Sergio Cecchetto - La utopía racial del eugenismo argentino

Horacio Cerutti Guldberg - Lo utópico operante en la historia (utopía, praxis de la resistencia en nuestra América)

Guillermo David - Mitos, equívocos y utopías falaces

Cristina Fernández - De la utopía social a la utopía racial. Notas sobre el cientificismo evolucionista en José Ingenieros

Estela Fernández Nadal - Utopía: el espacio de lo posible. Entre el realismo del ideal y los mitos de la razón

Susana La Rocca - La utopía positivista desde la mirada crítica de Alejandro Korn

Lucas E. Misseri - Identidad y alteridad en el imaginario utópico americano

Hernán Murano - Utopía y revolución: reflexiones sobre los movimientos reculturantes en América

Dina Picotti - La utopía americana de la propia emergencia civilizatoria

Arturo Roig - Democracia y utopía

Mónica E. Scarano - Vasconcelos y Henríquez Ureña: dos versiones en el pensamiento utópico latinoamericano de los años '20

Carlos Zaeta - Utopía y tecnocracia en Ingenieros

ANEXO

Silvana Montaruli y Mariela Ávila - Bibliografía sobre América como Utopía: “Un rastreo bibliográfico sobre Utopía”

Asociación Argentina de Investigaciones Éticas

Mar del Plata, Buenos Aires, Argentina

agoraphilosophica@gmail.com

<http://agoraphi.260mb.com>

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de abril de 2010.



El autor discute en este libro la fundamentación ético-discursiva propuesta por Karl-Otto Apel en el marco de su pragmática trascendental. El examen crítico de esta propuesta filosófica tiene el objetivo de reforzar los argumentos a favor de una fundamentación trascendental de la ética. Con ese fin, se enfrenta inicialmente a la pragmática apeliana con una serie de críticas provenientes del debate analítico sobre los “argumentos trascendentales”, iniciado en los años sesenta del siglo XX. Se reconstruyen tres líneas principales: una que atañe a la forma de los argumentos trascendentales, otra a su capacidad para demostrar validez objetiva, y la última a su capacidad para demostrar la unicidad de un esquema conceptual (cada línea de discusión ha sido iniciada respectivamente por M. Gram, B. Stroud y S. Körner).

La discusión y posterior aplicación a Apel de las críticas de este debate conduce a tres conclusiones principales. La primera es que no existen razones concluyentes en contra de realizar una reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento válido. La segunda es que la fundamentación trascendental debe hacerse en el marco de un modelo filosófico dialógico y auto-reflexivo (diferente al asumido por los autores del debate). Precisamente, la tercera conclusión es que todo método trascendental debe ser “interno”, es decir, debe asumir las condiciones que investiga.

