

De la Hermenéutica a la crítica de las ideologías: Habermas y Apel

Por:

Javier Bengoa,

en *De Heidegger a Habermas*.

Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea, c.4,
Herder, 2001, 125-156.

Si la fenomenología hermenéutica de Heidegger puede, en cierto sentido, considerarse heredera de la crítica a Hegel efectuada por Kierkegaard, la teoría crítica recoge por su parte la herencia de la crítica a Hegel realizada por K. Marx. No es, por tanto, de extrañar que en ella aparezca de nuevo el problema que hemos encontrado en Heidegger: la articulación entre teoría y praxis.

El punto central de esta crítica a Hegel es lo que el mismo Marx llamó la «puesta sobre sus pies» de la filosofía de Hegel: no es la idea la que rige la historia concreta sino ésta la que produce la idea. Esta historia concreta es la historia del trabajo de los hombres en su lucha con la naturaleza con el fin de asegurar su supervivencia. Esta lucha tiene sus propias leyes immanentes de la historia, de modo que la razón humana puede predecir el curso de esta última. El trabajo de Marx se dedicará en consecuencia a escudriñar estas leyes y las etapas de la evolución de la historia humana que ellas determinan.

Una consecuencia inmediata de este vuelco de la filosofía hegeliana es una transformación radical de las relaciones entre teoría y praxis, que es expuesta por Marx de forma inequívoca en sus *Tesis sobre Feuerbach* (1845, 67): «La cuestión acerca de si al pensamiento humano le compete verdad objetiva no es una cuestión teórica sino *práctica*. El hombre debe demostrar en la praxis la verdad, es decir, la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) y el poder, la mundanidad de su pensamiento. La discusión sobre la realidad o irrealidad efectivas de un pensamiento que se aísla de la praxis es una cuestión puramente *escolástica*» (tesis segunda); «Feuerbach, descontento con el *pensamiento abstracto*, busca la *intuición*, pero no aprehende la sensibilidad como una actividad humana sensible, *practican* (tesis quinta); «los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo de diversos **modos, pero lo que importa es transformarlo**» (tesis undécima).

1. Los orígenes de la teoría crítica

El pensamiento de Marx obliga a preguntarse si el curso de la historia previsto en él puede y debe ser impulsado y guiado por la acción humana o si el determinismo histórico actúa de forma necesaria y automática al margen de toda decisión libre. Las dos respuestas posibles a esta cuestión han marcado las dos interpretaciones generales que se han dado del pensamiento de Marx. El estructuralismo se fijaba en los escritos de madurez de Marx, los interpretaba desde la óptica de las relaciones estructurales entre las distintas instancias intervinientes y descartaba como residuos de un pensamiento trasnochado toda referencia al influjo de la acción voluntaria del individuo en el devenir histórico. Por el contrario, otras corrientes se fijaban en las dimensiones humanistas contenidas, sobre todo, en los escritos de juventud de Marx y no sólo no excluían de su pensamiento la consideración de la acción libre del hombre sino que la postulaban, encargando a la filosofía precisamente el papel de fomentarla mediante el esclarecimiento de las condiciones de funcionamiento de la sociedad. La teoría crítica apuesta por la segunda de estas interpretaciones: para ella, la

necesidad de las leyes económicas pertenece a la prehistoria de la sociedad; en la verdadera historia, que comienza con la supresión de la propiedad privada de los medios de producción y de la alienación de los individuos que ella produce, los hombres dirigirán conscientemente su propio destino. La teoría crítica pretende precisamente contribuir a la aceleración de este proceso comprendiéndose como una teoría de la praxis y para la praxis, es decir, como una teoría que entiende la actividad sociopolítica, no como una consecuencia de sus análisis teóricos sino como un elemento integral de sí misma. La justificación de esta unidad entre teoría y praxis es que «los hechos que nos transmiten los sentidos tienen una constitución doblemente social a causa del carácter histórico tanto del objeto percibido como del órgano perceptor; ninguno de ellos es natural sino formado por la actividad humana» (Horkheimer 1937, 149).

En el transcurso de su desarrollo, la teoría crítica tuvo que incorporar a su reflexión dos hechos suficientemente establecidos en los años treinta y crecientemente confirmados en las décadas siguientes. En primer lugar, en contra de lo previsto por Marx, el capitalismo ha sobrevivido y no se ve ningún indicio de que su fin esté próximo. Por el contrario, no sólo se ha mostrado capaz de resolver los problemas planteados en sus sucesivas crisis sino que ha logrado incorporar a su sistema a la clase social que en la teoría de Marx tenía el encargo histórico de enterrarlo. En segundo lugar, la experiencia de los regímenes del socialismo real ha mostrado que la supresión revolucionaria del régimen de producción capitalista no trae consigo de forma necesaria la emancipación de los individuos. A estos hechos se añadió muy pronto un tercero: la creciente colaboración y posterior integración tanto de la oligarquía capitalista como de las masas trabajadoras en el estado nacionalsocialista. La teoría crítica ve en este desarrollo, no un acontecimiento contingente sino la consecuencia del proceso de racionalización desencadenado por la Ilustración, que de forma necesaria lleva a la administración total de la sociedad en forma de un estado autoritario. De este modo la teoría crítica se convierte en una crítica total de la razón ilustrada, que de la defensa de los derechos y libertades del individuo pasa a la imposición de unas estructuras de dominación tecnológica que convierte a los hombres en meras ruedas del engranaje social: «Con el progreso de la sociedad industrial, que pretendía haber eliminado la ley de pauperización producida por ella misma, se convierte en escarnio el concepto que lo justificaba todo: el hombre como persona, como portador de razón. La dialéctica de la Ilustración se convierte objetivamente en locura» [1].

Pero este planteamiento de una crítica total de la razón equivale a cortar la rama en la que se asienta la teoría: si la razón lleva por sí misma a la barbarie, ya no hay ninguna instancia desde la que se pueda ejercer la crítica y se pueda contribuir a la emancipación de los hombres. Por eso, la teoría crítica de Horkheimer y Adorno termina en la resignación: **en *Dialéctica de la Ilustración*** reconocen que han perdido toda esperanza de una posible transformación de la sociedad. Lo único que les queda es descubrir en el seno mismo de las figuras del horror el vislumbre de una naturaleza inocente que jamás podrá ser enunciada positivamente. Con ello, la teoría crítica pierde su relación a la praxis, que era justamente lo que había motivado su nacimiento y le había dado su razón de ser.

2. La teoría crítica de Habermas

El pensamiento de Habermas surge con la vocación de sacar a la teoría crítica de este atolladero, buscando una fundamentación del *status* epistemológico de una teoría orientada por y a la praxis. En los años sesenta, esta cuestión de la fundamentación forma más bien el horizonte de sus preocupaciones que, de modo inmediato, se dirigen a establecer de forma satisfactoria la conexión entre teoría y praxis.

En la filosofía tradicional, esta conexión quedaba asegurada por el principio último divino de la realidad, que era principio, no sólo del ser sino también del obrar humano. Cuando en la época de la Ilustración este principio trascendente se desvanece, se sigue considerando que la razón tiene una función eminentemente práctica: es ella la que permite superar dogmatismos y prejuicios y asegurar una conducta racional del individuo y de la sociedad en su conjunto. Para cumplir este cometido, el pensamiento político de la Ilustración introduce como una forma de «racionalización del poder político» la esfera pública (*Öffentlichkeit*), en la que los ciudadanos discuten libres de todo constreñimiento sobre los fines de sus acciones colectivas.

Para Habermas, la implantación del modelo científico-natural de pensamiento ha arruinado esta pretensión de la filosofía de ofrecer unos fundamentos últimos que aseguren la conexión entre teoría y praxis. Por un lado, la autocomprensión positivista de la ciencia convierte el conocimiento en un saber que se limita a garantizar la conexión entre los medios y los fines pero no puede decir nada acerca de estos últimos, que quedan, por tanto, a merced de un decisionismo irracional. Por otro lado, la tecnificación y burocratización crecientes de la sociedad, fruto de la racionalización moderna, llevan a la descomposición de las instituciones de configuración de voluntades (*Willensbildung*):

las grandes organizaciones sociales «buscan compromisos políticos entre sí y con el Estado al margen de la opinión pública», y la publicidad fomenta una tendencia al consumo que es utilizado por el poder para manipular a los individuos. De este modo, la función verdaderamente crítica de la opinión pública queda parcial o totalmente eliminada y no se ve de qué modo puede articularse la relación entre teoría y praxis.

Con el fin de crear el marco teórico que permite tratar adecuadamente esta cuestión, Habermas elabora su teoría de los intereses cognoscitivos, que expone de forma programática en su lección inaugural *Erkenntnis und Interesse* (1965) y de forma histórica en el libro que lleva el mismo título (1968). Mediante ella, Habermas pretende mostrar el enraizamiento del conocimiento en la vida, en la praxis.

Para Habermas, el conocimiento es, ante todo, un componente de la apropiación de la naturaleza por el trabajo que el hombre necesita llevar a cabo para asegurar su supervivencia. Por tanto, el conocimiento está regido, en primer lugar, por un interés de dominio de la naturaleza mediante la predicción y control de sus procesos, que Habermas denomina *interés técnico*. El trabajo es, por otra parte, una actividad que el hombre desarrolla necesariamente de una forma social, en la que son indispensables la comprensión y entendimiento mutuo entre los hombres. Por tanto, en el conocimiento, en cuanto actividad social, actúa un segundo interés por la concertación y formación de consenso entre los individuos, que Habermas denomina *interés práctico*.

El interés técnico es el interés rector en las ciencias naturales y de las ciencias sociales en la medida en que éstas, asimilándose a las primeras, buscan la predicción y control de las actividades humanas. El interés práctico dirige las ciencias hermenéuticas que comprenden las humanidades, la historia y las ciencias sociales en la medida en que buscan la comprensión de los diversos universos simbólicos en los que se efectúa la concertación humana.

Pero la comprensión del sentido que ofrecen estas últimas es insuficiente ya que sobre el consenso intersubjetivo logrado por ellas pesa la sospecha de ser un consenso logrado por la fuerza. Pues las relaciones de poder dentro de las cuales se efectúa la concertación entre los hombres imponen constreñimientos que, muchas veces, impiden directamente el libre diálogo entre ellos y, siempre, terminan formando mediante la interiorización de las represiones impuestas por ellas una especie de naturaleza interna que aliena a los individuos tanto o más que la naturaleza exterior. Esta naturaleza interna o reificación de relaciones de poder sólo puede ser disuelta por una ciencia crítica de las ideologías a la que

anima el interés por la liberación de estos poderes hipostasiados o *interés emancipatorio*. Estos tres intereses «forman los puntos de vista específicos bajo los que podemos aprehender la realidad como tal» (1965, 160), es decir, «determinan el aspecto bajo el que puede objetivarse la realidad y, por tanto, el aspecto bajo el que la realidad puede resultar accesible a la experiencia» (1971a, 16). Por consiguiente, «constituyen para los sujetos capaces de lenguaje y de acción condiciones necesarias de la posibilidad de toda experiencia que pueda pretender ser objetiva» (ib.).

Esta teoría de los intereses cognoscitivos de Habermas suscita una serie de interrogantes que la crítica señaló inmediatamente de forma bastante unánime [2]. De entre ellos, señalaremos aquellos que, en nuestra opinión, son centrales para la cuestión que estamos estudiando, y que, por otra parte, están íntimamente relacionados entre sí.

El primer problema es la forma lapidaria y esquemática con la que Habermas introduce y justifica lo que es la piedra angular de todo su edificio teórico: el interés emancipatorio. Habermas se limita a escribir:

«los criterios de la autorreflexión... son teóricamente ciertos. El interés por la autonomía (*Mündigkeit*) no es algo que se limite a flotar ante nosotros, sino algo que puede ser inteligido (*eingesehen*) *a priori*. Pues lo que nos eleva sobre la naturaleza es el único estado de cosas que podemos conocer en su propia naturaleza: *el lenguaje*. Con su estructura es puesta (*gesetzt*) para nosotros la autonomía. Con la primera oración es ya inequívocamente expresada la intención de un consenso universal no impuesto. Autonomía es la única idea que poseemos en el sentido de la tradición filosófica» (1965, 163). La perentoriedad de esta formulación le da el aire de una aserción dogmática que se compagina mal con el papel fundamental que el interés emancipatorio desempeña en la teoría y requiere, por tanto, urgentemente un desarrollo que la justifique.

El contexto en que estas afirmaciones aparecen sugiere que el interés emancipatorio tiene la forma de una condición transcendental del lenguaje y, por tanto, de la subjetividad misma. Pero esto nos lleva directamente al segundo problema que plantea el pensamiento de Habermas en este momento. Este intenta combinar un planteamiento transcendental, imprescindible cuando se pretende que la teoría tenga un valor normativo, es decir, sea una teoría crítica de la sociedad real, con un planteamiento evolucionista, según el cual el hombre es parte y resultado de la historia natural, que resulta igualmente imprescindible para poder presentarse en la filiación del pensamiento de Marx.

Habermas intenta justificar este planteamiento mediante una interpretación de la historia de la filosofía postkantiana, marcada, primero, por la crítica de Hegel a Kant y, después, por la crítica de Marx a Hegel.

Para Habermas, Hegel «radicaliza el planteamiento de la crítica de conocimiento **Kant** sometiendo a autocritica sus presupuestos. Con ello destruye la base segura de la conciencia transcendental, desde la cual parecía clara la delimitación *a priori*; entre determinaciones transcendentales y empíricas, entre validez y génesis. La experiencia fenomenológica se mueve en una dimensión en la que también los determinantes transcendentales se van formando. En ella no hay ningún punto fijo; lo único que puede explicitarse es la experiencia de la reflexión, bajo el título de proceso de formación. Las etapas de la reflexión a través de las cuales la conciencia crítica... se eleva hasta sí misma se pueden reconstruir mediante una repetición sistemática de las experiencias constitutivas de la historia de la especie. La fenomenología intenta esta reconstrucción en tres pasos: a través del proceso de socialización del individuo, a través de la historia universal de la humanidad y a través de la autorreflexión de la historia de la humanidad en las figuras del espíritu absoluto: religión, arte y ciencia» (1968a, 29). Habermas sabe que su interpretación de la obra de Hegel no coincide con la autocompreensión de este mismo, para el que «la experiencia fenomenológica se realiza desde siempre en el medio de un movimiento abso-

luto del espíritu y por eso culmina necesariamente en el saber absoluto» (o.c. 30). Pero, para Habermas, esta culminación no es justificada por Hegel sino que proviene de sus «presupuestos de una filosofía de la identidad» (o.c. 31).

La crítica de Marx a Hegel consiste precisamente en eliminar estos residuos metafísicos, poniendo a Hegel sobre sus pies. La consecuencia de esta inversión es que «las condiciones bajo las que se forma un nuevo marco transcendental para la aparición de los objetos posibles pueden ser producidas por el sujeto mismo bajo condiciones contingentes, por ejemplo, mediante un progreso de las fuerzas productivas, como supone Marx» (o.c. 31). Dicho de otra manera, la síntesis del objeto «no es la operación de una conciencia transcendental < Kant >, ni la posición de un yo absoluto < Fichte >, ni el movimiento del espíritu absoluto < Hegel >, sino la operación *a la vez* empírica y transcendental de un sujeto-especie que se genera históricamente» (o.c. 43). Marx caminaba en esta dirección y había elaborado todos los elementos necesarios para construir una teoría de la evolución de la especie de este tipo. Pero, desgraciadamente, malinterpretó su propia obra, ya que, aunque «en los análisis concretos conceptualiza la historia de la especie bajo las categorías de la actividad natural y de la supresión crítica de las ideologías, de la acción instrumental y de la praxis revolucionaria, del trabajo y de la reflexión», en su propia autocomprensión «interpreta lo que hace con el concepto más limitado de una autoconstrucción de la especie exclusivamente a través del trabajo» (o.c. 59). De este modo, «la idea de una ciencia del hombre es obscurecida a causa de su identificación con la ciencia natural» (o.c. 85).

Esta ciencia a la que apunta Marx es la que Habermas quiere alcanzar con su teoría de los intereses cognoscitivos. Pero su planteamiento le obliga a dar a estos intereses un estatuto epistemológico extraño, para el que Habermas acuña el término de «cuasitranscendental» (1968[^], 240). Con él quiere señalar que, por un lado, los intereses cognoscitivos son condición de posibilidad de la experiencia objetiva, pero, por otro, son resultado de la historia natural de la especie humana.

La cuestión es si este camino intermedio que Habermas propone es practicable, si no son más consecuentes tanto Kant y Hegel al defender un transcendentalismo pleno como Marx con su naturalismo total [3]. En otros términos, se trata, por un lado, de saber si la insistencia de Habermas en el carácter contingente e histórico de las condiciones transcendentales de la experiencia no sigue siendo un tributo a ese naturalismo que él mismo reprocha a Marx y si ese tributo no descalifica la pretensión normativa de la teoría. Y de forma inversa, hay que preguntarse, por otro lado, si la insistencia en el poder emancipatorio de la reflexión no es una vuelta camuflada al punto fijo kantiano-hegeliano que antes ha rechazado.

El problema planteado por un marco transcendental que es resultado de unas condiciones empíricas enlaza, a su vez, con el tercer problema, que reside en la articulación entre teoría y praxis que Habermas propone durante esos años. La formulación de esta articulación es tan ambigua que se presta fácilmente a la acusación —formulada, entre otros, por Apel— de que en ella se da una «identificación pura y simple entre conocimiento e interés, entre reflexión y compromiso práctico» (1970c, 152). Tal identificación no satisface ni las exigencias del concepto de teoría, que implica una mínima distancia y neutralidad respecto de los compromisos concretos, ni las del concepto de praxis, que implica un compromiso real irreductible al mero análisis teórico. A pesar de la ambigüedad de sus formulaciones, Habermas no tendría excesiva dificultad en mostrar que nunca ha confundido reflexión teórica y compromiso político concreto. Pero la objeción que plantean tanto Apel como otros se refiere, en realidad, a la diferencia entre la reflexión crítica de la que habla Habermas, en el sentido de crítica de situaciones concretas de dominio, y la reflexión transcendental universal, en el sentido de la praxis

tradicional de la filosofía. Y sobre esta distinción, hay que reconocer que (1965) y (1968[^]) son absolutamente opacos.

Habermas va tomando conciencia de estos problemas y trata de buscar una solución en sus trabajos de los años siguientes.

La dirección de esta evolución se podía vislumbrar ya en los escritos anteriores del autor. Pues ya hemos visto cómo en la «lección inaugural» el interés emancipatorio está inscrito en la misma facultad del lenguaje. Por eso, en el informe *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, después de reprochar a la fenomenología que «todavía no ha comprendido plenamente que el lenguaje es la telaraña de cuyos hilos cuelgan los sujetos y en los cuales llegan a formarse como sujetos» (1967, 124), nos dice que hoy, «en los lugares donde tradicionalmente aparecía la problemática del lenguaje; la crítica trascendental del lenguaje sustituye a la de la conciencia» (ib.).

Estos vislumbres se articulan en la elaboración de la teoría de la competencia comunicativa (cuyas primeras formulaciones aparecen en 1970b y 1971b [4], que se completa con su distinción entre acción comunicativa y discurso (1971b; 1973a; 1973b) y su teoría consensual de la verdad y de la ética (1971b; 1973b) [5].

3. Evolución de la teoría crítica

El intento inicial de Habermas de resolver los problemas que aquejaban a su primera formulación de la teoría crítica, parte de la noción de competencia lingüística de Chomsky, cuyas posibilidades y limitaciones estudia Habermas en (1970a). Para él, el proyecto de Chomsky descansa en tres presupuestos difícilmente asumibles: monologismo, apriorismo y elementarismo (cf. o.c. 133). Esta dificultad lleva a Habermas a concluir que «una semántica general no puede desarrollarse adecuadamente sobre la base estrecha de la competencia lingüística monológica propuesta por Chomsky» (o.c. 137-138). Pues «no basta comprender la comunicación lingüística **como** una aplicación —limitada por condiciones empíricas— de la competencia lingüística. Producir una situación de comunicación potencial en el lenguaje ordinario pertenece por sí mismo a la competencia general del locutor ideal. Pues la situación en la que se hace posible el habla, es decir, la aplicación de la competencia lingüística, depende de una estructura de intersub-jctividad que, a su vez, es lingüística... Para participar en el discurso normal, el locutor debe tener a su disposición, además de una competencia lingüística, unas calificaciones básicas de habla e interacción simbólica que podemos llamar competencia comunicativa» (o.c. 138). Habermas distingue estos dos niveles asignándoles respectivamente el estudio de la proposición (*proposition*) y el de la preferencia (*utterance*) [6] y aclara estos términos con los de «contenido preposicional» y «fuerza ilocucionaria» (o.c. 138-139) [7]. En otros términos, la *competencia lingüística* analizada por Chomsky presupone una *competencia comunicativa*.

Habermas comienza a explorar la naturaleza de esta última en (197 b), proponiendo una teoría de la competencia comunicativa o pragmática universal, cuyo objeto es «la reconstrucción del sistema de reglas mediante las que el locutor puede establecer situaciones de con-certación en general» (o.c. 104 n).

Para este trabajo Habermas asume las ideas fundamentales de Austin en su formulación por Searle (1969). Por un lado, acepta que «la unidad básica de comunicación lingüística no es, como se supone generalmente, el símbolo, la palabra o la oración, ni tampoco una instancia (*token*) de símbolo, palabra u oración, sino la producción o emisión (*issuance*) del símbolo, palabra u oración en la realización (*performance*) de un acto de habla» [8]. Por otro, asume que, «cuando emito "te prometo venir mañana", no me limito a expresar una promesa sino que *hago* una promesa. Esta emisión *es* la promesa, que la proposición a

la vez exhibe» (o.c. 103). Por tanto, «las preferencias performativas tienen a la vez un sentido lingüístico y uno institucional [9]: lingüístico, en cuanto que son partes del habla; institucional, en cuanto posibilitan el situamiento (*Situierung*) de expresiones verbales, es decir, fijan su sentido de uso pragmático. Con ayuda de los actos de habla generamos las condiciones generales del situamiento de oraciones, es decir, las estructuras de la situación de habla; pero, a la vez, estas estructuras están representadas en el habla, mediante las expresiones verbales que llamamos universales pragmáticos» (o.c. 103). Resumiendo, una teoría de la competencia comunicativa «debe aclararnos las operaciones (*Leistungen*) que locutor y oyente realizan mediante universales pragmáticos cuando transforman oraciones en preferencias» (ib.).

En esos años, Habermas llama a este tipo de análisis, cuyo modelo es la teoría lingüística de Chomsky, «reconstrucción racional». Apel no percibe en el uso de esta terminología, que él mismo utiliza (por ejemplo, Apel 1973c, 4lls), ninguna diferencia con respecto a su propia concepción, tanto menos cuanto que Habermas celebra el ensayo que corona el itinerario de Apel hasta el momento (1973c) como «un tratado fascinante en el que Apel resume su ambicioso intento de reconstrucción» y «despliega la asunción fundamental de la ética comunicativa» (Habermas 1973c, 152). De aquí surge el espejismo inicial de creer que el pensamiento de ambos tenía la misma dirección. Pero enseguida empezarán a aparecer de forma clara las diferencias entre ambos autores. Para ponerles mejor de relieve, vamos a estudiarlos a continuación de forma independiente.

3.1. Habermas: el transcendentalismo débil de las ciencias reconstructivas

Habermas manifiesta por primera vez una discrepancia clara con Apel en (1973a¹), donde expone nítidamente que lo que él llama reconstrucción no coincide con la tradicional reflexión transcendental. La reconstrucción es «una reflexión sobre las condiciones de posibilidad de las competencias del sujeto cognoscente, hablante y actuante» (o.c. 411). Esta reflexión «recibió en Kant y sus sucesores la forma de una *fundamentación última**. Pero más tarde «ha recibido la forma de reconstrucción racional de las reglas generativas y esquemas cognoscitivos. En particular, el paradigma del lenguaje... ha llevado a una transformación tal de la figura del pensamiento transcendental que al sistema de condiciones, categorías o reglas ya no hay que añadirle un sujeto transcendental» (o.c. 411-412).

Esta diferencia entre ambos tipos de reflexión es analizada con más detenimiento en (1976). Habermas comienza distinguiendo entre realidad perceptible y realidad simbólicamente preestructurada. A ambas formas de realidad corresponden por parte del sujeto los actos de observación y comprensión. Estos, a su vez, permiten o requieren actos de «descripción» y «explicitación»: una oración puede describir la realidad observada o explicitar el significado de una preferencia (cf. o.c. 185). La explicitación, por su parte, puede ser de dos tipos. Cuando una preferencia descriptiva requiere que se explique el funcionamiento de la realidad descrita, la explicitación tomará la forma de una explicación por medio de una hipótesis causal. Pero cuando la preferencia misma resulta incomprendible, la explicitación deberá tomar la forma de una explicitación del significado. Esta última, a su vez, puede darse en un doble nivel. En el primero, la explicitación se refiere al «contenido semántico de la cadena de símbolos» (o.c. 187), aclarándolo mediante paráfrasis o traducción. Cuando este procedimiento no es suficiente, el intérprete puede «dirigirse a las estructuras que generan las expresiones mismas» (ib.) con la intención de «aclarar el significado de la cadena simbólica a través de las reglas mediante las que el autor ha tenido que producirla» (ib.). En el primer caso, «el intérprete

se limita a aplicar el saber que él comparte con los locutores competentes de esa lengua» (ib.). En el segundo, el intérprete «intenta, no sólo *aplicar* el saber intuitivo del locutor, sino *reconstruirlo** (o.c. 188), es decir, «descubrir las reglas mediante las cuales es producido» (ib.). Estas reglas son un «saber preteórico» o, con los términos de Ryie, un *know how*, que la reconstrucción trata de convertir en un *know that*. En este proceso reconstructivo Habermas tiene interés en destacar un aspecto que considera que no ha sido suficientemente puesto de relieve: que «las propuestas de reconstrucción se dirigen a ámbitos de un *saber* preteórico, es decir, no a *cualquier* opinión implícita sino a un presaber intuitivo *confirmado {bewahrf}*» (o.c. 190) y, por tanto, «a un *poder universal* y no a competencias particulares de grupos concretos» (ib.). Se trata, pues, de «la reconstrucción de competencias de la especie humana» (ib.).

Tras estudiar la relación entre las ciencias reconstructivas y las empiricoanalíticas (cf. o.c. 191-198), Habermas se plantea directamente la cuestión que nos interesa: «¿Qué relación hay entre una reconstrucción pragmática universal de presuposiciones generales e insoslayables de los procesos de concenación posibles y el tipo de investigación que desde Kant llamamos análisis transcendental?» (o.c. 198).

En su respuesta a esta cuestión, Habermas se inclina abiertamente hacia la posición defendida por la filosofía analítica, consistente en una «interpretación minimalista» o «débil» (o.c. 199) del significado de «transcendental». Esta interpretación «renuncia a la pretensión que Kant quería justificar (*einlösén*) con una deducción transcendental: la demostración de la validez objetiva de nuestros conceptos acerca de los objetos de cualquier experiencia posible», es decir, renuncia al *apriorismo* fuerte» de Kant, que pretende una «demostración *a priom* independiente de la experiencia (ib.). El motivo de esta renuncia es que la investigación transcendental «debe empezar confiando en la competencia de los sujetos cognoscentes, que juzgan qué experiencias pueden considerarse «coherentes» para, luego, analizar el material, buscando las presuposiciones categoriales universales y necesarias» (ib.). Por tanto, toda reconstrucción «debe ser contemplada como una propuesta hipotética que debe ser contrastada a la luz de nuevas experiencias» (ib.). El resultado es que «llamamos "transcendental" a la estructura conceptual que se repite en todas las expresiones coherentes, en tanto la aserción de su necesidad y universalidad no sea refutada» (ib.).

Esta renuncia al «apriorismo fuerte» no implica, según Habermas, renunciar a investigar «la constitución de la experiencia», ni «entregar los problemas de validez a otros ámbitos de investigación, por ejemplo a la teoría de la ciencia o de la verdad» (o.c. 201). Pero «la demostración *a priori* es sustituida por la investigación transcendental de las condiciones de justificación (*Einlösung*) argumentativa de las pretensiones de validez, que remiten, al menos implícitamente, a una justificación discursiva» (ib.).

Desde estos presupuestos, Habermas aduce dos razones para rechazar los términos «hermenéutica transcendental» y «pragmática transcendental» usados por Apel. En primer lugar, las «estructuras del habla deben empezar a estudiarse bajo el aspecto de la concertación y no bajo el de la experiencia», que es «secundario» (o.c. 202). Cuando se reconoce esto, «el paralelismo con la filosofía transcendental pasa a segundo plano» (ib.) pues «las experiencias son constituidas y las proferencias son a lo sumo generadas» (o.c. 203). En segundo lugar, «la adopción del término "transcendental" podría ocultar la ruptura con el apriorismo» (ib.). Pues, mientras «Kant debe separar tajantemente análisis transcendental y análisis empírico» (ib.), en la reconstrucción del saber preteórico del hablante «los procedimientos usados para la construcción y contrastación de hipótesis, la evaluación de las propuestas rivales, la adquisición y selección de datos, se asemejan en muchos aspectos a los procedimientos habituales en las ciencias nomológicas» (ib.). Esto es así porque, aunque la conciencia de reglas del locutor competente es «un saber *a priori*

para él», la reconstrucción de este saber «exige indagaciones que hay que llevar a cabo con locutores empíricos» y, por tanto, «el lingüista adquiere un saber *a posteriori*» (ib.). Esto vale de forma especial «para teorías de la ontogénesis que, como la psicología evolutiva del conocimiento de Piaget, combinan la descripción estructural de competencias (así como la de modelos reconstruidos de desarrollo de estas competencias) con asunciones sobre mecanismos causales» (o.c. 204). De estos hechos concluye Habermas que «los paradigmas introducidos por Chomsky y Piaget han impulsado un tipo de investigación que se caracteriza más por una combinación de análisis lógico y empírico que por su clásica separación. Y por eso la expresión «transcendental», con la que asociamos una oposición a la ciencia empírica, **no es** apropiada para caracterizar inequívocamente una forma de investigación como la de la pragmática universal» (ib.).

La posición que hemos desarrollado hasta ahora será incorporada a *Theorie des kommunikativen Handelns* [10] sin ninguna discusión. Ésta surgirá de nuevo entre Apel y Habermas con ocasión del trabajo preparado por este último como contribución al volumen de homenaje dedicado al primero: *Diskursethik - Notizen zu einem Begründungsprogramm* (1983a) [11]. En este estudio, Habermas propone como principio moral «único» (o.c. 103) de la ética discursiva el «principio de universalización», según el cual «toda norma moral válida debe satisfacer la condición de que *todos* los afectados puedan libremente aceptar las consecuencias directas e indirectas (*Folgen und Nebenfolgen*) que un seguimiento *universal* de esta norma pueda presumiblemente tener para la satisfacción de los intereses de *cada* individuo (y preferirlas a las consecuencias de las posibles regulaciones alternativas)» (o.c. 75-76).

Su tarea inmediata consiste en fundamentar este principio de forma que resista las diversas objeciones del escéptico moral, en particular, la acusación de «etnocentrismo» cultural. Habermas lleva a cabo esta tarea por medio de la argumentación de Apel, pero aclarándonos que la modificará «de forma que pueda abandonar la pretensión de 'fundamentación última' sin perjuicio alguno» (o.c. 88).

Esto sucede mostrando: 1) que este tipo de argumentación no puede alcanzar realmente una fundamentación última; 2) que la ausencia de una fundamentación última es irrelevante, y 3) que Apel mantiene esta pretensión porque, a pesar de sus trabajos decisivos por superar la filosofía de la conciencia, no ha conseguido librarse de ella.

En el primer punto, Habermas da dos tipos de razones. La primera es que «este tipo de argumentos sólo vale para demostrar la *irrechazabilidad* (*Nichtvenverfbarkeit*) de ciertas condiciones o reglas; con ellos sólo se puede mostrar al oponente que el utiliza performativamente lo que pretende rechazar» (o.c. 105). En otros términos, con ellos «se prueba la *ausencia de alternativas* para estas reglas en la praxis argumentativa, pero esta última no es *fundamentada*» (ib.). Habermas aclara esta última idea aplicando a Apel la crítica que Schönrich dirige a Strawson, según la cual, con su método «no es posible justificar *a priori* un sistema conceptual ya que, por principio, debe quedar abierta la cuestión acerca de si los sujetos cognoscentes cambiarán un día su manera de pensar sobre el mundo», y, por tanto, tal tipo de argumentación «no puede pretender más que una validez cuasiempírica» [12].

La segunda razón son dos limitaciones inherentes a este proceso de argumentación, a saber, *a*) que «la descripción que pretende convertir un *know how* en *know that* es una reconstrucción hipotética, que sólo puede reproducir las intuiciones **del argumentante** de forma aproximadamente correcta, y por eso precisa de una confirmación mayéutica», y *b*) que «la aserción de que no hay alternativa a una supuesta presuposición y que ésta pertenece al estrato de las presuposiciones insoslayables, es decir, universales y necesarias, tiene el *status* de una asunción (*Annahme*), que debe como cualquier otra hipótesis de ley, ser contrastada con los casos concretos. Ciertamente, el saber intuitivo de las reglas que

usan los sujetos para participar en una argumentación es en cierto sentido infalible, pero no nuestra reconstrucción de este saber preteórico» (o.c. 107).

Esta imposibilidad de una fundamentación última no significa para Habermas ninguna pérdida para la ética. Pues «las intuiciones *morales* cotidianas no necesitan la aclaración del filósofo» (o.c. 108), ya que se trata de un *know how*, de un saber preteórico, similar al de otras competencias del hombre y, por tanto, a disposición de éste antes de toda reflexión. Por eso Habermas recomienda «excepcionalmente» (ib.) a la filosofía que, en este caso, se limite a la función terapéutica wittgensteiniana de «aclarar los embrollos (*Verwirrungen*) que ella misma ha creado en la conciencia de las personas cultas» (ib.), que son el escepticismo acerca de los valores y el positivismo jurídico. Más aún, Habermas cree encontrar en esta renuncia al fundamentalismo el aspecto positivo de «nuevas posibilidades de contrastación» (ib.), pues la ética, entendida como él la propone, puede ser utilizada para la descripción de las concepciones morales y jurídicas que encontremos empíricamente y para la construcción de teorías de la evolución moral y jurídica individual y social. De este modo, esta ética es susceptible de una «contrastación indirecta» (ib.).

Finalmente, para Habermas, la insistencia de Apel en la posibilidad y necesidad de una fundamentación última se debe a «una vuelta incoherente a formas de pensar que él mismo ha arrumbado con el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje que él ha defendido vigorosamente» (o.c. 106).

Esta crítica del fundamentalismo adopta en (1986) un tono marcadamente wittgensteiniano [13]. Para Habermas, lo que está en juego en la disputa acerca de la fundamentación última *versus* falibilismo es «sólo una sencilla cuestión gramatical»: la de comprender el significado de la expresión «fundamentar». La comprendemos cuando «conocemos las reglas del juego argumentativo dentro del cual pueden justificarse pretensiones de validez. Ciertamente, podemos convertir estas reglas en objeto de una teoría de la argumentación o de la verdad... Pero la fundamentación de estas teorías, como la de cualquier teoría, debe someterse de nuevo al marco de un juego argumentativo... No hay ningún metadiscurso, en el sentido de que un discurso superior pudiera prescribir sus reglas a los demás discursos a él subordinados» (o.c. 350). Por tanto, «forma parte del papel de la expresión "fundamentar" el que no podamos establecer definitivamente una jerarquía de fundamentos, en cuya cúspide se hallarían los fundamentos "últimos". En la medida en que nos atenemos a la gramática de la palabra "fundamentar", tales fundamentos últimos no tendrían ningún significado claro respecto a su superioridad como última instancia. Pues no podemos congelar (*einfrieren*) el contexto en el que consideramos un determinado tipo de fundamentos como el mejor, o excluir *a priori* que en otros contextos otros tipos de fundamentos valdrían como los mejores» (o.c. 350-351).

Esto no quita a nuestras pretensiones de validez «ni un ápice de su carácter incondicionado» (o.c. 351), pues «el carácter definitivo de una pretensión **de verdad** pertenece al papel gramatical de la expresión "verdadero", del mismo modo que pertenece a él la conciencia de que los fundamentos que hoy nos convencen suficientemente *pueden* ser mañana rechazados por la crítica» (ib.).

Habermas termina su exposición sugiriendo que quizá la auténtica diferencia entre el pensamiento de Apel y el suyo no esté aquí sino en la teoría de la verdad. Corrigiendo expresamente sus propias formulaciones en (1971_¿¹) y (1973_¿¹), Habermas nos advierte que ésta no debe entenderse como una teoría que «proponga el consenso como criterio de verdad» sino como una que, «por medio de la justificación discursiva de las pretensiones de validez, explique el carácter de incondicionalidad que intuitivamente asociamos al concepto de verdad» (o.c. 352).

3.2. *Apel; defensa de la fundamentación última*

En su respuesta a Habermas en (1976a), Apel comienza reformulando la distinción de Searle entre reglas y convenciones de modo que salga a la luz una «*diferencia pragmática*» entre las reglas empíricas (convenciones) que rigen el uso de una lengua y los «universales de la facultad del lenguaje que, aunque necesitan por principio una realización e institucionalización mediante las lenguas, se afirman frente a ellas con una diferencia de principio... y deben ser tematizadas en esta *diferencia pragmática*» (o.c. 87-88). Para Apel, el planteamiento de Habermas «no tiene en cuenta esta distinción entre la *programación lingüística innata* [14], tematizable en una teoría *explicativa empírica*, y el *a priori transcendental* de una competencia comunicativo-semiótica *que ha de postularse necesariamente* (o.c. 94). Por eso, es necesario completar los análisis de Habermas (1976a) mediante una reflexión «sobre las *condiciones de posibilidad comunicativas verbales de la unidad de la interpretación del mundo mediada por signos* (y esto significa: **de las condiciones de posibilidad** de la concertación sobre el significado y de la formación de consenso) que han de presuponerse, además de las condiciones de unidad de la conciencia del objeto postuladas por Kant, para que sea posible un conocimiento objetivo como argumentativamente legítimamente y, en esa medida, intersubjetivamente válido» (o.c. 96). Esto vale también para las ciencias sociales y, por tanto, para las ciencias del lenguaje y la comunicación. Por consiguiente, también en ellas «la distinción kantiana entre experiencia empírica y condiciones logicotranscendentales de posibilidad sigue siendo válida en el principio, es decir, en el nivel de reflexión de la teoría pragmático-transcendental del conocimiento y de la ciencia (y esto quiere decir: con anterioridad a la fundamentación de las "ciencias reconstructivas")» (ib.).

Esto no excluye la utilización de los resultados fenomenológicos de Searle y Habermas. Pero «debe quedar claro que especialmente el intento de mostrar la posibilidad de fundamentación de las normas éticas con ayuda de la teoría de los actos de habla y de la competencia comunicativa sólo es viable si es posible descubrir en las *reglas pragmáticas universales de la comunicación* un núcleo no empírico, *normativo transcendental*. De otro modo, estamos obligados a derivar normas de hechos empíricos, lo cual es imposible también en el caso de los "hechos institucionales"» (o.c. 97).

A las objeciones más recientes de Habermas en (1983a) y (1986) responde Apel en (1986a), (1986b), (1987a) y (1987b).

En el primero de estos artículos, Apel desarrolla dos temas que nos interesan para la discusión ulterior. El primero trata de recoger lo que hay de válido en la insistencia habermasiana de que las reconstrucciones de un saber preteórico son revisables, de donde concluye que son hipotéticas. El segundo precisa el carácter formal y deontológico de la ética discursiva.

En la primera cuestión, Apel está dispuesto a «conceder que, respecto a las posibles formulaciones del principio ético necesariamente reconocido en la argumentación, se puede hablar de *explicitaciones de sentido hipotéticas*», siempre y cuando estas explicitaciones «tengan un *status* totalmente distinto del de las hipótesis empíricas» (o.c. 10). Pues «no tienen su correctivo en evidencias externas empíricas sino en *evidencias performativas* de nuestro saber de acción [15] argumentativo, que *son inteligibles mediante una reflexión estricta sobre el acto argumentativo* y, por tanto, *no son discutibles sin autocontradicción performativa*... En resumen: sólo son corregibles en cuanto explicitaciones más o menos adecuadas o completas de evidencias indiscutibles y, por tanto, sus correcciones tienen el *status* de *autocorrecciones*: se corrigen a sí mismas mediante reflexión estricta sobre las *evidencias performativas siempre ya presupuestas*» (o.c. 10-11).

En la segunda cuestión, Apel no tiene inconveniente en aceptar **que** la ética discursiva es *formal*, siempre y cuando se tenga en cuenta **que**, «a diferencia de la ética kantiana de *Informa de la buena voluntad*. ..., el principio *procedimental-formal* de la ética discursiva, al delegar la fundamentación de las normas materiales referidas a la situación en los *discursos prácticos* de los interesados (exigibles por principio), fundamenta también el *mecanismo* de mediación entre el principio *formal* y las *normas materiales*-» (o.c. 5).

Respecto al carácter deontológico de la ética discursiva, Apel acepta que ésta «antepone la cuestión de lo obligatorio (*Gesollte*) para todos a la cuestión platónico-aristotélica y utilitarista por el "*lelos*" de la *vida buena*, por ejemplo por la *felicidad* del individuo o de la comunidad» (ib.). Lo hace, no porque «menosprecie el problema de la *vida buena o lograda o del bienestar* de la comunidad, o porque no lo reconozca como problema de la ética» (ib.), sino por las tres razones siguientes: *a*) «en cuanto ética universalista *crítica*, no puede ni quiere prejuzgar dogmáticamente el '*fe/os*' '*felicidad* del individuo o la comunidad» (ib.), al estilo de Platón, de las utopías clásicas o de la filosofía de la historia (Hegel y Marx); *b*) «en cuanto ética crítica *universalista*, no puede ni quiere aceptar una pluralidad de "morales" en el sentido de que haya *principios de justicia* diferentes» (o.c. 5-6), como los diversos relativismos pasados o presentes; *c*) finalmente, al igual que Kant, la ética discursiva «no puede ni quiere garantizar a los hombres ninguna compatibilidad entre justicia y felicidad» (o.c. 6). Pero rechaza el calificativo de «deontológica» en la medida en que este término «sugiere una *ética formal de la buena voluntad* el sentido kantiano, que abstraiga completamente de la cuestión acerca de las *metas o consecuencias directas (e indirectas) de la acción*-» (ib.). Utilizando la terminología de M. Weber, Apel considera que una ética no puede limitarse a ser una ética de actitudes (*Gesinnungsethik*), sino que debe incluir una ética de la responsabilidad de las consecuencias de la acción (*Verantwortungsethik*).

Algunos kantianos modernos así como los neoaristotélicos delegan esta función de evaluación de las consecuencias en la imaginación (*Ein-bildungskraft*) o en la *phronesis*, que se encargarían de la aplicación de los principios éticos generales a las situaciones concretas. Pero estos procedimientos son manifiestamente insuficientes en aquellos casos que no se limitan a aplicar una regla en un contexto previamente configurado por la aceptación general de dicha regla. Por ejemplo, en los problemas actuales de macroética suscitados por la crisis ecológica, «es simplemente falso suponer que el "hombre corriente", sin ayuda de la ciencia, pueda saber siempre ya qué debe hacer» (ib.). Un principio para la solución de este problema está contenido en la remisión del principio ético básico «a la *participación en discursos reales*, en los que se puede alcanzar la mejor *concertación posible sobre las consecuencias directas e indirectas del seguimiento de normas** (o.c. 18). Pero esto no resuelve todavía el problema básico de la ética de responsabilidad puesto de relieve por M. Weber. Este consiste en que «los responsables de la conservación de sistemas (individuos, familias, grupos, Estados, etc.) no viven (aún) en un mundo en el que puedan (¡les sea permitido!) contar con que todos siguen el imperativo categórico transformado discursivamente» (o.c. 21). Por ejemplo, no pueden contar con que el adversario use de forma exclusivamente comunicativa —y no estratégica— una información suministrada en virtud de la norma ética. En casos como éste, el seguimiento de la norma puede poner en peligro la existencia del sistema que estas personas tienen la obligación de proteger.

Para resolver este problema básico de la ética de la responsabilidad, Apel propone una explicitación del principio ético básico, consistente en «eliminar la *abstracción* que subyace a su formulación: la abstracción de la estructura de anticipación (*Vorstruktur*) [16] propia de la situación actual del argumentante» (o.c. 22). Entonces éste, no sólo debe anticipar contrafácticamente las condiciones de una situación ideal de habla, sino que debe,

también, tener en cuenta las condiciones históricas reales de la misma y, por tanto, «presuponer la *diferencia*» (ib.). Por otro lado, al aceptar las condiciones ideales como éticamente vinculantes, «ha aceptado necesariamente el deber moral de contribuir a la superación (paulatina y aproximativa) de la diferencia mediante la transformación de las condiciones reales. Dicho de otro modo: el que argumenta seriamente, ha aceptado ya también *un postulado de la razón práctica*, es decir, una *idea regulativa*, en el sentido del paso desde una moral-interna-al-grupo (*Binnenmoral*) convencional... a una moral racional postconvencional y a sus condiciones de aplicación ideales postuladas en la ética discursiva» (o.c. 22-23).

Apel propone recoger esta idea regulativa en «*un principio de acción*, aún formal, deóntico, *complementario* del principio de fundamentación de normas» (o.c. 23). El problema de este principio complementario es que «tiene que tener el carácter de una *estrategia moral*», es decir, que «se trata de un principio regulativo para la *acción estratégica del individuo*, que debe guiar a éste... en aquellas situaciones en las que no puede (no le está permitido) seguir el imperativo de la ética discursiva..., porque pondría en peligro la seguridad del sistema a él confiado» (o.c. 27). Esto significa que «el *principio complementario* debe sobreasumir [17] (*aufheben*) la separación entre racionalidad *ética-discursiva* y racionalidad *estratégica*, así como la separación entre ética *deontológica* y ética *teleológica* (ib.), mediando entre ellas. Pero el *te-los* que aquí se presupone «no resulta de una concepción *substancial* de la vida buena (o de una filosofía de historia o utopía equivalente), sino que es coestablecido (*mitgesetzt*) a través del reconocimiento (contrafácticamente anticipado) del principio discursivo de la ética» (o.c. 28). Por eso, «este complemento *teleológico* del principio procedimental *deontológico* de la ética discursiva es *susceptible de consenso* en el sentido de la fundamentación última pragmático-transcendental» (o.c. 28-29), es decir, su validez no se asienta en la racionalidad estratégica sino en la discursiva. Además, del carácter de complementariedad del principio teleológico se deduce que «se debe evitar todo aquello que ponga en peligro las condiciones naturales y culturales de aplicación del principio ético básico ya realizadas» (o.c. 29).

En (1986b), Apel estudia el problema desde una perspectiva más general, preguntándose si debemos considerar superada «la pretensión husserliana de fundamentar la filosofía como ciencia rigurosa y carente de presupuestos que recurre a la evidencia apodíctica de una visión categorial o de una intuición de esencias» (o.c. 81). Apel parte del hecho de que las corrientes de pensamiento más influyentes en la actualidad rechazan esta pretensión de la fenomenología y de que este rechazo «está condicionado por dos *leitmotiv* de la filosofía contemporánea, que están, por así decirlo, mezclados entre sí en el "giro hermenéutico-pragmático"» (o.c. 81).

El primer *leitmotiv*, proveniente de la filosofía analítica, es la «orientación de la filosofía hacia la forma lógica del lenguaje» (o.c. 82), desde la cual los filósofos analíticos, «lejos de reconocer, con Husserl, en la evidencia de la conciencia el último criterio de verdad, el criterio que permite que los *fenómenos se den ellos mismos*, no ven en ella sino un simple sentimiento subjetivo: un sentimiento que no debe jugar ningún papel en la fundamentación de argumentos científicos» (o.c. 82-83).

El segundo *leitmotiv*, proveniente de la hermenéutica, es la conciencia de «una contextualidad de la precomprensión de los fenómenos, condicionada entre otras cosas por el lenguaje», de la que se deriva «una facticidad y contingencia que afectan al trasfondo históricamente condicionado de los mundos vividos» y que «la conciencia husserliana de la evidencia transcendental no puede de ninguna manera dominar» (o.c. 81).

En su estudio personal de la cuestión, Apel comienza mostrando que estos planteamientos producen problemas tan graves como los que pretenden evitar [18], ya que la exclusión de

la evidencia produce ya en el *Tractatus* de Wittgenstein dos aporías que se transmiten a sus sucesores Carnap, Tarsky, Popper o Quine.

La primera de estas aporías aparece «en cuanto se toma en serio el principio de la lógica del lenguaje, según el cual los enunciados sólo pueden ser fundamentados por enunciados y no por una evidencia fenoménica» (o.c. 84). Pues ello lleva a la destrucción de uno de los pilares del empirismo lógico (la experiencia empírica) y a tener que defender una teoría de la verdad-coherencia, como el mismo Neurath tuvo que reconocer. Pero en este caso, «la ciencia empírica y experimental perdería todo su sentido y las teorías empíricas que se pueden afirmar del mundo real se convertirían en indiscernibles de las teorías coherentes de un mundo simplemente posible» (ib.). Popper intenta evitar esta consecuencia acudiendo a una teoría de la verdad-correspondencia en la que la evidencia es sustituida por «enunciados de base» que se fundamentan en una «decisión», en la cual la evidencia fenomenal no ejerce el papel de fundamento epistemológico sino de «causa psicológica» [19]. Pero, si los enunciados sólo pueden fundamentarse en enunciados, «¿cómo puede Popper seguir diciendo que las teorías son falsificadas por la realidad?» (ib.). Popper oculta este problema mediante una interpretación realista de la teoría de la verdad de Tarsky. Pero esta maniobra está condenada al fracaso «por el mero hecho de que una fundamentación logicosemántica de la verdad pierde su pertinencia cuando se trata de encontrar en ella criterios empíricos de verdad. Pues **tal fundamentación** abstrae desde el principio de la dimensión *pragmática* del uso del lenguaje y con ello escapa necesariamente a la problemática de la verificación» (o.c. 85).

La segunda aporía aparece en el *Tractatus* en aquellas dimensiones de la experiencia que «se muestran» pero «no se pueden decir», es decir, aquellas que se refieren a las condiciones transcendentales del lenguaje y la filosofía. En el positivismo lógico, esta aporía surge igualmente en su tesis principal de que sólo son admisibles enunciados empíricos y lógicos, quedando por tanto rechazada la posibilidad de enunciados sintéticos *a priori*. Pues esta tesis «no es, evidentemente, ni un enunciado empírico ni uno lógico, y tiene todo el aire de ser un juicio sintético *a priori* (o.c. 86). Y hay que decir lo mismo del holismo de Quine y del principio fabilista del racionalismo crítico. En resumen, «todos los intentos de la filosofía encaminados a negar la evidencia transcendental y reflexiva propia del conocimiento filosófico ponen a la filosofía en contradicción performativa consigo misma» (o.c. 86-87).

De este análisis se deducen dos cosas. En primer lugar, con respecto a la evidencia empírica, hay que decir que ésta, «comprendida como lo que *se da a sí mismo en la intuición* de los fenómenos..., no se reduce a un mero sentimiento subjetivo de evidencia»; que la evidencia empírica puede usarse «para fundamentar una afirmación de hechos en un discurso argumentativo» (por ejemplo, se puede mostrar a los participantes en una discusión un cisne negro para fundamentar la falsación de la hipótesis de que todos los cisnes son blancos) y que, en este caso, esta evidencia «no funciona sólo como *motivación causal eficaz* para los interlocutores que han de reconocer una proposición protocolar tomando la *decisión* de hacerlo» (o.c. 88-89) sino como auténtico fundamento epistemológico.

En segundo lugar, con respecto a la evidencia reflexiva, se puede «hacer reconocer a **los participantes en una discusión** que unen necesariamente a sus aserciones una pretensión de sentido y de verdad capaz de recibir un consenso intersubjetivo. Si el participante reconoce esta exigencia de la reflexión, puede alcanzar la intuición de una evidencia apodíctica: la que le hace ver que todo el que argumenta une a sus actos de argumentación la *certeza performativa* que tiene de su pretensión de validez así como de las expectativas que deben justificar esta pretensión de validez» (o.c. 89).

Esto no significa «rehabilitar la teoría fenomenológica de la verdad-evidencia y, a través de ella, de la verdad como certeza» (ib.), **como** piensan tanto Albert como Habermas [20]. Pues «Husserl no ha considerado el contexto verbal de la interpretación de la evidencia de los fenómenos como *apriori*, es decir, como algo más allá de lo cual no se puede transcender... El recurso a la evidencia de los fenómenos que Husserl efectúa tiene el carácter de una intuición de esencias no mediada por el lenguaje y, por tanto, prehermenéutica» (o.c. 91-92). Ahí se apoya la crítica que la lógica del lenguaje y la hermenéutica dirigen a la fenomenología. Pero lo válido de esta crítica «no proviene de que se pueda reducir la evidencia a un mero sentimiento de evidencia, **ni** de que se le pueda quitar toda función de *fundamentación* como criterio de verdad», sino de «que la *evidencia para mí...* representa ciertamente un criterio de verdad necesario pero no suficiente. Y no es suficiente por la sencilla razón de que la evidencia de los fenómenos está, en cuanto evidencia cognitiva, siempre-ya verbalmente interpretada por nosotros. Por tanto, la *evidencia fenomenológica* en el sentido de Husserl no es aún *verdad*, ya que el concepto de verdad incluye siempre-ya, además, el postulado de la validez intersubjetiva de una interpretación verbal del mundo y de uno mismo» (o.c. 92).

Esto impone la necesidad de «forjar una teoría filosófica en cuyo marco se tendrían en cuenta, a la vez, la imposibilidad de renunciar a la exigencia de una teoría de la verdad fenomenológica y a la crítica justificada, de inspiración lingüística y hermenéutica, a la teoría de la evidencia prelingüística» (o.c. 95). En otros términos, se trata de efectuar «una mediación entre *fenomenología de la evidencia* y *filosofía analítica del lenguaje*» (o.c. 103). Esta mediación deberá efectuarse tanto en lo que respecta a la evidencia fenomenal empírica como a lo que tiene que ver con la evidencia apodíctica de la reflexión filosófica. Apel trata de efectuar esta mediación apoyándose en los trabajos de Peirce, en particular, «en su concepción de las tres categorías de *primaridad*, *segundidad* y *terceridad*» (ib.) [21].

Por lo que respecta a la evidencia fenomenal empírica, Apel expone esta mediación mediante una discusión de la teoría de los nombres propios de Kripke, según la cual un nombre es un designador rígido (Kripke 1972, 36), cuya conexión primera con el referente es establecida por un hablante determinado mediante un «"bautismo" inicial» (o.c. 84) y transmitida luego a los usuarios ulteriores mediante una cadena causal que enlaza su uso con aquel «bautismo» inaugural. Apel se pregunta «qué debe ocurrir para que podamos hacer del bautismo el punto de partida de un proceso de comunicación» (Apel, o.c. 107). Su respuesta es que «el acto de bautismo... debe implicar el uso de signos en el sentido de recurrir a los tres tipos o funciones de signo siguientes:

- »1) en el sentido de la categoría de *primaridad*: al uso *icónico* del signo, para la captación protocolar del *ser-de-tal-modo* (*Sosein*) en el curso del bautismo de un fenómeno dado;
- »2) en el sentido de la categoría de *segundidad*: al uso del signo como *indicador*, para identificar en relación a la situación el objeto que existe y afecta la sensibilidad;
- »3) en el sentido de la categoría de *terceridad*: al uso *simbólico* del lenguaje, para mediar *primaridad* y *segundidad*: en particular *para determinar la significación extensional* del nombre dado (que se ha comenzado a determinar durante la definición mediante el indicador) y ponerla en relación con la determinación *intensional* del concepto correspondiente (determinación todavía en espera, pero en principio posible)» (ib.).

Analizando con detención el proceso de nominación, «aparece que el uso de indicadores comprende siempre-ya las dos funciones **indicadora** y **simbólica**, dado que los indicadores de una lengua... incluyen ya la *segundidad* de la función de indicación en la *terceridad* de la función simbólica» (ib.) [22]. Pero para la cuestión que nos ocupa es aún más importante el hecho de que el acto de bautismo «debe igualmente implicar un uso *icónico del signo*» (o.c. 108). Pues una definición que se limitara a decir de una cierta materia (que queremos

bautizar, por ejemplo, con el nombre «babú» que «es "babú" todo aquello que en su esencia real *es igual* que eso-ahí» sería insuficiente, ya que «la función del indicador "eso-ahí" no puede bastar por sí sola para orientar la atención del oyente ausente o del lector hacia los *fenómenos* dados, cuyo *ser-de-tal-modo* debe determinar de forma esencial la extensión posible de concepto ligado potencialmente al nombre "babú". Para que esto sea posible, hay que completar el protocolo de uso del indicador "eso-ahí" con algo así como una muestra, dibujo, fotografía o lista de las propiedades percibidas en la materia llamada "babú"» (o.c. 108). Esta sería, por tanto, la forma en que «la evidencia empírica fenomenal puede ser integrada, en el nivel de las ciencias naturales, *en la verdad intersubjetivamente válida de la interpretación conceptual y verbal*» (o.c. 109).

Una tarea similar de integración debe ser efectuada «con lo que Husserl llama las *evidencias apodícticas* de la autorreflexión filosófica» (o.c. 111). También de éstas hay que «afirmar la subordinación de principio de la teoría fenomenológica de la verdad a una teoría trascendental y semiótica del consenso que rige *la interpretación de signos**» (o.c. 112). Esto significa que «las certezas de la reflexión están expuestas a una crítica y corrección que son en principio posibles» (ib.). Pero de ahí no se puede sacar la consecuencia de que «pierden su carácter de *evidencias apodícticas* y la certeza infalible que se deriva de ellas», ya que «se puede mostrar *a priori* que esta tentativa **de crítica y corrección** presupone las presuposiciones puestas en cuestión y que, a lo sumo, puede desembocar en una *autocorrección de la exp licitación*» (ib.). Por tanto, tenemos en estas presuposiciones «una *coincidencia trascendental y pragmática* entre la *evidencia fenoménica de la reflexión* y la *formación de un consenso posible acerca de la interpretación de los signos*» (o.c. 113).

Desde esta perspectiva inspirada en Peirce, Apel en (1987a) pasa revista a diversas teorías de la verdad, entre las cuales nos interesa de modo particular la de Habermas.

El mérito de esta teoría reside, según Apel, «sobre todo en el hecho de que —yendo mucho más allá de la suposición de Peirce de un *moral self-surrender*— ha sacado a la luz las condiciones-regias éticamente relevantes para una formación de consenso no distorsionado, puramente argumentativo, en el sentido de una "situación de habla ideal"» (o.c. 151-152). Y la novedad decisiva de su planteamiento consiste en «introducir una distinción analítica radical entre el juego de lenguaje que se refiere a *las condiciones de la experiencia objetiva* y el que se refiere a la discusión de *los fundamentos de las pretensiones de validez de los argumentos*» (o.c. 152). Pero, para distinguir estos dos planos, Habermas integra en la distinción —específicamente suya— entre acción comunicativa y discurso otra distinción —sacada de Strawson— entre, por un lado, **objetos** y eventos, que pertenecen a la experiencia espacio-temporal, y, por otro, estados de cosas y hechos [23], que son entidades del ámbito lógico.

Strawson propone esta distinción para desenmascarar como **un** pseudoproblema la supuesta relación de correspondencia (entre un enunciado y la realidad) presupuesta por la teoría de la verdad-correspondencia. A Apel esto le parece totalmente correcto, ya que «**el hecho de que...**, que es asertable y discutible en el discurso, no es *algo en el mundo de la experiencia*; este hecho no es localizable ni datable, sino que pertenece al ámbito lógico» (o.c. 155). Y por eso, «hablar de *correspondencia entre enunciado y hecho* es algo criteriológicamente vacío, ya que los hechos son definidos *a priori* como lo que corresponde a enunciados verdaderos» (o.c. 156). Para Apel, «aquí reside la aporía de cualquier renovación semántico-formal de la teoría de la verdad-correspondencia, tanto si parte del *Tractatus* como si lo hace desde Tarsky» (ib.).

Pero esta distinción lleva a Strawson y a Habermas a afirmar que, dado que un hecho (por ejemplo, el hecho asertado mediante la oración «el gato está en la alfombra») no

coincide con el evento espacio-temporal (el real estar del gato sobre la alfombra), la pretensión de verdad de una aserción «no se puede contrastar *inmediatamente* en el mundo de la experiencia; inmediatamente sólo puede discutirse... y justificarse mediante buenas razones (*gué Gründe*); mediante razones que, ciertamente, pueden apoyarse también en la experiencia» [24].

Apel piensa que, entendida así, la teoría discursiva de la verdad «difícilmente puede distinguirse de la teoría de la verdad-coherencia» (o.c. 162), que no satisface las exigencias de la investigación científica real. Pues en ésta, cuando se discute la verdad de un enunciado (por ejemplo, que todos los cisnes son blancos), el científico busca «evidencia experiencial... a través de experimentos o, al menos, de observaciones guiadas por la teoría» (o.c. 156-157). Y para ello «es posible y necesario *por principio* incluir en el discurso argumentativo *juicios perceptivos*... en los que se constata la evidencia fenoménica, por ejemplo, en forma del enunciado (que no es posible formular sin usar expresiones indexicales) "allí hay un cisne negro"» (o.c. 157). Este juicio perceptivo no es ni «un mero protocolo fenoménico carente de interpretación» ni un «enunciado proposicional abstracto cuya verdad sólo puede ser asertada», sino «un enunciado que, por un lado, en cuanto enunciado pertenece aún al discurso argumentativo, pero, por otro, no sólo *aserta un hecho*... sino que *muestra un fenómeno dado como tal* < fenómeno dado > y lo interpreta en el sentido de un hecho proposicionalmente asertable* (ib.). De este modo, «el juicio perceptivo establece la mediación... entre la aserción de un hecho... en un enunciado proposicional y la pura evidencia fenoménica» y, «al interpretar esta evidencia en el sentido de un hecho asertable proposicionalmente», suministra evidencia para la correspondencia entre el enunciado proposicional abstracto y el fenómeno dado en la percepción» (ib.). Dicho de otra manera: «sin *a.primeridad* del ser-de-tal-modo (*Sosein*) dada en el encuentro (segundidad)... no sería pensable la mediación interpretativa a través de la generalidad conceptual (*terceridad*) que se lleva a cabo en *ajuicio* perceptivo» (o.c. 158).

Apel aclara lo expuesto con el ejemplo siguiente [25]: «El que no podamos representarnos un color sin una superficie correspondiente depende siempre-ya también del significado lingüístico convencional de los signos conceptuales "color" y "superficie" (esto es lo que no tiene en cuenta Husserl), pero esta circunstancia es irrelevante para la "intelección catgorial" de la inseparabilidad de ambos fenómenos, ya que esta intelección... descansa en la *primeridad* del ser-de-tal-mundo de los fenómenos, a diferencia de la intelección trivial de que los solteros tienen que ser varones adultos no casados que, de forma evidente, descansa sólo en el significado convencional de las palabras» (o.c. 159).

Ciertamente, el fenómeno en el sentido de primeridad es particular, ya que es dado en una percepción particular concreta (segundidad), y sólo de este modo es el correlato evidencial de un juicio perceptivo. Pero «sólo por medio de su mediación a través de la interpretación verbal (terceridad) —que está necesariamente ligada a la abducción implicada en el juicio perceptivo— puede éste aparecer como juicio *cognoscitivo* con pretensión de *validez* (sentido y verdad) *intersubjetiva*. Sólo entonces la generalidad significativa de la primeridad fenomenal recibe el *status* de una *propiedad en el marco de un contenido conceptúa/ (intensión)* que, a su vez, determina el abarque conceptual (extensión) y en esta medida puede ser sometido a confirmación... mediante su contrastación inductiva con fenómenos objetivamente existentes y sometidos en forma de ensayo a la subsunción» (o.c. 159-160).

Esta interpretación verbal del fenómeno puede fundamentar la pretensión de verdad de un enunciado sólo en la medida en que dicha interpretación entra en la pretensión de

sentido y de verdad del enunciado. Cuando estas pretensiones son justificadas en el discurso, «la fuerza de las buenas razones (el 'constreñimiento libre de constreñimientos del argumento') descansa en este caso en la circunstancia de que la interpretación de los fenómenos es a la vez capaz de interpretar *lo dado* < en la percepción > en el sentido de la aserción del hecho; es decir, la fuerza de la fundamentación de la pretensión de verdad descansa en la mostración (por supuesto, verbalmente mediada) de la *evidencia para la correspondencia* entre el enunciado asertado y el fenómeno dado en el mundo y percibido. Por tanto, la *interpretación* del fenómeno es la que... llena el vacío aparente entre la *experiencia* y la *aserción del hecho*» (o.c. 160).

La conclusión de todo esto es que «una teoría de la *evidencia para la correspondencia* es congruente con una teoría *consensúa! de la verdad*» (a diferencia de la teoría de la evidencia... de Husserl) hace valer la operación de interpretación verbal como *constitutiva* para la aprehensión (*Auffassung*) de los fenómenos *como algo* y, con ello, como mediación entre *experiencia* y *discurso argumentativo*. Lo que obliga a pasar de la teoría de la verdad-evidencia a la teoría consensual de la verdad no es la diferencia categorial entre objetos, eventos, etc., y entidades abstractas del campo lógico, sino la *necesidad de interpretación de los fenómenos* mismos» (o.c. 161).

Tras esta inclusión de la evidencia fenoménica en la teoría consensual de la verdad [26], Apel examina la tesis de Habermas acerca del carácter hipotético de las ciencias reconstructivas. Para él, esta propuesta «*o tiene sentido*, simplemente porque uno no puede comprender el sentido de conceptos tales como *contrastación empírica*, *confirmación*, *falsación*, etc., sin presuponer ya lo que se quiere contrastar (la presuposición de las cuatro pretensiones de validez y de su, por principio, posible justificación» (o.c. 180).

La propuesta de Habermas descansa para Apel en una confusión de los dos sentidos que pueden tener las anomalías lingüísticas. Estas pueden ser, o bien «indicios de una desviación del uso lingüístico *convencional*», o bien «indicios de la transgresión de principios *lógicos o pragmáticos universales*» (o.c. 181). En el primer caso, «el método decisivo de contrastación está naturalmente representado por la consulta más amplia posible a los locutores competentes como procedimiento de verificación *empírica*» (ib.). En el segundo caso, «la constatación de la anomalía por los locutores competentes de una lengua dada sólo puede tener una *función sintomática heurística*, pero no puede servir como criterio de validez», que sólo puede ser dado por el «*principio pragmático transcendental que exige evitar la autocontradicción performativa*» (ib.). En otros términos, hay que distinguir tajantemente «entre *universales filosóficos* (presuposiciones necesarias, particularmente del discurso acerca de la cuestión de los universales) y *reglas fácticas meramente empíricas*, quizá *generalizables*» (o.c. 183).

Con lo expuesto «hemos conseguido dos criterios para caracterizar enunciados (principios) filosóficamente universales y probablemente fundamentales de forma última:

»1) el criterio de la *diferencia transcendental* entre los enunciados empíricamente contrastables de la ciencia y aquellos enunciados (principios) que están ya implicados en el concepto de contrastación empírica como presuposiciones de su comprensibilidad y, por tanto, no pueden ser convertidos en objeto de una contrastación empírica;

»2) el criterio de *evitación de la autocontradicción performativa* en la argumentación, que es el único que puede funcionar como criterio para caracterizar las presuposiciones transcendentalmente necesarias y, por tanto, universales de la argumentación» (o.c. 184-185).

Mientras el primero de estos criterios suministra una «refutación indirecta» del falibilismo irrestricto, el segundo nos da una refutación «directa», ya que caracteriza a

ciertos enunciados como «enunciados que no necesitan *macana, fundamentación exterior a ellos*, ya que *uno no puede comprenderlos sin saber que son verdaderos*» (o.c. 185) [27].

Esta afirmación del carácter evidente de los enunciados filosóficos parece excluir la necesidad de una teoría consensual de la verdad, pues, si tenemos una evidencia directa e infalible, parece superfluo postular ningún tipo de consenso. Esta es, sin duda, la razón que lleva a Habermas a reprochar a Apel haber caído en una forma de pensamiento anterior al «giro lingüístico» [28]. Pero la evidencia no excluye el consenso, ya que «en la medida en que en las intelecciones pragmáticas transcendentales se trata de proposiciones que no se pueden *comprender* sin saber que son verdaderas, se puede decir de las intelecciones transcendentales *suficientemente explicitadas* que, en cuanto enunciados *evidentes*, son simultáneamente *a priori susceptibles de consenso*... El campo de posible *disenso explicitativo*, que queda, por principio, abierto con la *impregnación por el lenguaje*, se reduce en el caso límite... del saber reflexivo prácticamente a cero» (o.c. 193) [29]. El rechazo por Habermas de esta dimensión de fundamentación última de sus propios análisis le hace caer en la incoherencia lógica, pues «el recurso al mundo-de-la-vida social (que no puede funcionar sin el reconocimiento de normas) para aclarar la *fundamentabilidad racional de estas normas* tiene que aparecer como una *petitio principii* o como una *falacia naturalistas* (1987a, 205). Una consecuencia de esto es que la teoría de Habermas pierde toda la capacidad de fundamentar una teoría crítica. Por eso Apel suscribe las críticas de McCanhy y Schnádelbach [30].

Habermas esquivo esta consecuencia, poco halagüeña para él, mediante una «transfiguración del mundo-de-la-vida» que le lleva «al borde de la pérdida de toda motivación crítica» (o.c. 205) [31]. Pues termina afirmando que «*en el nivel de la praxis de comunicación e interacción del mundo-de-la-vida*, la concertación y coordinación social de la acción se produce *normalmente* sobre la base de la "fuerza vinculante" social de *pretensiones de validez aceptadas*, es decir, a la luz de criterios de validez (por ejemplo, normas jurídicas o morales) universalmente reconocidos» (1987b, 78). Habermas justifica esta afirmación mostrando que las acciones encubiertamente estratégicas son «*parasitariamente dependientes*» de las acciones comunicativas. Y muestra esto último señalando el hecho de que una acción encubiertamente estratégica (verbigracia, un intento de persuadir) debe necesariamente presentarse públicamente como una acción comunicativa (como un intento de convencer) [32].

Pero esta afirmación de Habermas es «sencillamente falsa» (1987a, 78). Pues en la vida real, la coordinación de la acción «se produce, como mínimo, tan a menudo y en la misma medida sobre la base de *negociaciones abiertamente estratégicas* o de *sugestiones encubiertamente estratégicas*» (o.c. 78-79). Y el argumento de Habermas sólo muestra que el que actúa de forma encubiertamente estratégica «reconoce implícitamente la primacía normativa del uso verbal comunicativo» (o.c. 80), pero no que este uso sea el «*ícticamente normal*». Y el que actúa de forma *abiertamente* estratégica, ni siquiera reconoce su primacía normativa. A Apel le parece increíble que Habermas haya pasado por alto esto, ya que «contradice todo lo que Habermas ha escrito» (o.c. 83). Por eso «habría aquí que defender a Habermas de Habermas» (ib.).

Esta defensa no puede consistir en otra cosa que en mostrar el carácter transcendental autofundamentado de las normas de comunicación, tal como lo hemos expuesto anteriormente, y **en** mostrar que también Habermas, «contra su propia autocomprensión metodológica» (1987a, 208), da ese valor a sus propios análisis. Apel «no ha dudado nunca» (1987b, 76) de que esto sea así, ya que sólo con esa condición tiene sentido el que Habermas «haga valer el tipo ideal de comunicación orientada a la concertación contra el de comunicación estratégica y muestre que esta última es "parasitariamente dependiente" de la primera» y «evite toda referencia a las prácticas discursivas (Foucault) que se desvían

del tipo ideal y están condicionadas por convenciones o por actos de fuerza» (1987a, 208). Igualmente, sólo desde una concepción trascendental tiene sentido que Habermas «recurra a la *distinción* entre cuestiones *filosóficas* y *sociológicas*, en particular entre el concepto *pragmático-filosófico* y el sociológico de "mundo-de-la-vida"» (1987b, 76). Es decir, Habermas «tiene de hecho que argumentar como si la teoría de la acción comunicativa pudiera presuponer también en él una *fundamentación pragmático-transcendental*» (ib.).

CITAS:

1. Horkheimer y Adorno (1947. 183).
2. Para una exposición de conjunto tanto de la teoría crítica en este momento como de las críticas dirigidas a ella cf. McCanhy (1978a. 81-82 y 115ss) y Gripp (1984, 27-36).
3. Habermas tiene plena conciencia de esta aporía, que formula de forma contundente: «El dilema surge de la simultánea inevitabilidad e impracticabilidad de la reflexión trascendental» (1973a, 578).
4. El lugar de inserción de estos textos en el conjunto de la evolución de Habermas es expuesta por este en la *Einleitung* a la segunda edición de *Theorie und Praxis* (1971a).
5. Esta orientación de la evolución de Habermas nos permite prescindir del estudio de la pretensión de Habermas en los años sesenta de que el psicoanálisis es el modelo metodológico de las ciencias críticas. Como justificación de esta exclusión baste la siguiente afirmación de Habermas: «Las ciencias "críticas" como el psicoanálisis y la teoría de la sociedad dependen de reconstrucciones válidas de competencias generales. Así, una pragmática universal, que capte las condiciones de posibilidad de la concertación verbal, es la base teórica de la explicación de las comunicaciones sistemáticamente distorsionadas **ideología** y de los procesos de socialización desviados **trastorno psíquico**» (1973b, 414).
6. Tanto el término inglés *utterance* como los equivalentes alemán *Ausserung* y francés *énonciation* son utilizados para expresar, unas veces, el mero acto de emisión de palabras (el acto fático, según Austin 1962, 92) y, otras, esta emisión con su significado total contextualmente determinado (el acto ilocucionario o de habla, según Searle 1969, 24). Para evitar confusiones, usamos para el primer sentido el término «emisión» y para el segundo el de «preferencia».
7. Esta asignación es un *lapsus*, explicable quizá por tratarse de un primer paso. En (1971b) Habermas les asociará, de forma más correcta, la producción de oraciones (*Satz*) y preferencias (*Ausserung*), respectivamente.
8. Searle (1969, 16), citado por Habermas, o.c. 102.
9. Habermas usa el término «institución» en el sentido que le da Searle (1969, 50-53) cuando integra el lenguaje en el marco de los "Hechos institucionales". Sobre las insuficiencias de este planteamiento cf. Apel (1976a, nota 20).
10. Cf. (1981a. 196ss); (1981b, 587ss).
11. Las piezas más importantes de esta discusión son, además del artículo del Habermas citado. Apel (1986a); (1986b); Habermas (1986); Apel (1987a);
12. Schönrich (1981, 196 y 200), citado en Habermas, o.c. 106.
13. En el sentido de la interpretación convencionalista de Wittgenstein que hemos expuesto en el capítulo primero.
14. El texto dice «a priori instintual» y remite el análisis realizado en la página anterior, donde utiliza el término que nos hemos permitido poner en su lugar para evitar las confusiones que puede ocasionar el término *a priori*, puesto, por lo demás, por Apel entre comillas para mostrar que su significado no es el habitual en filosofía.
15. Apel expresa con este término lo que Habermas llama saber intuitivo, saber preteórico» o *know how*.
16. Este término ha de entenderse en el sentido heideggeriano expuesto en el capítulo primero.
17. Nos permitimos sugerir este término para traducir *aufheben*, inspirándonos en *sursumer*. usado por J.P. Labarriere y G. Jarezik en la traducción francesa de la *Lógica* de Hegel.

18. Más exactamente, del planteamiento de la lógica del lenguaje. Respecto de la hermenéutica. Apel considera que su réplica a Gadamer está sustancialmente contenida en (1973a) (cf. o.c. 80).
19. Popper (1935. 95ss) arado por Apel, o.c. 85
20. Apel **se** refiere al texto de (1983a) citado *supra*.
21. Traducimos así, al igual que Ferrater Mora (*Diccionario de Filosofía* (1979 [6]), los términos *firstness*, *secondness* y *thirdness* de Peirce.
22. Apel nota de paso que esto vale también para los indicadores «aquí» o «ahora», contra el análisis que de ellos hace Hege en *Phänomenologie des Geistes*.
23. En los párrafos siguientes, el término castellano «evento» traduce *Ereignis* (Apel) y el término «hecho» *Tatsache* (Apel) y *fact* (Strawson).
24. O.c. 154, remitiendo a Habermas (1973[^], 218 y 224). En p. 218 Habermas afirma que «las experiencias apoyan la pretensión de verdad», pero que «una pretensión fundada (*fundiert*) no es en modo alguno una pretensión fundamentada (*begründet*)». En p- 224 dice que las pretensiones de verdad son «fundadas sólo mediatamente» en la experiencia. En (1973a, 389) Habermas está a punto de acabar con su propia distinción para los enunciados elementales de observación al reconocer que en ellos «hay un parentesco estrecho entre la objetividad de la experiencia y la verdad de la proposición que es expresada en la aserción correspondiente», de modo «quizá se pueda decir que... **en** la experiencia objetiva,- "se muestra" el hecho».
25. Repárese que esta exposición es la respuesta, desde esta filosofía, a la concepción convencionalista surgida en el entorno de Wittgenstein (cf. *supra*, capítulo primero).
26. Al igual que hemos hecho en el estudio de (1986b), pasamos aquí por alto la extensión que Apel realiza **de este** análisis a las ciencias sociales, ya que lo fundamental aparece en lo que vamos a ver a continuación.
27. Con esta formulación Apel alude intencionadamente a lo que Wittgenstein afirma en el *Tractatus* sobre los enunciados lógicos (*Tr.* 6.113).
28. Cf. *supra*.
29. Apel resume con especial claridad el núcleo de su pensamiento en el texto siguiente: «El argumento clave **de Peirce** descansa en la distinción entre el juicio perceptivo y cualquier aserción de hechos independientes de una situación- Ciertamente, incluso la posibilidad de interpretación conceptual del juicio perceptivo descansa en la posibilidad de la aserción de hechos independientes de una situación (la "verdad del lenguaje" de Hegel)...; pero la posibilidad del juicio verdadero en el sentido de aserción de hechos apoyada en la evidencia descansa —inversamente— en la posibilidad del juicio perceptivo ligado a la situación. Esta intelección cuasifenomenológica... vale también para los juicios perceptivos no sensibles..., por ejemplo, para los juicios en el sentido del saber de acción performacivo de los actos de habla o en el sentido de la evidencia reflexiva de la coincidencia entre el yo pienso y yo existo» (o.c. 205). Nos parece digna de señalarse la simetría entre este intento de Apel de conjugar las teorías consensual y adecuacional de la verdad y el similar de Rescher en (1985).
30. McCarthy (1978b, 136), citado en Apel, o.c. 207-208, y Schnádelbach (1982, 34), citado en Apel. o.c. 204. Dado que este texto resume de forma muy acertada el pensamiento de Apel (y el nuestro), permítasenos citarlo *in extenso*. «Quizá sea cierto que en la acción comunicativa se plantean pretensiones **de validez** incondicionadas. Peto esto no cualifica aún a estas pretensiones para fundamentar la teoría crítica. Para ello deberían ellas mismas ser juzgables críticamente- Es decir, el teórico debe indefectiblemente aportar los criterios incondicionados de la crítica y jamás podrá extraerlos de su objeto mediante una reconstrucción hipotética de reglas. El que K.O. Apel mantenga de forma tan tenaz su programa pragmático-transcendental, no es, por canto, meta casualidad. Habermas se ha propuesto como meta **alcanzar** una incondicionalidad crítica sin fundamentalismo, pero se puede dudar de que lo haya conseguido».
31. Apel alude a la afirmación de Habermas ya citada de que «las intuiciones morales cotidianas no necesitan de la aclaración del filósofo».

32. Intentamos reproducir mediante los términos *convencer* y *persuadir* la diferencia entre los términos alemanes *überzeugen* y *überreden*, el primero de los cuales incluye en su contenido semántico la idea de que las razones empleadas para persuadir son consideradas por el locutor como válidas.