

TRADUCCIONES - ÜBERSETZUNGEN - TRANSLATIONS

LA PRAGMÁTICA TRASCENDENTAL:
TERCER PARADIGMA DE LA FILOSOFÍA PRIMERA

Karl-Otto Apel

El tema de mi exposición reúne cuatro conceptos que, aunque en la actualidad son bien conocidos, no son utilizados de ningún modo en el sentido en que los interpreto y los he articulado en el título en forma de tesis.

Como muestra el último concepto del título, se trata de la “Filosofía Primera”. En la actualidad, esto resulta extraño y poco común; pero, en la medida en la que es aún conocido, el término recuerda a la caracterización aristotélica de la ciencia del “ser” en cuanto “ser”, o también como del “ser supremo”, esto es: de “Dios” como el “motor inmóvil” de todo. Posteriormente este término fue denominado “Metafísica” por los comentaristas de Aristóteles, y, en el siglo XVII, aún más exactamente “Ontología”. En mi título con forma de tesis, el concepto de “Filosofía Primera” no es utilizado en este sentido, puesto que el paradigma de “Filosofía Primera” que utilizo no es la *Metafísica* o la *Ontología* en la que el mundo es pensado desde fuera como un todo finito, por ejemplo, desde un punto de vista divino, sino un paradigma postmetafísico de la filosofía fundamental. ¿Pero qué es un *paradigma*?

El concepto “paradigma” remite ciertamente a Platón, pero en la actualidad es utilizado generalmente en el nuevo sentido que le dio el teórico de la ciencia

Thomas S. Kuhn en su libro *The Structure of Scientific Revolutions*.¹ Pero en Kuhn no se trata del concepto metafísico de la tradición filosófica, sino más bien de un concepto-guía histórico-sociológico de la reconstrucción empírica del desarrollo de la ciencia. El contenido de los paradigmas kuhneanos es ciertamente decisivo para toda una época y, en tal sentido, también debe ser comprendido normativamente, pero de ningún modo en el sentido de un progreso reconstruible de forma unitaria y racional. Pero esto es exactamente lo que deseo proponer con mi concepto de “paradigma”, inspirado exclusivamente en Kuhn, y, por cierto, lo pretendo hacer de tal modo que el concepto de paradigma en tanto que concepto clave histórico-hermenéutico pueda ser aplicado a un concepto *postmetafísico de Filosofía Primera*. En mi opinión, el concepto clave actual de *Filosofía Primera* debería ser ciertamente *postmetafísico*, pero también *no rebasable* para nuestra reflexión de fundamentación, es decir debería ser *argumentativamente indiscutible* y, en este sentido, una *instancia de fundamentación última no deductiva, sino reflexiva del pensamiento filosófico*.

Con ello vuelvo al término introductorio de mi tesis-título: “Pragmática Trascendental”. Este término relaciona dos conceptos clave y corrientes, en la actualidad, de la *Filosofía Primera*, pero de tal modo, que su función paradigmática para la concepción de la Filosofía Primera recién se torna clara y comprensible si se reconstruyen de forma radical los conceptos que componen el término, es decir: “pragmática” y “trascendental”.

Comencemos con el concepto “trascendental”. En la actualidad este concepto es interpretado como parte del concepto “metafísico”, y, por cierto, de tal modo, que los pensadores de orientación postmetafísica lo relacionan a su vez con la exigencia de “destrascendentalización” (así, por ejemplo, Richard Rorty y últimamente también Jürgen Habermas). De hecho, ya en Kant el concepto “trascendental” es ambiguo. Se relaciona -ya en la tradición pre-kantiana- con el concepto “trascendente”, pero es introducido por Kant justamente como contra-concepto de “trascendente” -esto es, como tema-meta de la pregunta reflexiva sobre las condiciones *subjetivas* de posibilidad del conocimiento de la experiencia objetivamente válido: sin embargo, Kant también ha equiparado esta *pregunta reflexiva* con la investigación cuasi-ontológica de la relación entre la conciencia y la “cosa en sí” incognoscible. De

este modo, en la teoría *trascendental* del conocimiento se presupone la “cosa en sí” *trascendente* como la causa de la experiencia en tanto *afección última*, la cual, sin embargo, es excluida al mismo tiempo del conocimiento y de todos los objetos de conocimiento posible. (Jabobi ha señalado esta dificultad fundamental de la propuesta sistemática kantiana como un problema fundamental y permanente de la interpretación de Kant).

¿Pero cómo puede ser pensada ahora la *relación* de lo *trascendental* con la *realidad* previa al conocimiento, y, en tal sentido, existente “en sí”, en caso que, con Kant, se quiera mantener la *pregunta reflexiva* por las condiciones subjetivas de posibilidad de la experiencia objetivamente válida? -Se trata de una pregunta que a mí me parece de hecho necesaria

Hegel ha precisado que la filosofía moderna desde Descartes tiene que ser interpretada como “filosofía reflexiva”, por tanto también la crítica de la razón de Kant. Esta se vincula obviamente -a diferencia de la psicología reflexiva del conocimiento del empirismo inglés- con el conocimiento objetivo e intersubjetivo universalmente válido de la ciencia, y, en tal sentido, como dice Hegel, en “reflexión absoluta” con el propio conocimiento en tanto que filosofía. La *crítica del conocimiento en tanto que crítica de la razón* no puede ser practicada, como propone Kant, con anterioridad a todo conocimiento de la realidad e independientemente de él, sino solamente como idéntica con el *más alto estadio de la realidad: como retorno a sí mismo del espíritu enajenado en la naturaleza*, según podría afirmarse con Hegel.

La filosofía *trascendental* -después su radicalización como filosofía reflexiva idealista- se ha convertido aquí una vez más en *metafísica ontológica*, y, en Hegel, como *filosofía de la historia especulativo-idealista* tiene por tarea reconstruir la realidad como “racional” hasta el futuro y más allá -es decir, la realidad en su totalidad. Este problema de Hegel constituyó un desafío para los hegelianos jóvenes, en especial para los *filósofos del futuro* August von Cieszkowski, Moses Hess y Karl Marx. Con ello, la filosofía de la historia especulativa de Hegel se transformó en el “materialismo histórico”. Este devino nuevamente, sin embargo, una *metafísica ontológica* en la versión ortodoxa final de Marx y de Engels y, sobre todo, en la versión rígida soviética: en la concepción de un “materialismo dialéctico” incompatible con la libertad y la indeterminación de la praxis humana. Con ello fracasó justamente, desde un

punto de vista filosófico, la concepción orientada al futuro de un progreso construible desde la praxis colectiva, ligada por Marx con el “materialismo histórico”.

En Europa occidental, la concepción histórico-dialéctica de la praxis colectiva -tanto en su versión idealista como materialista- perdió su posición de liderazgo en la *Filosofía Primera*. Una filosofía de la praxis orientada al futuro que responda a Hegel sólo se dio finalmente en el existencialismo individualista, extraño a la historia, inspirado en Kierkegaard, y, de forma complementaria, en el neopositivismo, igualmente ajeno a la historia, en el cual la relación práctica de la razón se redujo a la dimensión de la *aplicación veritativa* de la ciencia, más precisamente, de las ciencias naturales.

En mi opinión, aquí se presenta la siguiente cuestión: el problema expuesto por Hegel (en su concepción de la probablemente *última metafísica*), es decir, el problema de una articulación racionalmente comprensible de la *autorreflexión* de la praxis humana con la *reconstrucción de la historia*, incluida la tarea de una prosecución de esa historia, ¿puede ser explicitado también sin el presupuesto de una *metafísica dogmática*? Este problema ¿puede ser explicitado quizá de tal modo que sea posible vincularlo con una *filosofía trascendental transformada sin “cosa en sí”*?

Efectivamente, en Norteamérica apareció una tercera concepción de una filosofía del futuro como respuesta a Hegel: en el más tarde denominado “pragmatismo”. En mi opinión, con él se introdujo un *paradigma de la Filosofía Primera* que ciertamente puede ser interpretado de muchas diferentes maneras. Y al parecer, sigue siendo aún difícil -y a muchos no les parece plausible- hacer comprensible este paradigma en la línea de la *filosofía trascendental* críticamente transformada: una tarea que yo, de hecho, considero necesaria. Con ello puedo tematizar el concepto-guía de mi tesis-título: el paradigma de la “Pragmática Trascendental”.

En mi opinión, es conveniente introducir el carácter filosófico de paradigma del “pragmatismo trascendental” en base a dos argumentos fundamentales de Charles Peirce -el generalmente reconocido, pero todavía poco comprendido fundador del “pragmatismo”-: por un lado, en base a la tesis clave peirceana del “pragmatismo”, de la denominada “máxima pragmática” del “esclarecimiento de ideas” (en el ensayo de 1878 “How to Make our Ideas Clear”) y, por otro lado,

en base a la tesis introductoria, poco conocida, de la “semiótica” peirceana sobre la no reducible *tríada de la función sígnica* o “*semiosis*”, la cual, según Peirce, tiene que ser tenida en cuenta también en la teoría del conocimiento como condición de posibilidad de la interpretación de la realidad y del posible progreso del conocimiento.²

Con la ayuda de una interpretación crítica de estos dos argumentos clave de Peirce puede comenzarse, por un lado, a reconstruir críticamente la consideración -que inicia con Charles Morris y Rudolf Carnap- de la denominada “dimensión pragmática” en la filosofía *analítica* y, por otro lado, también el desarrollo del propio “pragmatismo” norteamericano: desde la adaptación normativa de las “ideas regulativas” de Kant en Peirce, pasando por la recepción popular del “pragmatismo” de William James y John Dewey, hasta la despedida de todas las pretensiones normativas de la filosofía en el “neopragmatismo” de Richard Rorty.

Comencemos con la recepción del *pragmatismo semiótico* en la filosofía analítica. Siguiendo al norteamericano Charles Morris, Rudolf Carnap introdujo en la teoría de la ciencia la denominada “pragmática” como tercera dimensión de la función sígnica junto a la “sintaxis lógica” y la “semántica lógica”. Pero con ello no se introdujo, a diferencia de lo que sucede en Peirce, ninguna integración *normativamente* relevante del concepto de la ciencia, sino sólo una dimensión -interpretada primeramente en sentido behaviorista- de la tematización *empírica* de la aplicación de la ciencia. El desarrollo posterior de la *filosofía analítica del lenguaje*, también la teoría de los actos de habla y de la filosofía de los juegos de lenguaje del Wittgenstein tardío), puede ser incluido en el nuevo paradigma de la *pragmática lingüística* en un sentido amplio, aunque no ofreció tampoco a la filosofía ninguna dimensión normativa de la fundamentación explicativa del sentido de los conceptos, como lo hizo Peirce.

En este sentido es esclarecedora una comparación entre la función terapéutica y crítica de sentido del recurso wittgensteineano a los *juegos de lenguaje cotidianos* y la función, en varios aspectos similar, de la “máxima pragmática” de Peirce. Ciertamente que la *pragmática de los juegos de lenguaje* de Wittgenstein puede evitar alguna senda perdida de la metafísica en problemas sinsentido, pero ya no puede mostrarle a un científico que se encuentre en una situación de perplejidad sobre el sentido de los *conceptos*

fundamentales poco claros un camino innovador normativamente relevante para una re-definición de conceptos fundamentales. Pero justamente esto es lo que logra la aplicación de la “máxima pragmática”, caracterizada por Peirce también como método de “melonización”, esto es aproximadamente: como *heurística del sentido* por medio de *experimentos mentales referidos al futuro*.

Así, en la *teoría de la relatividad especial* de Einstein se trata de una re-definición del sentido de los conceptos "espacio" y "tiempo", y, en especial, de la “simultaneidad de acontecimientos”. La indicación hecha por Wittgenstein sobre el sentido del *uso corriente del lenguaje* ya no puede ayudarle a la ciencia, puesto que el espacio y el tiempo son tratados en los juegos de lenguaje cotidianos, en el *medir*, como *conceptos de medida* totalmente separados. Sin embargo, bajo este presupuesto, la *simultaneidad* de dos sucesos en el espacio físico justamente no puede ser medida, como ha mostrado Einstein. En la *teoría de la relatividad especial*, él ha realizado efectivamente un conjunto de experimentos mentales en el sentido de la “melonización” peirceana y, de este modo, ha re-definido la dimensión *pragmática* del concepto de la “simultaneidad” en el sentido del paradigma postclásico de la física.

Ahora bien, Peirce ha aplicado la “máxima pragmática” esencialmente a conceptos de las ciencias naturales. (Josiah Royce -el maestro de George Herbert Mead- fue el primero en aplicar la *semiótica* peirceana en el sentido de una *hermenéutica* conceptual a las ciencias del espíritu *histórico-comprensivas*.) Por otro lado, Peirce mismo ha aclarado que no es posible una moral filosófica sin el vínculo racional “pragmático” -práctico en el sentido de Kant- con el futuro, es decir, sin una *meta última* normativamente vinculante de nuestras acciones. Es interesante el modo en que John Dewey -que interpretó el “pragmatismo” como “instrumentalismo”- reaccionó ante el postulado peirceano de una “meta última” de nuestras acciones. Dewey insistió en que, en nuestras situaciones de acción actuales, nunca se exige una orientación en fines últimos de acción, sino más bien una orientación por medio de una mediación inteligente entre medios y fines (“intelligent mediation of means and ends”). De hecho no resulta difícil hacer algo más comprensible la plausibilidad de esta sugerencia -“pragmática” en un sentido usual- mediante las *orientaciones de decisión* que sigue, por ejemplo, un alcalde. Sin embargo, no

me parece posible presentarla como una respuesta de un político susceptible de ser valorada como *moral* frente a una *situación históricamente relevante* - por ejemplo, en el caso de una decisión entre la guerra y la paz o también entre estrategias relevantes a largo plazo de una toma de partido-, sin representarse al mismo tiempo una orientación en fines últimos.

Una alternativa similar respecto de la interpretación *teleológica* de la “máxima pragmática” se puede comprobar en la cuestión del sentido orientado al futuro del concepto de “verdad” en Peirce y en otros pragmatistas. En este sentido, es conocida, por un lado, la diferencia entre la orientación en la “utilidad” de James y Dewey (en James incluso en el cercioramiento/puesta a prueba individual de la fe religiosa) y, por otro lado, la orientación peirceana en el concepto de la “ultimate opinion”, esto es de consenso último, ya no criticable y, por ello, universalmente válida de la comunidad de los investigadores científicos. Sin embargo, quiero referirme aquí a otra distinción, más sutil, en el propio Peirce.

James no ha hecho comprensible primeramente la búsqueda de la verdad pragmáticamente relevante en la meta de la “*ultimate opinion*” que pone fin a toda duda, sino que, por el contrario, desacredita la *duda* universal presupuesta aquí como una mera “duda de papel” (*paper doubt*). La búsqueda de la verdad científicamente relevante fue esclarecida por él entonces como meta de la eliminación de los problemas de *disenso* existentes en una comunidad de investigadores.

Sin embargo, Peirce introdujo posteriormente -al igual que Karl Popper- un “principio falibilista” *universal*. Con ello declaró todos los resultados consensuales temporales de los científicos como *hipotéticos* y *provisorios* y, al mismo tiempo, relacionó la búsqueda de la verdad por principio con la “*ultimate opinion*”. Se comprende que con ello también rechazó desde una perspectiva normativa la interpretación de la “máxima pragmática” en el sentido de John Dewey. Sin embargo, ¿cómo se puede comprender, en el marco del pragmatismo, la orientación posterior de Peirce en un concepto de verdad que excluya una *duda universal* y, por lo tanto, toda duda? Esta orientación posterior de Peirce, ¿representa un retorno a la *metafísica*, dado que no está previsto ya una verificación empírica definitiva de los resultados de la investigación? (Karl Popper apeló aquí a la tesis de que siempre son posibles

falsificaciones definitivas, con lo cual, por cierto, no queda determinado ningún *concepto definitivo de verdad* que sea relevante para la investigación).

En mi opinión, la *duda empíricamente universal de certezas del principio falibilista* y del *concepto de verdad* del Peirce tardío (que ha encontrado en su *semiótica* una correspondencia en la teoría del “intérprete lógico” último del significado de todo signo) no representa ningún retorno a la metafísica. Ella representa más bien, como el concepto peirceano de la “realidad de lo real”, que sustituye el concepto kantiano de “cosa en sí”, una orientación innovadora en el concepto kantiano de “idea regulativa”. Ya Kant había acuñado la función novedosa de este concepto al determinar expresamente que las “ideas regulativas” no debían ser *hipostasiadas ontológicamente* en el sentido de Platón, ni se podía experimentar empíricamente su *resolución definitiva* en el mundo fenoménico temporal. En mi opinión, Kant ha iniciado con ello ya una posibilidad de comprensión de los “procesos de síntesis” del conocimiento potencialmente infinitos de los que somos responsables. Esta nueva concepción es, por un lado, más difícil de comprender que la *lógica categorial* de la constitución del conocimiento de Kant en el espacio y el tiempo, y, por otro lado, elimina justamente la dificultad que se relaciona con la representación de *un consenso veritativo definitivo en el tiempo*. (En su crítica, Albrecht Wellmer reproduce nuevamente, en mi opinión, la segunda dificultad, en la medida que presupone efectivamente la experienciabilidad necesaria de una “idea regulativa”, esto es, en el caso de la idea de la verdad peirceana, la resolución del consenso veritativo último en el tiempo y con ello también *la disolución* del concepto de los procesos de crítica y comunicación humanos. En mi opinión, Wellmer ha suprimido con ello, sin embargo, el sentido de las *ideas regulativas*, el cual es sólo *normativamente* orientativo y no *utópico-anticipativo*.) Me parece que la función normativa de las “ideas regulativas” en la aplicación de la “máxima pragmática” de la explicación conceptual, que es fundamental para la filosofía tardía de Peirce, es decisiva como contribución del pragmatismo a una filosofía trascendental críticamente transformada. De ningún modo contradice, por ejemplo, el veredicto de Peirce de que no hay ninguna necesidad de un trascendentalismo (“there is no need for transcendentalism”). Con ello, Peirce se refirió justamente sólo a aquellas partes de la filosofía kantiana que él mismo pensó reemplazar mediante una

transformación semiótica de la *doctrina de las categorías* y una teoría del conocimiento comprendida en el sentido de *ideas regulativas*, sin el presupuesto de la “cosa en sí”, esto es, mediante una *teoría de los procesos sintéticos* de inferencia.

No obstante, también en el pragmatismo peirceano falta una radicalización de la *fundamentación reflexiva* de la *teoría del conocimiento trascendental*, como fue exigida por Hegel en relación a Kant. Este problema nos conduce a la teoría de la “*pragmática universal*” o “*pragmática trascendental*”, tal como fue desarrollada recientemente por Jürgen Habermas y por mí: por Habermas ciertamente con el resultado final de la “destrascendentalización” de la filosofía; en cambio, por mí, en el sentido de un *tercer paradigma* de la *Filosofía Primera* después de la *metafísica ontológica* y de la *filosofía del sujeto de la modernidad*. Con ello llego a la fundamentación de la tesis-título de mi exposición.

En varios ensayos, y en el primer tomo de la *Teoría de la acción comunicativa*, Jürgen Habermas -ampliando el punto de partida de G. H. Mead y de la teoría de los actos de habla de Austin y Searle- ha desarrollado la concepción de la “pragmática universal” a la que posteriormente denomina también “Pragmática formal”. En mi opinión, este enfoque puede ser comprendido también en el contexto-marco caracterizado por mí como *tercer paradigma* de la Filosofía Primera, esto es en el horizonte del *a priori reflexivo del lenguaje y la comunicación de una filosofía trascendental transformada*. Por otro lado, puede ser comprendido también en un contexto más amplio como *continuación de las respuestas* a Hegel, que condujeron al *materialismo histórico*. En lo que sigue, puedo explicitar esto sólo en foco crítico desde la perspectiva de mi tema.

En mi recepción de la “Pragmática Universal” de Habermas me impresionó la interpretación de los actos de habla en el sentido de la doble estructura *performativo-proposicional*, y la conexión de esta estructura con la estructura “cuasi-trascendental” -también según Habermas- de los “presupuestos” de la argumentación, especialmente la relación de la parte *performativa* de la estructura de los actos de habla con las “pretensiones de validez del habla” -nuevamente “cuasi-trascendentales”- en el sentido de las *tres dimensiones fundamentales*: (1.) de la “verdad”, (2.) la “veracidad” *expresivo-subjetiva* y (3.)

la “corrección” *moral*. Aquí se expresa para mí una estructura global que profundiza la consideración reflexiva de la filosofía del *sujeto* tradicional desde Descartes en el sentido de la integración *antropológica* y *lingüística* de la visión total del *mundo de la vida*.

Por cierto que desde el comienzo se dieron *perspectivas diferentes* en mi recepción de Habermas, que remitían a puntos de vista relacionados con mi propio desarrollo. La diferencia más importante se dio naturalmente, como se mostrará más abajo, en relación con la concepción global de la “pragmática universal” desde mi concepción *no empírica* de una “pragmática trascendental”.

Pero también se dieron y se siguen dando, desde mi punto de vista, perspectivas diferentes en relación con las *tres pretensiones de validez* como *presupuestos* del habla humana. En tal sentido, en conexión con mi *reflexión* sobre los presupuestos *lingüísticos* de la argumentación, debí postular una *cuarta dimensión* de las pretensiones de validez. Esta dimensión está también insinuada en Habermas, pero, en mi opinión, en una forma trivializada. Yo comprendo esta cuarta (o, mejor dicho, primera) dimensión como “pretensión de validez de sentido”.

En mi opinión, aquí se trata no solamente, como explica Habermas, de una *pretensión de entendimiento lingüístico-convencional*, la cual debe ser resuelta naturalmente en todas las pretensiones de validez del habla, sino de la *pretensión del sentido argumentativamente relevante* especialmente del discurso filosófico, la cual debe hacerse valer también frente a todo “sinsentido” o “falta de sentido” de famosos argumentos filosóficos. Este punto de vista ha desempeñado un papel especialmente en la *crítica de la metafísica* -así en el *positivismo lógico*, en Wittgenstein y en el *pragmatismo* de Peirce-; pero puede ser explicitado también *fenomenológicamente*.

Tomemos, por ejemplo, el *argumento del sueño* de Descartes. Desde un punto de vista *lingüístico*, puede ser expresado de forma comprensible, a saber: “Todo lo que tenemos por real es, quizá, sólo un sueño”. Descartes necesitó una prueba de la existencia de Dios para desacreditar este argumento. Sin embargo, un contra-argumento *crítico de sentido pragmático-trascendental* podría expresar: si todo lo supuestamente real es sólo un sueño, entonces se ha introducido solamente un nuevo juego de lenguaje: un juego de lenguaje que, a falta de un contraste de “sueño”, no puede funcionar

ciertamente en la praxis. En tal sentido, es más radical la versión y refutación de Wittgenstein del *argumento del sueño*: “El argumento ‘quizá yo sueño’ no tiene sentido, puesto que entonces también esta expresión es un sueño, como también el hecho de que esas palabras tengan un significado.”³ Esta versión recurre, en mi opinión, a la imposibilidad de negar los presupuestos pragmático-trascendentales de la argumentación sin “autocontradicción performativa”. Con ello se ha dado ya un indicio del argumento más potente de la pragmática trascendental.

Primeramente quisiera ilustrar el alcance filosófico de la reflexión sobre la “pretensión de validez de sentido” mediante la siguiente conjetura: en la *filosofía de la conciencia o del sujeto* de la modernidad antes del giro filosófico lingüístico -así, por ejemplo, en el *neokantismo*-, la “crítica del conocimiento” valió como metódicamente fundamental y en tal sentido como una disciplina sucesora de la “metafísica ontológica”. Pero en la filosofía fundamental que le sigue al giro filosófico lingüístico, una *crítica del sentido* pragmático trascendental podría tener un lugar antes incluso de la *crítica del conocimiento* -así, por ejemplo ya en la interpretación de las *cuestiones filosóficas*-. Con ello se vislumbra ya una dimensión de la tematización del *tercer paradigma de la filosofía primera*.

Pero antes quisiera señalar aún una perspectiva diferente en relación con la *pretensión de corrección moral* en la pragmática universal de Habermas. En este lugar no puedo ahondar en la problemática amplia y muy discutida de la *ética del discurso*, especialmente en su relación actual con el *derecho* y la *política*. Pero quisiera discutir brevemente al menos aquellos aspectos que, en mi opinión, tienen que ver con el lugar de la “ética del discurso” en el marco de un nuevo paradigma de la Filosofía Primera. A ello pertenece, en primer lugar, la *fundamentación última* de la ética del discurso, inclusive su posible *aplicación* desde la perspectiva de la reflexión sobre la “pretensión de corrección moral” de toda discusión racional. Con ello retorno a un punto problemático en la “Pragmática Universal” habermasiana, o dicho quizá más exactamente, al concepto tardío de la “Pragmática Formal”: si entiendo bien, Habermas ha abandonado la *fundamentación* de la ética que defendió inicialmente en un presupuesto del discurso, y ha reducido la *relevancia normativa* [(aquí significativa)] del *a priori del discurso* que tenemos que

reconocer, a la función *moralmente neutral* de una condición “formal” del discurso,⁴

Si semejante reducción fuera posible, se habría abandonado con ello la posibilidad de una *fundamentación* racional de la *moral* en general, puesto que solamente la propia estructura del discurso argumentativo es, en toda discusión racional, algo *no rebasable* y, por ello, como cabe aún explicitar más exactamente, un *a priori* indiscutible.

En este lugar quisiera referirme brevemente a una discusión sobre la posibilidad de la *fundamentación última* filosófica que he mantenido en los años 60 con el popperiano Hans Albert.⁵ Aquí se trató de la tesis de Albert, que una fundamentación última en la filosofía es por principio imposible, puesto que ella desemboca en un trilema que conduce: o bien (1.) a un *regreso infinito*, porque toda premisa ha de ser fundamentada nuevamente; o (2.) a un *círculo lógico*, a saber: cuando la tesis que ha de ser fundamentada es presupuesta ya como premisa, o finalmente (3.) a un simple *dogma*, cuando la última premisa es afirmada como *evidente*, y, por ende, como sin necesidad de fundamentación.

Yo mismo nunca he negado el trilema de Albert como tal. No obstante, sí he negado los presupuestos de Albert en relación con el *concepto de fundamentación filosóficamente relevante*. Albert presupone por cierto -con la tradición filosófica- un concepto deductivo o también más amplio de *inferencia a partir de otra cosa*. En cambio, yo presupongo desde el comienzo un concepto de fundamentación *reflexivo*, cuyo punto de inflexión lógico consiste en evitar la *auto-contradicción performativa* de la argumentación. Wolfgang Kuhlmann, que ha sido el primero en analizar este punto y sus consecuencias filosóficas, ha introducido para ello el término de “reflexión estricta”.

Este concepto de fundamentación presupone por su parte que el filósofo conoce y no olvida que él, en cuanto crítico de cualquier posición, presupone en su argumentación *actual* permanentemente un *nivel de reflexión superior*, que en cuanto tal *no es rebasable*, y que, por ello, es una base posible de argumentos de validez universal. Este argumento “estrictamente reflexivo” fue aparentemente también la base de la crítica de Hegel a Kant en nombre de la “reflexión absoluta”; en la actualidad se pone de manifiesto que este argumento caracteriza justamente la frontera entre los *tres paradigmas principales* de la *Filosofía Primera*. Pues el presupuesto lógico de argumentación de Hans Albert

y de la mayoría de los demás críticos sobre la posibilidad de una “fundamentación última” filosófica remite manifiestamente a los presupuestos *lógicos y ontológicos* del *primer* paradigma de la Filosofía Primera en Aristóteles. La perspectiva teórico-reflexiva de la fundamentación última, en el punto culminante de la *filosofía de la conciencia*, remite, en cambio, a Descartes y al *segundo* paradigma de la Filosofía Primera. Y la perspectiva *reflexiva estricta y teórico-comunicativa* de la fundamentación última remite al *tercer* paradigma.

El tercer paradigma de la Filosofía Primera -es decir, la *Pragmática Trascendental*- suministra ahora también el horizonte para la *fundamentación última de la ética del discurso*; puesto que la “corrección moral” de la argumentación se articula reflexivamente no sólo con *el a priori de la conciencia* en cada caso mío -el cual, según Husserl, último representante del segundo paradigma, implica un “solipsismo metódico” o “trascendental”- sino también con la *reciprocidad dialógica del entendimiento intersubjetivo* entre los argumentantes. Sin este supuesto, que está dado ya siempre con el lenguaje, *no es pensable* un pensamiento ni tampoco la intelección reflexiva en el *cogito ergo sum*. Este supuesto, sin embargo, no es moralmente neutro, sino que implica en principio para la reflexión pragmático-trascendental no rebasable la *universal igualdad de derechos* y -sin olvidar- la *corresponsabilidad* universal de todos los posibles participantes de una comunidad de argumentación en principio no limitada.⁶

En este lugar debo referirme brevemente a la relación entre la *fundamentación última* y la *aplicación* de la ética del discurso, con el fin de superar una dificultad controvertida. Como argumento decisivo en contra de la posibilidad de la *fundamentación última* de la *ética del discurso* se ha hecho valer la posibilidad de la *negación del discurso*. Sin embargo, este argumento no afecta la *fundamentación*, sino sólo la *aplicación* de la ética.

En el nivel de reflexión de la argumentación de fundamentación filosófica, este argumento de negación -que, en sí mismo, debe ser tomado muy en serio- no puede tener ninguna *validez de sentido*, puesto que él mismo es un argumento que debe hacerse valer en el discurso. En el nivel de *aplicación de la ética del discurso*, que naturalmente ya está prevista en la fundamentación última, hay que tomar en cuenta, por el contrario, una *situación de reciprocidad*

concreta condicionada históricamente: una situación en la que son posibles todos los modos de *cooperación moral y de no cooperación*: haciendo distinciones gruesas: el entendimiento *discursivo* o *moral tradicional* sobre normas, el entendimiento *estratégico* o *parcialmente moral* mediante contratos y finalmente también la *negación de entenderse* y posiblemente la sustitución mediante *disputas violentas*.

En vista de estas *situaciones de aplicación* previsibles de la ética del discurso, la fundamentación última pragmático-trascendental debe introducir una diferenciación fundamental entre dos partes de la ética, que yo he denominado parte "A" y parte "B".

Si se parte, como sucede a menudo en la tradición metaética de Kant, del presupuesto de que la ética del discurso debe ser una ética de fundamentación de normas puramente *deontológica*, sin *dimensión teleológica*, entonces resulta, en primer lugar, la consecuencia de que su principio fundamental debe basarse en cierta medida en una *correspondencia dialógica y comunicativamente articulada* del "imperativo categórico" de Kant. Aproximadamente del siguiente modo: *universalmente válidas son aquellas normas morales que pueden ser aceptadas por todos los miembros de una comunidad de comunicación ilimitada sobre la base de un entendimiento argumentativo ideal*. Este sería el principio fundamental formal de la parte "A" de la ética del discurso. En cambio, si se parte de la mencionada *situación de aplicación de la ética del discurso*, la *parte "A"* de la ética del discurso debe ser completada con la *parte "B"*, cuyo principio fundamental no ha de ser puramente deontológico, sino el de una *ética de la responsabilidad referida a la historia*. Esto no significa que el principio de la *parte A* sea sin más inválido. (Esta es por cierto la opinión de los representantes de la política y de la economía, que muy raramente se expone públicamente. Ella expresa aproximadamente lo siguiente: la *moral* es una *cuestión privada*, al igual que la religión; en todo caso ella no pertenece al ámbito de aplicación de tales acciones, cuya *efectividad* se apoya en la aplicación de una racionalidad *estratégica, recíproco-instrumental*. Maquivelo ha expresado esto con claridad. Pero ciertamente es indiscutible que, en los ámbitos de la vida referidos aquí, la acción *estratégica* juega un papel *indispensable*, esto es: no solamente en la *lucha de la competencia* económica, sino también en la *autodefensa*, y más allá

de ello también para la *protección de otros*, por ejemplo en la *defensa de los derechos humanos*. (Aún sigue habiendo “guerras justas”).

Pero esta última observación muestra ya que en la *parte B* de la ética -es decir en la ética de la responsabilidad referida a la historia- la *parte A* no pierde completamente su validez. Más bien, ella complementa la parte *deontológica* de la ética mediante una parte al mismo tiempo *teleológica y hermenéutico-situacional*. El máximo principio deontológico de la *parte A* de la ética del discurso -el *consenso universal de una comunidad de comunicación ideal*- se convierte aquí en “idea regulativa”.

Esta concepción puede también demostrarse en Kant, en muchas de sus contribuciones no puramente *deontológicas* sobre moral política. Así, por ejemplo, el “reino de los fines” -en el cual el *a priori trascendental-solipsista* de la “conciencia en general” es sustituido por el *a priori* de una *comunidad de comunicación recíproco-ideal*- puede ser comprendido no sólo como concepción “inteligible” y, por tanto, *metafísico-trascendente*, sino también como “idea regulativa” del progreso moral en la historia. Kant ha defendido a menudo esta *idea de progreso* según el asunto en cuestión, por ejemplo mediante el interesante argumento de que el *peso de la prueba* contra la posibilidad del progreso la tienen los cuestionadores de esta posibilidad; y mientras que no se aporte esta prueba *negativa* estamos obligados a considerar como posible la realización del progreso y a comprometernos con ella.⁷

Esta perspectiva era especialmente importante para Kant cuando se trató de la realización de la idea del *derecho internacional público*, que para él tenía prioridad frente a la idea del derecho limitado del estado nacional soberano, en la medida en que sólo ella se correspondía con la concepción de la “paz perpetua”. Dado que Kant consideró imposible la realización de un *estado de derecho mundial*, e incluso lo consideró un peligro para la libertad, propuso en su lugar el proyecto de una “liga de naciones”, en la cual trabajamos actualmente por segunda vez en la ONU-después del fracaso de la concepción de Ginebra de los años de 1930-.

La fundamentación última *pragmático-trascendental* de la Filosofía Primera en el tercer paradigma que acabo de esbozar fue, sin embargo, cuestionada

tanto en relación con la filosofía teórica como con la filosofía práctica, puesto que su posible aplicación depende del concepto de “idea regulativa” que introduje inicialmente. Kant había caracterizado ya esta concepción, difícil de comprender, en el sentido que ella no puede ser pensada ni como platónicamente hipostasiada ni como empíricamente verificable. Por mi parte he aplicado justamente esta concepción a la interpretación del pragmatismo normativo (“pragmaticismo”) del Peirce tardío, que, en mi opinión, no puede ser comprendida de otro modo. Sin embargo, pensadores relevantes provenientes de la reciente filosofía analítica influenciada por el pragmatismo -como por ejemplo Putnam, Davidson y Rorty, y también, según entiendo, Wellmer y Habermas- han presentado un argumento aparentemente definitivo en contra de esta concepción. (En lo que sigue, me remito al punto de inflexión del argumento en Davidson). Si se concede que toda pretensión de certeza, que está relacionada con el consenso veritativo fáctico de la comunidad de investigadores, es cuestionada por la *reserva de falibilismo*, esta reserva parece suprimir también la equiparación peirceana de la verdad con la “ultimate opinion” (esto es, con la opinión ya no más criticable de una comunidad ilimitada de investigadores), dado que la “ultimate opinion” ya no podría más ser alcanzada *en un discurso* por una *comunidad de comunicación real de investigadores humanos*. La meta de la *idea regulativa* de la verdad estaría, por un lado, *muy alejada* de una *idea discursiva* de la verdad, pero, por otro lado, todo *consenso veritativo fáctico* de una comunidad de investigación estaría temporalmente *demasiado cerca* de la posibilidad de un cuestionamiento subsiguiente.

Este argumento parece efectivamente quitarle todo sentido a la pretensión de verdad post-metafísica, esto es a la pretensión de verdad fundamentada de forma no dogmática. (De hecho, en el caso de Rorty, este argumento ha conducido a la negación de todas las *pretensiones de validez* teóricas y *prácticas* de la filosofía y de su sustitución pragmática por el concepto retórico-literario de una “conversación edificante” -*edifying conversation*-). Pero esta sugerencia -muy aceptada actualmente en la apreciación pública de la *filosofía*- sólo sería indiscutible si se olvidara la “reflexión absoluta”, así llamada por Hegel, que está vinculada automáticamente con toda autocrítica de principio de la pretensión filosófica de conocimiento, puesto que la pretensión de verdad

implícita performativamente en esa reflexión es al mismo tiempo *infallible* (por ser condición de posibilidad de toda argumentación filosófica libre de contradicción) y pertenece al discurso real *en el tiempo*. Con ello se ha superado ya siempre el dualismo de los consensos veritativos del conocimiento empírico, por un lado y aquellos consensos veritativos del conocimiento de los que por principio puede dudarse, por el otro.

Al mismo tiempo queda claro que en este punto de partida no rebasable de la reflexión filosófica está ya determinado el criterio normativo como meta final de la idea regulativa de la búsqueda discursiva de la verdad. En mi opinión, el problema central de la filosofía hegeliana se puede comprender como la mediación dialéctica entre la reconstrucción (y prosecución encomendada) de la historia contingente del “Espíritu objetivo” y el auto-cercioramiento reflexivo del “Espíritu absoluto” (al menos como concepción-marco pragmático-trascendental de una fundamentación simultáneamente vinculante para el ámbito teórico como para el práctico, de la Filosofía Primera, y, con ello, indirectamente también de las ciencias). (La diferencia y la conexión entre la dimensión puramente *teórica* y la dimensión *práctica* residirían así en que, en el último caso -por ejemplo, en el caso de la investigación de la *realidad de la cultura humana*, que es co-constituida por su investigación- la evaluación práctica y ética de los hechos deben ser necesariamente considerados en forma simultánea).

En mi opinión, el enunciado tristemente célebre y provocativo de Hegel -“lo que es racional, es real; y lo que es real, es racional”- podría así tener algún sentido -por cierto siempre dependiente también de la praxis futura. La filosofía posthegeliana de los siglos XIX y XX no ha resuelto el problema central reseñado. En la actualidad, no sólo se ha olvidado sino justamente se ha expulsado de la conciencia su estructura reflexivamente articulada (especialmente la diferencia entre el discurso mundial sobre los resultados de las *ciencias sociales empíricas* y los conocimientos de la *reflexión filosófica* -siempre válidos a priori, ahora como antaño-, que en contraposición a la psicología deben ser, en mi opinión, la parte central de una *filosofía trascendental* ampliada). En esto, el *paradigma articulado lingüística y comunicativamente* de la filosofía parece conllevar también parte de la culpa, dado que comprensiblemente es equiparado por muchos con el paradigma de

la Filosofía Primera. Sin embargo, esta equiparación es solo y justamente legítima si no es destrascendentalizada, sino tematizada en la forma esbozada aquí de una *pragmática trascendental reflexivamente articulada*.

(Traducción de Dorando J. Michelini y Jutta Wester)⁸

Notas

1. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970
2. Cf. Karl-Otto Apel, *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a. M., 1975
3. Ludwig Wittgenstein, „Über Gewißheit“, en: Wittgenstein, *Werkausgabe*, T. 8, Frankfurt a. M. 1984, págs. 113-257, Nro. 383.
4. Al respecto: K.-O. Apel, „Auflösung der Diskursethik? Zur Architektonik der Diskursdifferenzierung in Habermas', Faktizität und Geltung'“, en: Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., 1998, págs. 727-837.
5. Cf. K.-O. Apel, „Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des ‚kritischen Rationalismus'“, en: Apel, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a. M., 1998, págs. 33-79.
6. Cf. K.-O. Apel, „Diskursethik als Ethik der Mitverantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft“, en: Apel/Holger Burckhart (Eds.), *Prinzip Mitverantwortung. Grundlage der Ethik und Pädagogik*, Würzburg, 2001, págs. 69-95.
7. Cf. Immanuel Kant, „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“, Parte III, „Vom Verhältnis der Theorie zur Praxis im Völkerrecht“ en: *Kant's gesammelte Schriften*, ed. por la Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1900ff., Bd. VIII, pp. 309f.; además: Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, *Kant's Gesammelte Schriften*, T. III, págs. 15-31; 341-385.
8. Los traductores agradecen las observaciones realizadas por Andrés Crelier a la versión en español.