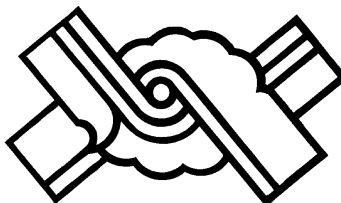
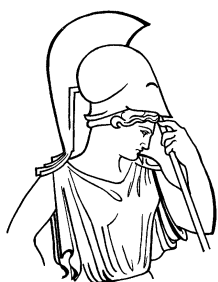


PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**



Karl-Otto Apel: la fundamentación del principio ético.

Tesis para obtener el grado de Maestro en Filosofía

que presenta

Jorge Zúñiga Martínez

Asesor: Enrique Dussel Ambrosini

Ciudad Universitaria, 2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

**A la luz de la estrella que alumbra el camino
y que me ha acompañado**

Índice

Agradecimientos.....	06
Introducción.....	09
Capítulo I. La Transformación de la Filosofía: del yo pienso al nosotros argumentamos	
I.1. Introducción.....	18
I.2. De Wittgenstein a Heidegger.....	19
I.2.1. La crítica a la metafísica de Wittgenstein: carencia de sentido de las proposiciones y los juegos lingüísticos como sujeto trascendental de la validez de sentido.....	21
I.2.1.1. La crítica a la metafísica en el primer Wittgenstein.....	22
I.2.1.2. La crítica a la carencia de sentido en el segundo Wittgenstein...26	
I.2.2. Heidegger: la pregunta por el sentido y la comprensión del ser.....	29
I.3. De Kant a Peirce: el “Yo pienso” y la confrontación con la “comunidad de investigadores”.....	32
I.3.1. El a priori de Kant y sus aportaciones a la filosofía trascendental y práctica.....	34
I.3.2. Charles S. Peirce y su crítica a la filosofía kantiana.....	39
I. 4. La comunidad de comunicación real y comunidad de comunicación ideal y el a priori de la comunidad de comunicación.....	47
I.4.1. La comunidad ideal y real del discurso.....	50
Capítulo II. Ética del discurso: formulación del principio ético discursivo y su aplicación en los subsistemas sociales.	
II.1. Introducción.....	55
II.2 Elementos para entender la ética del discurso de Apel.....	57
II.3.Reconstrucción de la ética de Kant y enunciación del principio discursivo.....	61
II.3.1.La fundamentación última de la ética, la contradicción performativa y la enunciación del principio discursivo.....	64

II.3.2. Enunciación del principio discursivo.....	67
II.4. La parte A y B de la ética del discurso: el doble a priori de la ética del discurso y la aplicación de los principios.....	69
II.4.1. La parte A de la ética del discurso: fundamentación de la ética del discurso (<i>Die Begründung der Diskursethik</i>).....	70
II.4.2. La parte B de la ética del discurso: la aplicación de la ética del discurso (<i>Die Anwendung der Diskursethik</i>).....	75
II.4.2.1 Ética del discurso como ética de la co-responsabilidad.....	78
II.5. Aplicación de la ética del discurso en algunos subsistemas de la sociedad....	84
II.5.1. La ética del discurso en la aplicación en la política.....	88
II.5.2. La ética del discurso en la aplicación en el derecho.....	90
II.5.3. La ética del discurso en la aplicación en la economía.....	93

Capítulo III. Fundamentación última de la ética.

III.1. Introducción.....	97
III.2. El debate entre el racionalismo crítico de Hans Albert y la filosofía pragmática-transcendental de Apel.....	100
III.2.1. El racionalismo crítico de Hans Albert: el rechazo a la posibilidad de fundamentar los principios éticos.....	102
III. 2.1.1. El problema de la fundamentación en la ciencia clásica y su resolución por el Trilema de Münchhausen.....	103
III.2.1.2. La ciencia y la ética desde el racionalismo crítico.....	113
III.2.1.3. La propuesta del examen crítico.....	116
III.2.2. La crítica de Karl-Otto Apel a Hans Albert: la respuesta desde “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática transcendental del lenguaje” (“Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transcedentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des “kritischen Rationalismus”).....	118
III.2.2.1. La recuperación de la fundamentación y la crítica a Albert...119	
III.2.2.2. La fundamentación última mediante reflexión pragmático-transcendental.....	129

III.3. El debate entre la filosofía de la liberación de Dussel y la filosofía del discurso de Apel.....	131
III.3.1. La crítica de Enrique Dussel a Karl-Otto Apel: la vida anterior a la argumentación.....	133
III.3.1.1 Del escéptico al cínico.....	135
III.3.1.2. El criterio: del argumento a la vida.....	136
III.3.1.3. El criterio material de la validez y la verdad.....	138
III.3.2. La respuesta de Apel a Dussel: la ética de la liberación como parte B de la ética del discurso.....	142
Palabras finales.....	148
Bibliografía.....	154
Anexo 1: Discourse ethics: with Apel, beyond Apel.....	157
Anexo 2: Ética del discurso: con Apel, más allá de Apel.....	168
Anexo 3: The foundation of ethics: an interview to Karl-Otto Apel.....	179
Anexo 4: La fundamentación de la ética: una entrevista con Karl-Otto Apel.....	200

Agradecimientos

El trabajo que tengo la oportunidad de presentar es un trabajo que supuso una serie de esfuerzos que fueron siempre más allá de lo estrictamente académico. Espero que el resultado final pueda reflejar este esfuerzo. Esta tesis es parte de la conclusión de los estudios de maestría que comencé en Agosto del 2007 y terminé en Junio del 2009. Sin embargo, quiero expresar que este trabajo fue posibilitado no sólo por un esfuerzo personal, sino también, y sobre todo, por el apoyo que me han ofrecido muchos maestros, amigos, compañeros y personas que aunque su aparición haya sido efímera en cierto instante significó una ayuda monumental.

Así, quiero comenzar por agradecer a mis padres Jorge Zúñiga y Guadalupe Martínez quienes siempre me han apoyado en este y todos los demás proyectos y actividades que he emprendido. Una vez más muchas gracias a ellos por su apoyo siempre incondicional. A mi sobrino Adrián quien siempre me da una recarga de nueva vida para continuar en el camino y cuyo trabajo es parte de una serie de futuros trabajos que están pensados para que él sea parte de una generación que pueda ver la construcción y consolidación de lo nuevo cada vez más urgente en nuestro mundo ya globalizado y en México.

Al Maestro Enrique Dussel quiero agradecer las enseñanzas académicas que a muchos de mis amigos y compañeros nos ha ofrecido, y sobre todo, por confiar en mí, en todos y cada uno de los intereses y proyectos cuya realización siempre ha apoyado como el Maestro que es. Asimismo por transmitir una de las grandes enseñanzas que como pensador en ciernes se puede recibir: la paciencia y la orientación histórica. A él (por su amistad, su enseñanza, sus asesorías, sus pláticas, y su inmensa confianza) se debe en gran medida esta tesis, así como los documentos anexos presentados al final, aunque la responsabilidad de lo ahí escrito es mía. ¡Muchas gracias Maestro!

Igualmente quiero agradecer el apoyo inmenso de mi amigo y maestro Juan José Bautista quien desde su estancia en México no sólo me ha apoyado, sino además me ha asesorado en este tema que él ya había trabajado y vivenciado. Por sus observaciones y críticas al ensayo que presentamos en las mesas redondas del “XXII Congreso Mundial de Filosofía” (Seúl, Corea) y por el apoyo y la asesoría a distancia que me ofreció para la entrevista realizada al Doctor Apel estando él en New York y yo en Frankfurt. ¡Muchas gracias Juanjo!

Al Dr. Raúl Fonet-Betancourt quien me brindó su apoyo, ayuda y asesoría en Alemania para realizar el trabajo de investigación complementario al trabajo desarrollado en México. Y además por su apoyo al boceto y la idea original del trabajo que se está desarrollando sobre “Pensamiento latinoamericano”, pues él no sólo tuvo la primicia sino que además fue el primer pensador visitado. (Quiero sólo recordar algunas de sus palabras que expresó en nuestra plática en Aachen y que fueron mis compañeras de regreso a Frankfurt: “¿Se puede pensar sin hacer crítica? Responder la pregunta no es tan fácil. ¿Uno se puede preguntar si el acto de pensar no es ya de por sí un acto de crítica? En este sentido pensamiento crítico sería ya una tautología. Porque el pensamiento es crítico[...] Por la influencia del dinero del capital, muchas veces lo que hacemos es contar y no pensar[...] En este sentido, un pensamiento crítico es el pensamiento que se libera de la influencia del dinero[...] que deja de pensar en aquello que sólo es rentable”).

Al Dr. Karl-Otto Apel quien me dio la oportunidad de entrevistarle sobre “La ética del discurso” en su casa. La entrevista junto con la plática que sostuvimos por horas, me permitió no sólo comprender el argumento filosófico de la ética del discurso y la pragmática-trascendental de primera mano, sino el compromiso que la ética del discurso presenta en el contexto actual y el mundo contemporáneo. Esta oportunidad fue importante para el término de esta tesis. (También quiero recordar las palabras del Dr. Apel que me acompañaron de regreso a Frankfurt en aquella ocasión: “what I try always is to take stand!”).

También quiero agradecer al Dr. Mathias Lutz-Bachmann de la Universidad de Frankfurt, quien igualmente me externó y extendió su apoyo en todo momento, y atentamente siempre se interesó por saber si necesitaba algo para realizar en óptimas condiciones la investigación en la Universidad de Frankfurt (incluso si hasta una muela me dolía). E igualmente por hacerme participe de su Coloquio de Investigación en la Universidad de Frankfurt.

Parte fundamental de esta tesis ha sido también el gran apoyo, las observaciones, los comentarios, y la paciencia de mis sinodales y revisores: Dra. Yolanda Angulo, Dr. Jorge Reyes, Dr. Carlos Oliva y Dr. Pedro E. García. Sus comentarios permitieron que este trabajo pudiera salir mejor. Mi agradecimiento a ellos por aceptar leer y comentar este trabajo de tesis.

A Noemí, Katya, Gabi, Israel A., Aldo y Hugo quienes han acompañado y apoyado el desarrollo de este y otros trabajos, y con quienes he tenido la fortuna de contar con su amistad y apoyo en todos los sentidos. A ellos les agradezco su presencia. A Israel (“Mija”), Tania, Iván, Emmanuel y Sergio cuyo apoyo me permitió concentrar en el término “tan extremo” de esta tesis. A todos ellos muchas gracias por su amistad y apoyo. Especial agradecimiento quiero externar a Lutz A. quien me apoyó con la revisión de los anexos 1 y 3 de esta tesis, así como por su apoyo y consejos en el viaje a Alemania.

La llegada y estancia en Frankfurt fue al principio estresante, pero después comenzó a mejorar la situación considerablemente permitiendo que mis tareas a realizar se desarrollaran de la mejor manera. Sin embargo, es necesario resaltar que esta estancia tuvo el éxito esperado gracias a muchas personas con las cuales nos encontramos en el camino y quienes nos brindaron su apoyo. Así quiero agradecer especialmente al “latinoamerikanische Konsulat” quien nos acogió en sus cálidas instalaciones y en dónde pudimos aprender del sueño de un latinoamericano con bondad y honestidad enormes, particularmente a Osso por sus enseñanzas de sobrevivencia, y a Ivo por su apoyo con la biblioteca de la Universidad. Sus pláticas y consejos siempre eran enseñanzas complementarias a nuestras tareas académicas. Y en la parte de la sobrevivencia en Alemania, especial reconocimiento quiero hacer a la enseñanza siempre profesional de Rocío Madrid, mi profesora de alemán en México. También agradecer el apoyo de Víctor, Cynthia L., Rosa S., y José quienes sin conocernos nos apoyaron en demasía.

También me parece oportuno reconocer el apoyo del equipo de la Coordinación del Posgrado en Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, por su paciencia y su trabajo académico-administrativo para que los alumnos de dicho programa podamos desarrollar nuestras actividades de la mejor manera posible.

Finalmente, agradecer de nuevo a los millones de mexicanos que han hecho un esfuerzo enorme por mantener un sistema de universidades públicas y plurales que permiten, de alguna forma y con sus limitaciones, la generación de un conocimiento pertinente para las circunstancias actuales que vivimos.

Introducción

La filosofía pragmática-trascendental de Karl-Otto Apel es una respuesta a la situación histórica del siglo XX. Los hechos que particularmente llamaron la atención para reformular y transformar la filosofía, especialmente la alemana, fueron las consecuencias atroces que dejó el Nacional Socialismo en Alemania y a nivel mundial, y como parte de estas consecuencias la división de Alemania en dos sistemas sociales político-económicos que entre sí eran incompatibles (al menos en apariencia). De esta forma la construcción de la filosofía de Apel responde al desafío de la necesidad de fundamentar una filosofía que subsumiera la *razón discursiva* como la mediación humana con la cual se pueden resolver los problemas prácticos de las sociedades contemporáneas. Esta razón, sin embargo, no podía asumirse con cualidades que fueran perjudiciales para el desarrollo de la sociedad, sino que ella debía contar con la cualidad de permitir el entendimiento (*Verständigung*);, por lo cual la razón discursiva (vía la discusión argumentativa) se veía como la razón, que aún cuando asumiera la razón estratégica y la razón instrumental, no se limitaba a ellas o concedía sus fines: el fin de la razón práctica discursiva es la obtención y la formación de la validez necesaria de los argumentos y juicios de los argumentantes de la comunidad del discurso.

Para mostrar Apel la discursividad de la razón y del desarrollo de las sociedades contemporáneas emprendió en el nivel de la historia de la filosofía la tarea de transformar los presupuestos de la filosofía y la ciencia, desde Aristóteles hasta el racionalismo crítico. Es decir, se impuso la tarea de hacer explícita la dimensión discursiva que no sólo está supuesta ya en toda filosofía y ciencia sino en el mismo progreso de la humanidad. Y es que aún cuando las filosofías modernas presuponían la discursividad no reconocían explícitamente este nivel de la ética, formulando, por ejemplo en el caso de Descartes o Kant, un solipsismo metódico para la ciencia y la praxis. De modo que para mostrar la discursividad de la filosofía y la ciencia, y la praxis humana, Apel hace una reconstrucción de la historia de la filosofía y la praxis humana.

Filosóficamente para emprender esta tarea que Apel escribe la *Transformación de la Filosofía* (Apel, 1985; 1973¹) es el trabajo que reúne el largo camino que hace Apel en la década de los sesenta. En este trabajo se puede apreciar su camino filosófico por la filosofía analítica, la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, la filosofía trascendental y el pragmatismo anglosajón (principalmente el de Peirce). Aún cuando de este trabajo, en lo concerniente a la ética, la introducción y el último capítulo son de profunda relevancia, el darse cuenta de la originalidad con la que Apel analiza a los filósofos más connotados de cada uno de las corrientes señaladas es un precedente en la historia de la filosofía contemporánea: por ejemplo, a través de la interpretación apeliana se puede ver una complementariedad entre filosofías que en apariencia son contrapuestas, pero que si se analizan cuidadosamente sus presupuestos, pareciera que no lo son del todo. Así, tenemos en la *Transformación de la Filosofía* una complementariedad entre la filosofía trascendental de Kant y el pragmatismo anglosajón de Peirce o la complementariedad entre el giro lingüístico de Wittgenstein y la hermenéutica de Heidegger, etc. Esta novedad filosófica hecha desde la década de los sesenta desde el centro geopolítico nos muestra, a mi juicio, ya una novedad que abrió brechas para el desarrollo de la filosofía moderna contemporánea. Sin embargo, aún cuando la *Transformación de la Filosofía* es ya un trabajo elaborado con sumo cuidado argumentativo-filosófico, es el primer intento serio de realizar la transformación de la filosofía moderna. No obstante, esta tarea que continuaría en las siguientes dos décadas y media, la *Transformación* contenía ya las tesis programáticas de la filosofía pragmática-trascendental del profesor de Frankfurt. Así por la importancia en el desarrollo del pensamiento de Apel, en el primer capítulo intento ofrecer una síntesis de los capítulos más importantes de la pragmática-trascendental de Apel, a saber, la complementación entre Wittgenstein y Heidegger, entre Kant y Peirce, y el descubrimiento del *a priori* de la comunidad de comunicación.

Cabe señalar que la *Transformación de la Filosofía* no se limita a una novedad filosófica limitada a los muros de la academia, sino, complementario a ello, es ante todo

¹ Las referencias que tengan señalados dos años de edición, como es este caso, significa que se está haciendo referencia en primer lugar al texto de la versión castellana e inmediato separado de “punto y coma (;)” se hace referencia a la versión original del texto. Cuando se indique el número de página se hará seguido del signo de “dos puntos (:)” que indica el número de página precedente a la edición citada. Por ejemplo, la cita “(Apel, 1985/II: 379; 1973/II: 390)” indica que esa referencia es del tomo II del texto en castellano en su página 379, y que corresponde en la versión original al tomo II de la versión original (alemana) en su página 390.

una propuesta filosófica comprometida con los problemas socio-históricos, que se le imponen el objetivo a cambiar las condiciones para el desarrollo de las sociedades contemporáneas, en las cuales acontecen a diario conflictos de interés, y para lo cual lo que intenta es ofrecer soluciones racionales que sirvan a la resolución de problemas prácticos.

Posteriormente a la transformación de la filosofía que emprendió Apel, y después del arduo recorrido por las corrientes filosóficas mencionadas, se le impone a Apel el tema de la ética y la moral ya que los discursos argumentativos. Al ser pensada la ética en una comunidad histórica real ella necesita de una normatividad que le permita conducir de una manera racional *el entendimiento y el acuerdo* entre los argumentantes. Así, lo que Apel intentará será explicitar los presupuestos normativos de la comunidad real (histórica) del discurso. El tema de la ética, al cual llega después de la transformación de la racionalidad filosófica, se ve ya en su introducción a la *Transformación* y en el último capítulo del mismo trabajo (“El a priori de la comunidad comunicación”). Sin embargo, el tema era tan relevante para continuar profundizando que le atraerá a Apel su atención durante las décadas siguientes, formulando, reformulando y complementando las hipótesis de su filosofía práctica. En este sentido es importante *Diskurs und Verantwortung* (Apel, 1988). Este trabajo reúne una serie de trabajos que estuvieron pensados para continuar sobre la problematización de la ética y la normatividad de la comunidad del discurso argumentativo, es decir, es el primer trabajo en el que intenta mostrar la aplicación del principio trascendental de la ética descubierto ya en la *Transformación de la Filosofía* a los subsistemas sociales. De esta forma, lo que Apel comenzará a trabajar y fundamentar después de la *Transformación* será lo que posteriormente llamará la *parte B de la ética del discurso*, considerando que la parte A está ya presente en el último capítulo de la *Transformación*.

Posteriormente se publicarán dos textos que serán de gran relevancia para comprender la arquitectónica de la ética del discurso en una versión más madura. El primer texto será el de “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant” que presentó en el seminario “Las fundaciones de la ética en Alemania y América Latina” (Apel, 1991a, 2004) organizado en Freiburg por Raúl Fornet-Betancourt. (Casualmente en este seminario fue en dónde comenzó el diálogo con Enrique Dussel). Y los textos posteriores en los que igualmente se encuentra ya la

propuesta madura de la ética del discurso son los artículos que se encuentran reunidos en *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transcendentel-pragmatischen Ansatzes* (Apel, 1998), en estos textos se encuentran, a juicio del mismo Apel, los textos que contienen los argumentos más sólidos de su ética pragmática trascendental discursiva. (En este texto también se reúnen los textos que contienen los argumentos mejor formulados contra su alumno Jürgen Habermas). Otro texto que es de igual importancia es *The response of discourse ethics* (Apel, 2001). Él es realizado con una serie de conferencias en la Universidad de Louvain y en las cuales a través de ocho conferencias muestra una síntesis filosófica e histórica de la ética del discurso y su confrontación con los problemas contemporáneos, tales como el sistema económico de la globalización y los problemas políticos entre el mundo occidental y oriental.

La formulación, reformulación y corrección de los argumentos de la ética del discurso se modificaron conforme Apel avanzaba en sus diferentes discusiones con los filósofos más connotados, sin embargo su ética siempre presentó una constante en cuanto a su intencionalidad histórica. El programa de la ética del discurso, como uno de los temas de la transformación pragmática trascendental de la filosofía, se definió desde sus inicios como una *macroética planetaria* que intenta superar las consecuencias a nivel mundial de la ciencia y la técnica contemporáneas a través de una ética de responsabilidad. Esto significó para la ética del discurso una exigencia en cuanto a su “explicitación” de su intencionalidad en el nivel mundial. Por ello al querer superar el particularismo contextual de la ética, Apel se proponía construir una reflexión de la filosofía ética-práctica que tuviera validez universal, deduciendo los principios y los presupuestos *a priori* de cualquier situación práctica discursiva (intentando superar los intentos posmodernos de la filosofía moderna). Así, en el segundo capítulo de nuestro trabajo se enfoca a mostrar los elementos fundamentales de la arquitectónica de la ética del discurso, y sus implicaciones metodológicas y deónticas que en ella intervienen. Para ello me apoyaré sustancialmente en *The response of discourse ethics*, así como en la entrevista que le realizamos a Apel directamente y que se incluye en el Anexo 3 y 4 del presente documento².

² Respecto a la forma de citas del texto *The response of discourse ethics*, citaré la traducción hecha por nosotros, pues la versión castellana de este texto aún no existe, por ello en cada cita que hagamos de este texto, se indicará el año y el número de página original del texto en inglés, y seguido señalaré “tr: JZ” que significa “traducción: Jorge Zúñiga”.

En la construcción de la pragmática trascendental y la fundamentación última de la ética del discurso, nuestro profesor de Frankfurt avanzó por una serie de debates y confrontaciones filosófico-argumentativas con las filosofías clásicas tales como las de Kant o Heidegger, así como con filosofías moderno-occidentales contemporáneas como la hermenéutica de H. G. Gadamer, el racionalismo crítico de K. Popper o de H. Albert, la teoría comunicativa de su alumno J. Habermas, el pragmatismo de Rorty, la filosofía del derecho de Rawls, etc. Estas discusiones le permitieron exponer las tesis de la pragmática trascendental y la ética del discurso³ con filosofías que también estaban pensando sobre los problemas y el desarrollo de las sociedades moderno-liberales de la segunda mitad del siglo XX. Así, en el interés de estos filósofos por justificar la pretensión de universalidad y validez de las sociedades moderno-occidentales, el aporte de Apel, a mi juicio, se encuentra en que busca un modo de fundamentación que le permita descubrir que los presupuestos y el *a priori* de una comunidad discursiva no es limitada contextualmente, sino que en todo contexto en el cual hay argumentantes, siempre se tiene que reconocer el principio ético y los presupuestos de la ética del discurso. Con ello Apel intenta fundamentar lo que no puede el liberalismo a la dialogicidad de la razón. Con esto Apel intenta mostrar *la irrebasabilidad* (Nicht-hntergehbarkeit) del discurso argumentativo en la solución de problemas prácticos, irrebasabilidad que ya no es contextual o particular, sino universal. (Para llegar a este avance es importante tener en cuenta el descubrimiento del *a priori* de la comunidad discursiva).

De lo anterior puede verse que la tarea de la fundamentación del principio discursivo junto con la fundamentación de la misma ética del discurso en sus dos partes (A y B), sea fundamental para Apel, pues él es consciente que sólo una justificación científica-filosófica le permitirá llegar a argumentos válidos universalmente. De esta forma su fundamentación última se apoya en una pragmática-trascendental. Pragmática en tanto que ella necesita de una filosofía que le permita problematizar las condiciones de posibilidad de intersubjetivas del sentido y la formación de consenso en la comunidad de científicos. Y

Respecto a la entrevista me referiré a la traducción castellana (Anexo 4) de la entrevista que hicimos al Doctor Apel, sin embargo no señalaré el número de página, sólo se indicará Zúñiga, 2009, lo cual hace referencia al Anexo 3 (versión inglesa) y Anexo 4 (versión castellana) incluidos al final de este documento.

³ En toda la tesis hablaremos de la “ética del discursiva” o “ética discursiva” cuando nos refiramos a la ética de Karl-Otto Apel, con el objetivo de que ésta no se confunda con la “ética comunicativa” de J. Habermas, puesto que al discurso que se refiere Apel es al discurso argumentativo estrictamente.

trascendental, en el sentido estrictamente kantiano, es decir, en el sentido de preguntar por las condiciones de posibilidad de la validez universal, así como de los discursos argumentativos. De la mano de estas dos filosofías, principalmente, Apel propondrá una fundamentación última mediante reflexión pragmático trascendental sobre las condiciones de posibilidad de validez intersubjetiva de la argumentación. La fundamentación última, a su vez, está acompañada de una prueba directa que permite la validación de los presupuestos de la argumentación, y que a su vez no pueden ser negados sino es cometiendo *autocontradicción performativa*. Ésta es la prueba directa que formula Apel para mostrar la validez de su argumento filosófico. Aunque el modo de fundamentación es un tema intra-académico, esto tiene consecuencias prácticas tanto en la comunidad real de científicos como en la comunidad real del discurso, pues, como puede verse en el capítulo tercero, la fundamentación también es una exigencia metodológica del pensamiento, pero que para Apel ya no se limita tan sólo a los discursos científicos y filosóficos, sino que lo lleva a cualquier comunidad de argumentantes cuyo resultado después de la argumentación simétrica tiene que ser el consenso válido.

De este recorrido que hace Apel con la pragmática trascendental y la ética del discurso hay dos discusiones en las que me concentraré en el tercer capítulo: con Hans Albert y con Enrique Dussel. Cada uno de ellos guarda su especificidad. El primer debate lo he considerado por ser uno de los debates que más le exigieron e inspiraron a Apel para formular su fundamentación última. En este debate Apel se enfrenta con uno de los filósofos más novedosos de Alemania de la segunda mitad del siglo XX, considerando además que H. Albert, apoyándose en el racionalismo crítico de Popper, intenta en su *Tratado de la razón crítica* fundamentar un principio metodológico que permita dirimir libremente las discusiones de la ciencia y las discusiones prácticas, en las cuales, en principio, toda hipótesis se somete a la discusión y al examen entre argumentantes. Apel, incluso todavía en sus trabajos tardíos como *The response of discourse ethics*, reconoce que “el racionalismo crítico de los popperianos” es “la representación más coherente y fuerte del sistema complementario del liberalismo occidental” (Apel, 2001: 35, tr: JZ). Y por ello en la presentación de la *ética del discurso* Apel siempre comienza en su argumentación por señalar y criticar posteriormente las tesis fundamentales de Popper y Albert. La discusión con Albert, le permite darse cuenta que si bien el *Tratado* presenta una versión novedosa

metodológica de solucionar problemas prácticos de los subsistemas sociales ya que él presenta muestra una cierta pragmatización de los discursos argumentativos, en el *Tratado* existen dos problemas fundamentales que no puede aceptar Apel: a) el rechazo a la fundamentación como una exigencia metódica de los discursos argumentativos (considerando que para Albert el problema de la fundametación se resuelve por una de las tres vías propuestas por el *Trilema de Münchhausen*), y; b) la falta de explicitación de las condiciones de posibilidad de validez de un enunciado, un argumento, y de la discusión argumentativa misma. Sobre estas deficiencias que presenta Albert en su propuesta del *examen crítico*, Apel lo que hace es en primer lugar tomar lo que le sirve a él tal como la pragmatización de los discursos argumentativos, pero a su vez, en su tarea de ir “en contra” de Albert formula la crítica a Albert y el racionalismo crítico de Popper, extrayendo de ahí uno de los puntos fundamentales de la pragmática-trascendental y de la ética del discurso: la fundamentación última. Por ello, será este debate, a nuestro juicio, el punto de partida de la formulación de Apel de su *fundamentación última*, la cual ya no se reduce a una crítica a Albert, sino que es ya el concepto con el cual podrá confrontar a las demás filosofías occidentales (principalmente aquellas cuyo punto de reflexión se cifra en el sistema liberal-occidental) y con el cual puede mostrar la obligación de argumentar en una comunidad de argumentantes (bajo el reconocimiento del presupuestos de la argumentación), y cuya obligación se muestra en el momento en que quien pretenda negarlo no lo puede hacer sino cayendo en *contradicción (in actu)*. Este tipo de reflexión igualmente le servirá a Apel para mostrar el desarrollo moral de los discursos argumentativos, lo cual le servirá para la fundamentación de su ética, principalmente del *principio primordial de la ética del discurso*. En el capítulo tercero de este trabajo mostraremos la posición de Apel a partir de uno de los textos que él considera más importantes de *Auseinandersetzungen* (Apel, 1998): “Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik”, artículo que también ya había sido traducido al castellano como “El problema de la fundamentación última trascendental a la luz de una pragmática del lenguaje trascendental” (Apel, 1975)⁴.

⁴ Sin aún ser consciente de la importancia que tenía este texto para la pragmática-trascendental de Apel, me basé en este libro para mostrar la síntesis de la fundamentación de Apel para realizar el ensayo que presenté en las mesas redondas del “Congreso Mundial de Filosofía”, Seúl, Corea (2008). Véase Anexo 1 y 2.

Otra discusión que abordaremos para mostrar la forma en que la ética del discurso y su fundamentación se desenvuelven en un contexto de discusión filosófica se refiere aquella que sostuvo con Enrique Dussel. Mientras la discusión con Albert podríamos indicarla como una discusión temprana, la discusión con Dussel podría ser una tardía. Nuevos acontecimientos geopolíticos en el mundo europeo-occidental y en América Latina, la creación de nuevas filosofías en ambas regiones⁵ junto con el entusiasmo de ambos filósofos para intentar ofrecer solución a los problemas contemporáneos determinaron la discusión y el debate que se sostenía en ambos, aunque de tradiciones muy *distintas*. En este debate se puede ver uno de los desafíos más interesantes que se le presentaron a ambas filosofías. A la pragmática-trascendental se le imponía un pensamiento que llegaba a problematizar desde las situaciones históricas que estaban más allá del horizonte de comprensión de las filosofías modernas occidentales, por ejemplo, la forma en que se tenía que resolver la asimetría discursiva entre países del centro y países periféricos que prevalecía en los organismos internacionales, o bien, la solución de un contexto en el cual no hay un *escéptico* como siempre lo había pensado Apel (como el posible argumentante que podía rechazar el principios discursivo), sino el del *cínico* que es aquel que ni siquiera tiene la mínima intención de entrar a la discusión, y que sin embargo tiene los medios para ejercer el control político sobre la comunidad. Pero la diferencia más radical que se presentó entre estas dos filosofías fue el criterio de la ética (Dussel), y no tanto ya las condiciones de posibilidad de la validez de la ética (Appel). En el capítulo tercero de este trabajo intentaré mostrar la posición de Apel y Dussel resaltando los argumentos centrales de las críticas de ambos filósofos.

Quiero hacer notar que en este trabajo abordaremos la fundamentación del principio discursivo no como el tema a ser estudiado propiamente sino el modo en que éste se desarrolla en la construcción de la ética del discurso. Por ello es que, aún cuando en el primer capítulo se presenta una síntesis de la *Transformación de la filosofía*, nos centramos a conceptos y tesis centrales que le permiten a la ética del discurso la fundamentación del principio discursivo (en su *parte A*). E igualmente en el segundo capítulo intentaremos destacar y sintetizar los conceptos y las tesis centrales de la arquitectónica de la ética del

⁵ Particularmente la filosofía de la liberación en la cual se inscribe Dussel tenía una particularidad filosófico-histórica propia: la superación de la ontología moderna-occidental-europea.

discurso y el modo en que ella es fundamentada en sus dos partes (A y B). Lo que quiero hacer notar en esta tesis es la forma en que Apel fundamenta la ética del discurso y su principio discursivo primordial a partir de los textos que él mismo resalta como importantes para entender la fundamentación última y la ética de del discurso.

Nuestra posición crítica con respecto a la ética del discurso de Apel se encuentra en los Anexos 1 y 2 del presente documento. El documento en inglés fue presentado en las Mesas Redondas (*Round Tables*) del “XXII Congreso Mundial de Filosofía” (Seúl, Corea, 2008). En él se presenta una síntesis aún inmadura de la ética del discurso, sin embargo, he decidido incluir este trabajo por el hecho de que considero que en este ensayo se llegó a un concepto fundamental sobre el cual continuaré con su fundamentación en textos posteriores: *la contradicción empírica trascendental*. Este trabajo aún cuando nace de la idea de formular una pretensión de crítica a la ética del discurso, me parece que rebasa esos límites que al principio me había impuesto, pues en realidad al ser pensado dicho concepto en el contexto histórico actual (y no sólo en un contexto académico) sus alcances pueden ofrecer posibles líneas filosóficas para el desarrollo de la filosofía y las ciencias sociales futuras. A su vez, en la continuación de la fundamentación de la *contradicción empírica trascendental* tendremos que pensar como ella puede ser formulada para la comunidad de vida, sobre lo cual nos apoyaremos en la *verdad práctica* propuesta por Dussel.

Respecto a la entrevista que presento en el Anexo 3 y 4, se incluye por ser un texto que en el capítulo 2 y 3 cito. Esta entrevista permitió acercarnos de primera mano a la ética del discurso y su fundamentación. En ella se encuentra una síntesis de la arquitectónica de la ética del discurso y su fundamentación, e igualmente en ella se pueden encontrar temas alternos que puede arrojar información para las investigaciones sobre ética. Por ejemplo, en ella hay una síntesis de las diferencias fundamentales entre Apel y su alumno Habermas, que aún cuando en apariencia comparten los mismos presupuestos, según lo indicado por Apel las diferencias filosóficas son radicales. Así mismo también puede verse el desprendimiento que hay entre Apel y la Primera Escuela de Frankfurt, un tema que aún cuando es evidente, en pocas líneas Apel deja claro la razón de su distanciamiento con dicha escuela de pensamiento. En fin, en esta entrevista hay muchos temas que bien pueden ser continuados para futuros trabajos histórico-filosóficos.

I. La Transformación de la Filosofía

I. 1 Introducción

En el desarrollo del pensamiento de Karl-Otto Apel la *Transformación de la Filosofía* (TF) (Apel, 1985) representa un avance filosófico de gran consideración. Si bien es cierto que la TF es uno de los referentes obligados de su pensamiento, hay que considerarla como un primer intento para plantear las hipótesis y las tesis fundamentales por el que continuará su transformación pragmática trascendental de la filosofía. Así en la TF uno puede acercarse de una manera general al camino del pensamiento de Karl-Otto Apel, pasando desde la filosofía heideggeriana y la filosofía analítica a la transformación de la filosofía trascendental desde los presupuestos a priori de Charles S. Peirce. Según las palabras de Karl-Otto Apel¹, la TF es, entonces, un primer intento por plantear las hipótesis centrales, y no su obra principal en sí misma, como podría llegársele a considerar². De tal modo que su intento más serio de una transformación consistente de la Filosofía se da hasta su libro de 1998: *Auseinandersetzungen* (Apel, 1998)³. Será entonces hasta este libro en el cual Apel reconoce que en él se encuentran los argumentos más consistentes de su filosofía. Pero entonces cabe señalar, muy brevemente, el por qué a pesar de lo anterior, le dedicamos un capítulo de nuestro trabajo a la TF.

A nuestro juicio, la Transformación de la Filosofía cuenta con el marco conceptual básico con el que Apel trabajará en sus futuros trabajos filosóficos desde los cuales se empeñará a reconstruir la filosofía trascendental. En este sentido cada uno de los ensayos guardan un particular sentido en el sistema de la filosofía pragmática trascendental, pero es particularmente relevante la introducción y el último capítulo de la TF en el cual se concentran no sólo los aportes principales que la filosofía del discurso de Apel, sino también sus conceptos desde los cuales él podrá analizar la dimensión ética de la comunidad del discurso. La ética está supuesta en la comunidad de comunicación a la cual Apel llegará en la última etapa de su transformación pragmática trascendental de la

¹ Véase la entrevista que presentamos en el Anexo 3 y 4 nuestro trabajo.

² La *Transformación de la filosofía* es un texto que reúne una serie de ensayos extensos que Apel fue presentando en diferentes espacios de discusión pública filosófica.

³ Véase la entrevista que presentamos en el Anexo 4 y 5.

filosofía. La continuación de la reflexión discursiva de la ética será un tema filosófico que Apel continuará en el futuro de sus investigaciones, junto con el otro tema que posteriormente se dedicará a reflexionar sistemáticamente: la aplicación de la ética del discurso a las instituciones de los subsistemas sociales⁴, tales como al sistema jurídico, el sistema político y el sistema económico. Así será que sea principalmente por sus aportes a la ética desde la transformación semiótica de la filosofía, la razón por la cual hemos considerado relevante considerar *La Transformación de la Filosofía* un texto, que pese a sus limitaciones, sobre todo históricas y argumentativas, no podíamos eludir su análisis aunque fuera de una manera concisa.

Para mostrar la tesis central del pensamiento de Apel en su TF y mostrar las reflexiones que constituyen la base del andamiaje filosófico y categorial de ella, he seleccionado tres partes de ella en las cuales se deja ver los referentes *fundamentales* de Apel en su camino filosófico. Así, en las siguientes líneas me concentraré en tres partes fundamentales de la TF (I/II): de Wittgenstein a Heidegger, De Kant a Peirce, y el a priori de la comunidad de comunicación. Aunque en el orden que presenta la TF la primera parte a la que nos centraremos es constitutiva del último. He considerado respetar la secuencia puesto que, como lo mencionamos en la introducción, Apel llega a Peirce después de Heidegger y la filosofía analítica, lo cual nos permitirá comprender el sentido filosófico en el que Apel comienza a formular su pretensión: *la reconstrucción de la filosofía trascendental*, que tenía como referente histórico inmediato el siglo XX⁵.

I.2. De Wittgenstein a Heidegger

La crítica a la metafísica de Wittgenstein y Heidegger constituye un espacio considerable en el pensamiento de Karl-Otto Apel. En el *Tractatus* (Wittgenstein, 1973) en las *Investigaciones filosóficas* (Wittgenstein, 1988) y en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2000), Apel ve que dichas obras coinciden en la crítica a la metafísica a partir de la crítica del sentido que en el caso de Heidegger se hace a partir de “la pregunta por el ser”, y en el caso de

⁴ Este es el tema del segundo capítulo del presente capítulo.

⁵ En su reciente obra se puede ver con mayor nitidez argumentativa la maduración de las hipótesis sobre la hermenéutica trascendental que en *La transformación de la filosofía*, se veían de alguna manera todavía limitada. (Cfr. Apel, 2002; Apel, 1998).

Wittgenstein se hace a partir de “la pregunta por el sentido de las proposiciones”. En la pregunta por el sentido de Wittgenstein, se ve ya una tematización del tema de la validez de las proposiciones y los enunciados, así como la comprensión del mundo y los juegos lingüísticos a partir de la totalidad de sentido que dan la apertura a los hechos ópticos que se manifiestan en ella. Apel, nos muestra, en su interpretación y comentario (originales) sobre estos dos filósofos clásicos, la coincidencia filosófica de ambos filósofos, la cual puede cifrarse en: las condiciones de posibilidad de la comprensión dentro de un mundo cuya vía de entendimiento es el lenguaje. En este contexto Wittgenstein y Heidegger, comenzaron en el siglo XX con una reconstrucción de la filosofía psicologista o nominalista que se venía desarrollando en la filosofía moderna-occidental. (Así desde ya puede verse que la original interpretación de Apel muestra una compatibilidad entre dos filósofos que en apariencia se contraponían, la hermenéutica y la filosofía del lenguaje. Más adelante mostraremos cómo lo hace Apel).

Las críticas de Wittgenstein a la metafísica tradicional se dejaron ver desde su *Tractatus logico-philosophicus*, incluso desde su primera tesis reflejada en su primera proposición, la cual nos dice: *el mundo es todo lo que es el caso*. Considerando que todo caso es un hecho. En esta proposición Wittgenstein comienza a advertir la orientación de su fundamentación ontológica de la filosofía y la ciencia, la cual intentará realizar desde los hechos que tienen lugar en un espacio y un tiempo y que puede ser representado en la mente humana (3.01. “La totalidad de los pensamientos verdaderos constituye una figura del mundo”). De esta forma Wittgenstein, al buscar y mostrar una base lógica común, lo que buscará será mostrar los criterios de una *forma del mundo* válida. Aquello que Wittgenstein busca es la formalidad presupuesta que es immanente a toda proposición y afirmación que sea aceptada como válida en una base común lógica en la base del lenguaje real. Con ello Wittgenstein, antes que Heidegger, se propone realizar una crítica a la metafísica nominalista cuyas proposiciones y enunciados buscan su justificación en un juego lingüístico que no tiene una correspondencia con el mundo empírico, es decir, dicha justificación se busca fuera del mundo de lo real y cuya validez de dichas proposiciones Wittgenstein las pone en duda y cuestionamiento.

De esta forma, tanto en Wittgenstein como en Heidegger, desde la distinción fundamental entre la “comprensión existencial (óptica)” y “la comprensión existencial

(ontológica)” (tarea propiamente filosófica), se puede ver una crítica a la metafísica, no obstante la diferencia entre ambos el fundamento de esta crítica a la metafísica vinculante en ellos se encuentra en el lenguaje ordinario que se da en la cotidianidad del mundo, la cual en el caso de Wittgenstein, aunque su preocupación del lenguaje se da ya en el *Tractatus*, su aportación fundamental del lenguaje como el espacio de fundamentación y validez de las proposiciones e ideas, se deja ver en su concepto de *juegos de lenguaje* el cual comienza a desarrollarlo en los *Los cuadernos azul y marrón* (Wittgenstein, 1998), pero cuyo desarrollo posterior lo hará en las *Investigaciones filosóficas* lo apoyándose de ejemplificaciones que ayudan para la comprensión esta teoría de los juegos lingüísticos, que aún cuando el problema ya expresado en el *Tractatus* no desaparece metodológicamente hay un cambio sustancial en el modo de abordar el tema de la validez de las proposiciones.

Por su parte Heidegger en *Ser y Tiempo* desarrolla el tema de la comprensión del ser que es constitutiva del *ser-ahí-en-el-mundo*, y a su vez nos muestra la diferenciación fundamental entre la comprensión existencial, que supone el lenguaje ordinario en relación con el *ser-con*, y la comprensión existencial que permite comprender el “horizonte de sentido” desde el cual el “ser-ahí” se despliega.

I. 2. 1. La crítica de la metafísica de Wittgenstein: carencia de sentido de las proposiciones y los juegos lingüísticos como sujeto trascendental de la validez del sentido.

En la lectura de Apel sobre Wittgenstein se pueden ver dos temas que al filósofo de Frankfurt le interesa analizar con toda clarividencia que serán de suma importancia para su programa filosófico de la *semiótica pragmática trascendental*: la carencia de sentido y la constitución de la validez de las proposiciones y el lenguaje ordinario. Ambos temas, nos muestra Apel que ya están presentes en el primer Wittgenstein, del *Tractatus logicus philosophus*, pero que en el segundo Wittgenstein, aquel de las *Investigaciones filosóficas*, continua esta misma temática de reflexión, aunque el método desde el cual se analiza la validez del lenguaje no será ya desde un lenguaje de carácter metafísico, sino desde una pragmatización en el sujeto *cuasi* trascendental de los juegos lingüísticos. En el segundo

Wittgenstein también se mostrará que el lenguaje será abordado desde el lenguaje ordinario de los juegos lingüísticos los cuales son múltiples y diversos. En Apel hay una lectura peculiar de la filosofía del filósofo de Viena al apoyarse en Heidegger, particularmente aquel el de *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2004) y el de *Qué es metafísica* (Heidegger, 2003), para mostrar las condiciones trascendentales del lenguaje. En otras palabras: para mostrar que los juegos lingüísticos tienen validez dentro en una totalidad de sentido y que la validez es un carácter que sólo se puede lograr con el “ser-con”. Apel nos señala que la similitud entre ambos pensadores se cifra en la proposición que les es común, a saber:

“el [...] distanciamiento crítico respecto del modelo de pensamiento nominalista –en un sentido más profundo- o de la ontología propia de éste. Por obra de este distanciamiento, ni Wittgenstein puede ‘reducir’ la ‘comprensión’ del mundo implícita en la gramática profunda del lenguaje a lo designable en el sentido del positivismo, ni puede Heidegger concebir seriamente el ser del ente como un ente designable”⁶. (Apel, 1985/I: 248; 1975/I: 258⁷).

I.2.1.1. La crítica a la metafísica y la carencia de sentido en el primer Wittgenstein

Como bien lo advierte Apel, El *Tractatus* (Wittgenstein, 1973) es un intento filosófico que caracteriza “expresamente el problema de la ontología implícita en el lenguaje- dicho de otro modo [en términos de Heidegger]: el problema del proyecto mundano inmanente al lenguaje como un problema de la praxis” (Apel, 1985: 230; 1975: 239), esta intencionalidad se deja ver desde la definición de la primera tesis del *Tractatus*: “El mundo es todo lo que es el caso”. Así una herramienta lingüística, para tener acceso al

⁶ Más adelante continuará Apel: “[...] la correspondencia más profunda entre Wittgenstein y Heidegger está en el reconocimiento de que todas las ‘explicaciones’ científicas, en cuanto enlaces lógicos de los llamados ‘datos’, presuponen ya un ‘comprender’ originario de ‘algo’ que puede liberar (*freigeben*) muy diversos ‘datos’ según el juego lingüístico entretejido con la forma de vida. En Heidegger, ello resulta de la idéntica originariedad de los existenciaros ‘encontrarse’ (*Befindlichkeit*) ‘comprender’ (*Verstehen*) y ‘habla’ (*Rede*), este último concretado ya en virtud del ‘estado de yecto’ del ‘ser-ahí’, en una situación en la forma de un determinado ‘lenguaje’ histórico-mundano. En Wittgenstein, este presupuesto de una precomprensión del mundo lingüísticamente articulada viene ilustrada mediante ejemplos que deben poner evidencia el sinsentido de la pregunta por la estructura ontológica del ‘mundo en general’. (Apel, 1985/I: 252-253; 1975/I: 263).

⁷ En el caso de las obras que citemos en versión castellana y el original en alemán de los textos de Apel, el sistema de referencias bibliográficas será señalar en primer lugar la versión castellana que es de dónde extraeré las citas traducidas, y en segundo lugar el libro original en alemán. Así, por ejemplo en esta cita se indica que el texto está en Apel, 1985, tomo I, página 248 y la misma cita se encuentra en alemán en Apel, 1975, tomo I, página 258. Así, indicaremos en las obras más importantes a las que haremos referencia de Apel.

mundo, es la proposición que se define como un enunciado que combina lógicamente palabras cuyo significado es dependiente de las cosas y el modo en que a ellas se les emplea, así “la proposición” es “una figura de la realidad: pues conozco el estado de cosas representada por ella si comprendo la proposición. Y comprendo la proposición sin que se me haya sido explicado su sentido” (Wittgenstein, 1973: 4.021)⁸. Para Wittgenstein el límite del mundo será el lenguaje, puesto que el lenguaje será una mediación por la cual el individuo tiene acceso a los objetos que se presentan en el mundo y en esta medida tener acceso al conocimiento del mismo. Este será el horizonte desde el cual analizará las condiciones formales del lenguaje y las proposiciones y las condiciones de validez del lenguaje.

En el *Tractatus logicus Philosophicus* se puede ver ya una crítica a la metafísica ontológica que caracterizaba las escuelas filosóficas de los siglos XVIII y XIX. En él Wittgenstein hace un cuestionamiento a la metafísica desde una “crítica del sentido de las proposiciones”, intentando sustentar una lógica del lenguaje que sirva como una clarificación del sentido del lenguaje empleado en la filosofía. Ante la carencia de sentido de las proposiciones filosóficas provenientes principalmente de la filosofía que no se sujeta metodológicamente a la constatación empírica de lo que ellas expresan, nos dice Wittgenstein sobre la condición de verdad de una proposición: “Comprender una proposición quiere decir saber lo que es el caso si es verdadera. (Cabe, pues, comprenderla sin saber que es verdadera.) Se la comprende si se comprende sus partes integrantes” (Wittgenstein, 1973: 4. 024). (Como bien lo apunta Apel, este será la tesis que guiará las investigaciones del primer Wittgenstein).

Para el primer Wittgenstein “la comprensión del lenguaje” se cifra en la *forma lógica del lenguaje*⁹ (partes integrantes¹⁰) la cual tiene una *forma a priori* que como tal es anterior a toda representación del mundo (como condición de posibilidad que se muestra en la estructura lógica de toda representación). Esta forma lógica del lenguaje *fundamenta* toda

⁸ En 4. 022, Wittgenstein dice: “La proposición muestra su sentido. La proposición, si es verdadera, muestra como están las cosas. Y dice que las cosas están así”.

⁹ La forma lógica del lenguaje se expresa por los conceptos formales, los cuales son proposiciones constantes que incorporan los objetos que son identificados con el concepto. (Cfr; Wittgenstein, 1973: 4.126-4. 127).

¹⁰ Como es sabido la forma lógica del lenguaje de Wittgenstein fue el concepto nodal del cual se tomará la filosofía analítica del círculo de Viena y Carnap, particularmente, para mostrar la validez del lenguaje real a partir de la construcción de una forma lógica abstracta que está siempre más allá de las condiciones reales del lenguaje.

posibilidad de comprensión, la cual consiste en comprender el carácter de sentido o veritativo de una proposición (Cfr, Apel, 1985/I: 329; 1975/I: 343). De tal modo que la validez del sentido del lenguaje se fundamenta sólo en lo semántico de la proposición y no en la precomprensión anterior a la comprensión de la forma lógica del lenguaje¹¹. Sin embargo (y esta será la crítica que Apel realizará al primer Wittgenstein) en este primer intento de Wittgenstein de superar la metafísica tradicional, no podrá evitar incluir en el *Tractatus* rasgos metafísicos en su análisis del lenguaje ya que deja la validez del lenguaje no a los sujetos que crean los lenguajes sino a una figura (forma) lingüística lógica-formal. En este sentido a Wittgenstein se le escapa mostrar el momento anterior a la creación del lenguaje artificial, es decir la comprensión preontológica del lenguaje a partir que como medio tiene al lenguaje ordinario. A este Wittgenstein escapa la dialéctica subyacente al lenguaje racionalmente dirigido. Apel nos dice:

“La verdadera dificultad de una justificación de la propia ontología y semántica trascendental de Wittgenstein no proviene sin embargo de la forma que él critica las pseudoproposiciones metafísicas, sino de su teoría figurativa del lenguaje en tanto que orientada al lenguaje objeto excepto de reflexión de la logística (el lenguaje de los *Principia Matemática* de Russel) [...] trata de limitar el lenguaje desde fuera, chocando así con la concepción de Wittgenstein de que el lenguaje es el límite del mundo. [Así, la filosofía de Wittgenstein es] una filosofía predialéctica” (Apel, 1985/I: 239; 1975/I: 248).

Esta limitación en el intento de superar la metafísica tradicional de Wittgenstein será heredada por la filosofía analítica. Es decir, tomando a la filosofía analítica críticamente, particularmente la de Russell y el primer Wittgenstein, críticamente, Apel señala que tras la crítica de la metafísica que ellos emprendieron pareciera que no pudieron criticar el fundamento de los presupuestos que indudablemente tienen una orientación metafísica radicalmente. Esta problemática metafísica de la filosofía analítica se deja ver en “el punto arquimédico” que valida el lenguaje que se da en la relación sujeto-objeto. Este punto se deja ver con mayor claridad en Carnap; en él se encuentra un lenguaje lógico-formalizado científico reconstruido por medio de enunciados observacionales de un lenguaje-objeto

¹¹ Este momento de la comprensión del mundo, sin embargo sí la hace notar Heidegger en su hermenéutica trascendental.

(Cfr, Apel 1985/I: 300; 1975/I: 313). Así nuevamente el punto de validez se encuentra en otro horizonte que está más allá del mundo lingüístico real. De tal forma que Carnap, aun cuando se apoya metódicamente en la pragmática de Charles Morris para hacer la diferenciación entre verificación (método) y verdad (con referencia a la realidad empírica) termina construyendo una semántica pura que fundamenta un metalenguaje que verifica las relaciones lingüísticas entre sujeto y objeto. Esta dificultad de Carnap no puede entenderse sin la recepción neopositivista que reciben del *Tractatus* de Wittgenstein. Ante ello nos dice Apel:

“Ahí se mostraba una vez más la posición fundamental del neopositivismo recibida del *Tractatus*, según la cual sólo las proposiciones empíricas pueden tener sentido, proposiciones que pueden ser deducidas con los medios de un lenguaje de la ciencia en forma de cálculo que había de construir, pero no las proposiciones pertenecientes a un metalenguaje filosófico –no construido como lenguaje calculatorio- y que permitirían a constructor del lenguaje calculatorio una comunicación reflexiva con los científicos empíricos acerca de la posible interpretación y confirmación pragmáticas de su construcción.” (Apel, 1985/I: 302; 1975/I: 316)¹².

Lo que Apel observa es que el neopositivismo lingüístico de Carnap, principalmente, es que aun cuando suponen la lógica del lenguaje en la construcción de una estructura semántica (*semantic framework*), ella no es consciente de la dimensión pragmática de la praxis cotidiana del lenguaje, por lo cual tiene que resolver el problema crucial del sentido del lenguaje de una forma convencionalista -y de hecho sin reconocimiento de una fundamentación práctica de los enunciados básicos de la ciencia- (Cfr, Apel, 1985/I: 306; 1975/I: 320).

Sin embargo, el camino filosófico de Wittgenstein continuará y en sus investigaciones posteriores que comenzarán con *Los cuadernos azul y marrón* y las *Investigaciones filosóficas* dará un vuelco metodológico al tema que ya se la había impuesto desde el *Tractatus*. La validez del lenguaje será ahora analizado desde una

¹² Con respecto a la semántica constructiva de Carnap, Apel señala la característica de la pragmatización del lenguaje del tipo en que el lenguaje lógico formal de Carnap lo hace (y que dista de la pragmatización del tipo en que la hace Apel: “La verdadera función sistemática de la ‘pragmática’ con respecto a la semántica constructiva, a saber, es la función de retrotraer al sistema lingüístico objeto a los seres humanos que han de interpretar *este* sistema de signos ya construido y acreditarlo en la praxis vital, se manifiesta, pues en el neopositivismo sólo de forma aporética”. (Apel, 1985/I: 303; 1975/I: 317)

pragmatización de la validez del lenguaje, dejando de lado la validez a partir de la formalidad de una forma lógica que era característica del *Tractatus*.

I.2.1.2. La crítica a la metafísica y la carencia de sentido en el segundo Wittgenstein

El trabajo que Wittgenstein presenta en las *Investigaciones filosóficas* es un análisis que aun cuando sigue la misma línea de reflexión que en el *Tractatus*, se realiza a partir de una mayor complejidad de comprender el dinamismo que acontece en el mundo lingüístico real. En ellas habrá un reconocimiento de un sujeto dinámico y activo respecto a la validez de los discursos emanados del juego lingüísticos¹³. Wittgenstein reconocerá en ellos la existencia de reglas que suponen instituciones dentro de los juegos lingüísticos, y los cuales son el fundamento de la validez. En este segundo Wittgenstein los “juegos lingüísticos” se definirán como un sujeto cuasi trascendental que de acuerdo a sus reglas propias del juego validará el discurso que es emanado de él. (Para mostrar lo anterior didácticamente Wittgenstein se apoyará de una diversidad de ejemplos cotidianos que mostrarán la función y el despliegue de los juegos lingüísticos). Los “juegos lingüísticos” son así, “la relación entre uso del lenguaje, forma de vida y comprensión del mundo”, los cuales, por asumir formas de vida que a su vez suponen sus propios usos del lenguaje, su desenvolvimiento o despliegue se manifiestan de diversas formas, es decir, hay una multiplicidad de modos de juegos lingüísticos, por ello es que ningún juego lingüístico será idéntico, porque entre ellos sólo hay *semejanzas*. Wittgenstein lo diría así:

“Considera, por ejemplo, los procesos que llamamos ‘juegos’ [...] ¿Qué hay común en todos ellos? -
-No digas: “*Tiene que haber algo común a ellos o no los llamaríamos ‘juegos’*” - sino mira si hay algo común a ellos. —Pues si los miras nos verás por cierto algo que sea común a *todos*, sino que verás

¹³ Wittgenstein nos dice en sus *Investigaciones filosóficas*: “Queremos establecer un orden en nuestro conocimiento del uso del lenguaje: un orden para una finalidad determinada: uno de los muchos órdenes posibles; no *el* orden. Con esta finalidad siempre estaremos *resaltando* constantemente distinciones que nuestras formas lingüísticas ordinarias fácilmente dejan pasar por alto. De ahí, pudiera sacarse la impresión de que consideramos que nuestra tarea es la reforma del lenguaje. Una reforma semejante para determinadas finalidades prácticas, el mejoramiento de nuestra terminología para evitar malentendidos en el uso práctico, es perfectamente posible. Pero éstos no son los casos con los que hemos de habérmolas. Las confusiones que nos ocupan surgen, por así decirlo, cuando el lenguaje marcha en el vacío, no cuando trabaja” (Wittgenstein, 1988: §132).

semejanzas [Ähnlichkeiten], parentescos [Verwandtschaften] y por cierto toda una serie de ellos. Como se ha dicho: ¡no pienses, sino mira!” (Wittgenstein, 1988: §66).

Los juegos lingüísticos al suponer usos, costumbres, reglas e instituciones, suponen necesariamente la función activa del *ser-con* en los juegos lingüísticos, en este sentido, aunque no esté explícito en Wittgenstein, hay un reconocimiento tácito de una comunidad del juego lingüístico (en términos pragmáticos). En este sentido, nadie puede seguir una regla *privativamente*, sino que la regla se sigue porque se supone un sistema institucional y lingüístico, y de aquí que *nadie pueda seguir una regla por sí solo*. Así, el entender ya el horizonte desde el cual se siguen las reglas, es para Wittgenstein un acto de captación (*Auffassung*) desde el cual en el caso de que esos juegos lingüísticos se interpreten será desde el horizonte del juego lingüístico, de hecho ellos y sus reglas son el horizonte lingüístico que abre las posibilidades reales del *ser-ahí* o del sujeto en relación con un “*ser-con*”¹⁴. Ahora bien en los juegos lingüísticos se reconoce al lenguaje ordinario como base de cualquier tipo de juego lingüístico, del cual se desprenderán juegos más especializados o técnicos. Esto será un cambio sustancial del primer al segundo Wittgenstein.

“No puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla. No puede haber sólo una única vez en que se haga un informe, se dé una orden, o se la entienda, etc. – Seguir una regla, hacer un informe, dar una orden, jugar una partida de ajedrez son *costumbres* (usos, instituciones).

Entender una oración significa entender un lenguaje. Entender un lenguaje significa dominar una técnica” (Wittgenstein, 1988: §199)¹⁵.

¹⁴ “Que hay ahí un malentendido [entre seguir una regla y contravenirla] se muestra ya en que en este curso de pensamientos damos interpretación tras interpretación; como si cada una nos contentase al menos por un momento, hasta que pensamos en una interpretación que está aún detrás de ella. Con ello mostraremos que hay una captación [*Auffassung*] de una regla que no es una interpretación [*Deutung*], sino que se manifiesta, de caso en caso de aplicación, en lo que llamamos ‘seguir la regla’ y en lo que llamamos ‘contravenirla’. De ahí que exista una inclinación a decir: toda acción de acuerdo con la regla es una interpretación. Pero solamente debe llamarse ‘interpretación’ a esto: sustituir una expresión de la regla por otra”. (Wittgenstein, 1988: § 201)

En este pasaje de las *Investigaciones filosóficas* Wittgenstein muestra una parte sustancial de la transformación de un juego lingüístico: la comprensión del mismo para transformarlos cuya interpretación es subsumida sólo como el momento enunciativo de expresar las reglas. Sin embargo, como bien lo hará notar Apel, esto no será suficiente para mostrar la complejidad de pasar de un juego lingüístico a otro, lo cual supondría asumir una interpretación historicista de este momento, como sí lo tendrá, por ejemplo, Dilthey. (Cfr. Apel, Karl-Otto, 1985/I: 356-362; 1975/I: 370-376).

¹⁵ La técnica para entender un lenguaje supondría desde la teoría de los juegos lingüísticos el proceso pedagógico y de socialización que el niño comienza a subjetivizar en su conciencia y subconciencia para

Ahora bien, en el ‘entender’ del lenguaje y captarlo en su significado (*Auffassung*) está ya supuesta lo que Heidegger llamaría la precomprensión del mundo¹⁶, en tanto que se comprende a partir de la facticidad del mundo el horizonte y del “ser-con” el sentido de lo que acontece en el mundo. Es decir, para Wittgenstein la figura de los juegos lingüísticos permite ver ya en el segundo Wittgenstein una complejidad mayor en cuanto a su análisis del lenguaje al mostrar los juegos del lenguaje como el horizonte en el cual tiene o no validez una oración o enunciado, así como delegar a ellos la función que antes recaía en la forma lógica del lenguaje. Esto implica, como puede verse y siguiendo lo que hasta aquí hemos dicho, que las reglas de cada juego lingüístico y sus supuestos son el marco de referencia desde el cual se afirma el sentido o sinsentido de los enunciados; estas reglas como ya lo habíamos dicho no puede ser seguida privativamente, sino siempre de un modo público¹⁷. Con este viraje en la filosofía de Wittgenstein se abandona la unilateralidad y arbitrariedad que había en el primer Wittgenstein representada en la *figura lógica del lenguaje*. Apel, lo señala de la siguiente manera:

“Todas las funciones que se atribuyen en el *Tractatus* a la forma lógica del lenguaje o al mundo representable lingüísticamente recaen en las *Investigaciones filosóficas* sobre la ‘regla’ de cada juego lingüístico. Esta constituye la llamada ‘gramática profunda’ del lenguaje, la cual contiene los criterios del sentido y el sinsentido a la vez que prescribe al mundo situacional correspondiente a cada juego lingüístico su estructura esencial *a priori*. La diferenciación y relativización de las funciones de la lógica del lenguaje, calificadas de trascendentales en el *Tractatus*, viene realizada por la inclusión de la praxis conductual humana (de las ‘formas de vida’ sociales, ‘costumbres’ o ‘instituciones’) en la concepción básica de los juegos lingüísticos. Una consecuencia esencial de esta pragmatización es el abandono -junto con el ideal de exactitud absoluta -de la situación de monopolio de la relación científica (natural) con el mundo a favor de los diferentes modelos de comprensión del mundo inmanente en cada juego lingüístico”(Apel, 1985/I: 344-345; 1975/I: 359).

participar en los juegos lingüísticos en los cuales se desenvuelve y en los cuales. La técnica entonces se subjetivizará por la educación, entre otros medios, sobre los usos, costumbres y las instituciones.

¹⁶ Este será el punto que separa a Wittgenstein de Heidegger, puesto que para Wittgenstein la autocomprensión del “ser-ahí” está presupuesta, mientras que en Heidegger ello desemboca en toda una hermenéutica del ser. (Cfr. Apel, 1985/I: 316; 1975/I: 330-331).

¹⁷ Este cambio metodológico de Wittgenstein sustancial será retomado por Apel en su intento de superar lo que él llamara el solipsismo metodológico de la filosofía de la consciencia (Descartes, Kant, Husserl, etc.).

De esta diferenciación que hace notar Apel, no se puede seguir que haya una relativización “absoluta” en Wittgenstein, puesto que los *juegos lingüísticos* liberan *a priori* el sentido de los enunciados y las oraciones, y como tales son trascendentales al mundo fáctico situacional que corresponden a cada juego lingüístico. Por ello es que siguiendo a Apel nos comenta que los juegos lingüísticos son el *sujeto cuasi trascendental* de la validez del sentido o sinsentido del lenguaje. De modo que la “teoría de los juegos lingüísticos”, la cual se distancia del atomismo lógico del lenguaje¹⁸ del primer Wittgenstein y de Bertrand Russel, es “una teoría no sólo de la constitución del objeto, sino también y primariamente de la liberación preobjetiva del mundo desde la comprensión previa del ser que se da en el lenguaje cotidiano entretejido con la praxis vital” (Apel, 1985/I: 243; 1975/I: 252).

Después de confrontar y criticar a Wittgenstein contra el propio Wittgenstein a partir de la pragmatización característica del segundo, posteriormente Apel se distanciará de él, inclinándose hacia la hermenéutica moderna y a Dilthey. Apel muestra la limitación dialéctica que hay en la teoría de los juegos lingüísticos al no incluir la comprensión histórica del horizonte de sentido de los juegos lingüísticos, lo cual mostrará que la teoría de los juegos lingüísticos no le permitirán a Wittgenstein salir de un cierto “dualismo entre forma lógica del lenguaje y contenido posible del mundo”.

“El esquema dualista de la diferencia trascendental entre forma lógica y contenido posible del mundo que domina en el *Tractatus* no se halla propiamente superado en el concepto de juego lingüístico, sino sólo diferenciado. Por ello Wittgenstein no puede captar verdaderamente con su modelo de pensamiento lo propiamente histórico de la comprensión que es la mediación entre los juegos lingüísticos que se disuelven y los que nacen, ni tampoco la mediación a través de las edades de la relativización y la asimilación del pasado en la forma de vida del presente, sino a lo sumo conceder su existencia” (Apel, 1985/I: 361; 1975/I: 376).

I.2.2. Heidegger: la pregunta por el sentido y la comprensión del ser

Por otra parte, Apel se centrará en mostrar los presupuestos que están en Heidegger en su “hermenéutica del ser” caracterizada principalmente en *Ser y Tiempo* (Heidegger, 2004).

¹⁸ “En el atomismo lógico, la ‘sintaxis lógica del lenguaje’ era el criterio determinante del análisis lingüístico por cuanto debía servir de hilo de Ariadna para la reducción de toas las proposiciones con sentido a proposiciones elementales como protocolos de hecho [...]” (Apel, 1985/I: 296; 1975/I: 310)

Así los temas que abordará Apel sobre Heidegger con especial interés serán la crítica que hay en Heidegger sobre la metafísica clásica, la precomprensión y la comprensión del ser y los presupuestos trascendentales de la interpretación del sentido del ser del mundo ontológico.

La crítica que hace Heidegger a la metafísica puede verse en la crítica que le hace a la constitución onto-teológica de la metafísica tradicional representada por Leibniz, cuya pregunta fundamental según Heidegger es: “¿por qué hay ente y no más bien nada?” (Cfr, Heidegger, 2003). Esta pregunta le permitía a Leibniz pretender demostrar metafísicamente la existencia de un ser divino que posibilitaba la existencia de los entes del mundo. Heidegger reaccionará contra esta formulación leibniziana advirtiéndole que Leibniz no pregunta por el ser que el *ser-ahí* de alguna forma ya ha comprendido al preguntar por la existencia, sino que “pregunta por lo existente en su totalidad igual que se pregunta por un ente determinado cuya presencia debe explicarse por leyes naturales”(Apel, 1985/I: 280; 1975/I: 292-293). Aquí lo que habrá de mostrar Heidegger es que hay en la pregunta de Leibniz por el ser una confusión fundamental, y que de alguna forma pretenderá esclarecer en *Ser y Tiempo*. Esta confusión radica en que Leibniz no es capaz de pensar el ser en cuanto diferente del ente; dicha diferencia que notará y mostrará Heidegger desembocará en su diferencia óntico-ontológica heideggeriana.

Esta diferencia fundamental le permitirá al filósofo de Freiburg mostrar “la precomprensión del ser” como “la comprensión del ser previa y concomitante que se da en todas las proposiciones del hombre sobre [los objetos]” (Apel, 1985/I: 229; 1975/I: 238). Así esta comprensión preontológica del ser, la cual ya está implícita en el lenguaje (y su empleo en el mundo), viene a ser la condición de posibilidad trascendental de la posibilidad de los objetos de experiencia. En este sentido, entonces cabe señalar que “el ser” es lo concomitante que aparece en todo discurso, sin embargo “el ser” no es sólo el ente que ya está determinado en el mundo, sino es lo que se da por supuesto, y en ese sentido no puede ser verificable por proposiciones verificables. El “ser [a diferencia del ente] se ‘temporaliza’ en el proyecto mundano que desde siempre libera (a priori) todos los entes que pueden hacernos frente dentro del mundo en la forma categorial de lo que se dice del

ente al decir que ‘es’” (Apel, 1985/I: 230; 1975/I: 238)¹⁹. Esta diferenciación metodológica y epistemológica que marcará Heidegger en *Ser y Tiempo* será un viraje hacia las condiciones de posibilidad de los objetos de experiencia en la hermenéutica moderna.

La hermenéutica del ser debe entenderse como una hermenéutica que pregunta por el sentido del ser, es decir, preguntar por el sentido que se da en un horizonte en el que el lenguaje y los entes guardan su sentido desde el cual el ser se presupone y es liberador de los entes. De modo que no se puede saber lo que “el ser” es, pero si se puede comprender el sentido que guardan los entes en el ser (siendo este presupuesto condición para la interpretación de los entes). Así para Heidegger su hermenéutica existencial en la cual el “ser-ahí” accede a una relación (de sentido) de autocomprensión “le permite repetir la pregunta platónica aristotélica por el ser del ente [...] como pregunta por el ‘sentido del ser’ presuponiendo que existe un horizonte de comprensión para dicha pregunta, a saber: el ‘ser ahí’ del hombre que, en su ser, ‘comprender el ser-para’ y, de ese modo, comprende siempre al mismo tiempo y de modo no explícito (preontológico) el ser de todos los demás entes” (Apel, 1985/I: 271; 1975/I: 282). De esta forma será que la pregunta por el sentido del ser “es el ‘comprender’ como constitución existencial del ‘ser ahí’ humano que, en su ser, se conduce relativamente al ser y, en esa medida, crea un horizonte de comprensión para la pregunta por el sentido del ser, y finalmente el ‘lenguaje’ como la ‘casa del ser’ y ‘morada del ser humano’”(Apel, 1985/I: 266; 1975/I: 276).

Para Heidegger, por otra parte, el “ahí” del ser es ya la existencia propia del ser humano, puesto que este cobra su modo de ser en el mundo por las múltiples relaciones que sostiene en el mundo, a diferencia de los objetos que están pero que no existen. Por su parte la autocomprensión del ser ahí en el mundo se radicaliza, para Apel, en el sentido de que dicha autocomprensión se da a través del lenguaje, lenguaje que se da en la relación del *ser-ahí* con el *ser-con*, por lo cual está supuesto ya en Heidegger un modo de pragmatización del “ser-ahí” y su autocomprensión cuyo médium es el lenguaje.

Apel resume entonces, desde la validez y la pragmatización del sentido, el argumento central de Heidegger:

¹⁹ Y por su parte el pensamiento del ser, lo identificará Heidegger con el producir la verdad del ser el cual consiste en el estar dispuesto a escuchar la interpelación del ser adviniente.

“La crítica del sentido [...] se mantiene para Heidegger en el ámbito de un pensamiento que desde el principio se ha limitado a poner a disposición de un modo técnico-instrumental los entes que se encuentran dentro del mundo y que a la postre sólo puede concebir el hombre a cuyo servicio esta esa puesta a disposición como un objeto disponible. Frente a ello, la hermenéutica del ser se propone pensar la diferencia entre lo que puede hacerse disponible lógicamente, empíricamente y pragmáticamente y aquello de lo que no se puede disponer y liberar lo indispensable, el ‘por mor de’ de toda puesta a disposición, el ser que a través de ésta es producido como aquello que en el entendimiento interhumano acerca el ‘por mor de’ del ‘ser ahí’ reclama nuestra comprensión de su sentido” (Apel, 1985/I: 286; 1975/I: 298).

Por otra parte, contra Heidegger, Apel tomará distancia ahora de Heidegger, sobre todo el posterior a *Ser y Tiempo*. Así, criticará Apel al filósofo de Freiburg:

“[...en su] filosofía posterior, Heidegger, abandonó por completo este camino de la filosofía trascendental [mostrada en *Ser y Tiempo*], fundando la ‘superación’ (Überstieg) de su pensamiento en la sola reflexión sobre el ser histórico, reflexión que avanza al tiempo que recuerda. El ‘logos hermenéutico’ de las llamadas ‘ciencias del espíritu’ y de la filosofía procedente de estas tiene, efectivamente, el fundamento de su fuerza explicativa en la tensión generada en la simultaneidad de un pensamiento anticipador de las posibilidades del poder-ser humano y una repetición de la historia del ser conservada en la tradición aún actuante” (Apel, 1985/I: 263; 1975/I: 273-274).

I. 3. De Kant a Peirce: el “Yo pienso” y su confrontación con la “comunidad de investigadores”.

La *Crítica de la Razón* (Crp) pura es planteada como una transformación de la metafísica desde argumentos y planteamientos estrictamente filosóficos a los cuales Kant pretende darles un soporte racional de validez. Las distinciones epistemológicas y metodológicas que plantea aquí Kant condujeron a las próximas investigaciones de la filosofía occidental a un nuevo rumbo en el cual el desarrollo del conocimiento de los objetos tendrá que partir de principios y presupuestos que sean validados por la razón y el entendimiento racional y no sólo por la particularidad de la sensibilidad del sujeto. En este sentido cobra especial relevancia la distinción que formula Kant entre fenómeno y noumenon, en el cual, como se sabe para Kant el primero es susceptible de conocerse por medio de principios objetivos

validos, mientras que el segundo es sólo susceptible de ser experimentado para los fines de la vida práctica.

Pero en su totalidad: ¿cómo se podría sintetizar la aportación de la Crp de Kant? ¿Cuál es la enseñanza de Kant en la ciencia filosófica? Para Apel las aportaciones principales de Kant, y que a su vez será criticado posteriormente por Peirce y Apel, serán: a) la transformación de la filosofía y la metafísica occidental desde una reconstrucción trascendental de ella misma²⁰, y: b) haber mostrado el sujeto trascendental del conocimiento así como el elemento psicológico en el que se sintetiza la unidad de apercepción, así como los postulados (enunciados) por medio de ideas regulativas que orienten la acción práctica. Particularmente en el nivel práctico de la comunidad discursiva, el imperativo categórico de Kant funge como una idea regulativa para las acciones morales del sujeto, el cual debe ser cumplido en sí mismo para que el sujeto pueda cumplir con una obligación moral teniendo al ser humano como fin y no como medio.

De Charles S. Peirce Apel traerá a la discusión la reconstrucción semiótica de la ciencia e indirectamente de la filosofía práctica. La “crítica del sentido” peirceana será el referente teórico desde el cual se apoyará Apel para este propósito. Siendo igualmente amplia a la filosofía kantiana, de la construcción filosófica de Peirce, Apel retomará las condiciones de posibilidad semiótica del conocimiento (expresada en proposiciones, hipótesis y conclusiones) desde una pragmática semiótica del sentido. En esta medida Apel retomará como referente a la comunidad de científicos que propuso Peirce junto con los tres momentos involucrados en la creación del conocimiento válido y objetivo: “primeridad” (la cualidad que percibe el sujeto en su encuentro con el objeto), “segundidad” (la hipótesis que se formula el sujeto en cuanto a lo que es o puede llegar a ser el objeto con el que se ha encontrado) y “terceridad” (la corroboración [dialógica] de la hipótesis respecto al ser-así del objeto). Estas categorías serán las que determinen en gran medida el desarrollo de la filosofía apeliiana y desde las cuales podrá mostrar que aún cuando la filosofía trascendental

²⁰ La reconstrucción de la filosofía trascendental que desde los aportes de Peirce se propone realizar Apel, es el punto de quiebra que al parecer se suscita entre él y su amigo Habermas, ya que mientras Apel quiere realizar la reconstrucción de la filosofía trascendental, Habermas por el contrario no acepta ningún principio trascendental que tenga que aceptarse en la ciencias filosóficas y sociales. Aunque en apariencia es una cuestión sólo de terminología, parece que es una situación metodológica fundamental que le permite a Apel ir más allá de Habermas y a Habermas quedarse en el nivel sociológico de las ciencias sociales en un nivel empírico. Véase la entrevista que presentamos en el anexo 3 y 4 de este trabajo de tesis, así como Apel, 2004a.

de Kant es un avance sustantivo para la validez objetiva del conocimiento filosófico, sin embargo ella no fue suficiente, principalmente porque el lugar en el que se condensa la unidad de apercepción del objeto es en la conciencia del sujeto cognoscente. Esto quiere decir, según Apel, en la conciencia del individuo que ha sido desprendido de la comunidad en la que está siempre *arrojado*.

I.3.1. El a priori de Kant y sus aportaciones a la filosofía trascendental y práctica

La filosofía trascendental de Kant es un intento por superar el empirismo de David Hume y John Locke (aún cuando debe al primero el haber salido de sus reflexiones metafísicas sin sustento científico alguno que incluyera el entendimiento y la experiencia como fuentes de conocimiento), en este sentido, con las aportaciones provenientes del empirismo de Hume (con sus ideas expuestas, principalmente en el *Tratado de la naturaleza humana* así como de la ciencia natural moderna, principalmente aquellas provenientes de la matemática y el álgebra, Kant busca mostrar las condiciones necesarias para hacer de la metafísica una ciencia que pueda apoyarse en un sustento racional, y alejarse de las ideas y conceptos que estén más allá de lo que por medio de la razón y la experiencia el ser humano no puede conocer. Así, el mayor intento del filósofo de Königsberg, es fundamentar las condiciones de posibilidad y las reglas a priori formales de la ciencia y el conocimiento, condiciones que son siempre independientes de la experiencia²¹; y con ello mostrar la validez objetiva de la ciencia para cualquier conciencia en general mediante una *lógica trascendental del conocimiento*. En este sentido la búsqueda de Kant en la *Crp* se ubicará en un tipo tratado

²¹ Como ya ha sido notado por diferentes comentaristas de Kant y Hume, la diferencia sustancial entre uno y otro estriba en que Hume se ubica en una reflexión empírica de la ciencia y el conocimiento, lo cual lo conduce a encontrar leyes psicológicas del conocimiento, y por ello empíricas, mientras que Kant ubicándose en una reflexión trascendental de la ciencia y el conocimiento deduce reglas a priori del conocimiento. No obstante como también ya se ha hecho notar, aunque Kant deduce las reglas a priori del conocimiento, no se puede eludir por ello el paso fundamental que ofrece Hume para el desarrollo de la ciencia, la filosofía, y también de la moral (este último tema olvidado muy a menudo por sus comentaristas). En este sentido es menester comentar en cuanto a la similitud entre Hume y Kant hasta en su forma método de trabajo de la reflexión de la lógica y la moral, puesto que Hume después de realizar una reflexión filosófica del entendimiento (Libro I y II del entendimiento), continua con la reflexión filosófica de la moral (Libro III del Tratado), cuestión que por su parte Kant probablemente no dejó pasar por alto, lo cual se ve en la *Crítica de la razón pura* y después en la *Crítica de la razón práctica*. Aunque el método en ambos filósofos fue diferente, las semejanzas en cuanto a los fines de la reflexión de la ciencia fueron muy similares.

que se ubica más en el nivel de las condiciones formales del pensamiento y el método de la filosofía y la ciencia.

En la lógica trascendental de Kant su punto máximo referido a las condiciones a priori del conocimiento se ve en lo que él denomina el “punto supremo” de la *síntesis trascendental de la apercepción*. En este sentido Kant, a diferencia de las condiciones psicológicas de Hume referidas a las operaciones y relaciones de asociación de la mente, operaciones que eran necesarias para establecer congruentemente hechos con ideas y relaciones de asociación para el conocimiento verdadero, Kant opta por las reglas a priori que establecen una unidad objetiva y que son reglas de facultades psíquicas como la intuición, la imaginación, el entendimiento, y la razón.

Lo que a Kant le interesa para establecer las condiciones de objetividad del conocimiento, es postular una entidad pensante en la cual puedan acontecer las condiciones necesarias en el cual sea posible el conocimiento válido; dicho sujeto se encuentra entonces en el *Yo pienso* como el sujeto trascendental, y es trascendental en la medida en que el *Yo pienso*, como una representación autoconsciente, acompaña cualquier otra representación que se da en el mismo sujeto en el que está representado él mismo.

Ahora bien, para Kant la diversidad de las intuiciones y de las representaciones necesita de una unidad que sintetice la diversidad de ellas. Esta unidad la encuentra Kant en lo que llama la *unidad de apercepción* como “la unidad trascendental de autoconciencia a fin de señalar la posibilidad de conocer a priori partiendo de ella” (Kant, 2002: B132). Esto quiere decir, entonces, que ella sólo puede ser conocida en tanto que ella se da por supuesta. Esta unidad de percepción entonces es la que posibilita la actividad del entendimiento. Esta unidad que sintetiza lo diverso de las percepciones que el individuo se presenta siempre en la formación de los conceptos con los cuales también la diversidad de todas las representaciones y formas que están en los objetos. Ahora bien, esta unidad que cuando opera como unidad de lo diverso se le nombra *unidad sintética de apercepción* nos dice Kant que es el concepto más elevado del que ha de depender todo el entendimiento, y dado que la forma del entendimiento y la actividad intelectual requieren del entendimiento para ser ellas objetivas y válidas, dicho concepto de la unidad sintética de apercepción es sin más la facultad propia del entendimiento (Kant, 2002: B133-134). Kant nos dice:

“Por consiguiente, es sólo la unidad de conciencia lo que configura la relación de las representaciones con un objeto, y, por ello mismo, la validez objetiva de tales representaciones. Consiguientemente, es esa unidad de conciencia la que hace que éstas se conviertan en conocimiento y, por tanto, la que fundamenta la misma posibilidad del entendimiento” (Kant, 2002: B137).

La unidad sintética de apercepción, como la unidad trascendental de autoconciencia, es entonces la condición supuesta para que el sujeto cognoscente por medio de conceptos y categorías a priori pueda acercarse al conocimiento de los objetos y los fenómenos determinados siempre en un tiempo y espacio (éstas siempre categorías únicas a priori). La unidad que permite sintetizar lo diverso en la unidad intelectual que posteriormente se puede formalizar en conceptos o categorías, pero que es lo que permite la unidad de lo diverso por medio de una operación intelectual que a su vez, como también nos lo dirá Kant, requerirá de la operación psicológica de la imaginación. Por ello es que esta unidad sintética se presupone en el conocimiento, pero a su vez también en las representaciones e intuiciones que acontezcan en el sujeto. Es el concepto más elevado o concepto máximo. Y es trascendental porque es independiente del tiempo y la experiencia particular.

Señalado el concepto elevado de la apercepción representada en el entendimiento, ahora es necesario abordar sucintamente la distinción metodológica por excelencia de la filosofía kantiana: la distinción entre noumenon y fenómeno, desde la cual se parte metodológicamente para definir el nivel de lo cognoscible y lo incognoscible.

La distinción epistemológica fundamental que muestra Kant en la “Doctrina trascendental de los elementos”, cuando discierne entre el noumenon y el fenómeno, consiste en determinar aquello que es susceptible de conocimiento y aquello que es susceptible tan sólo de representación.

Para Kant el límite del entendimiento es la experiencia, en esta medida aquello que se puede conocer (u objeto de conocimiento) son los objetos de experiencia. En este sentido lo que es susceptible de conocimiento, o bien lo que es objeto de conocimiento bajo los límites del entendimiento humano, es “el fenómeno”. De este modo el fenómeno es la manifestación que se presenta en un espacio y un tiempo (pues él tiene que ser referido necesariamente a la realidad espacio-temporal) que es susceptible de ser experimentado y que se le presenta al sujeto por medio de las impresiones. Así las determinaciones propias del fenómeno, y que lo distinguen del noumenon, son la sensibilidad y el entendimiento, las

cuales se cumplen temporalmente, en el caso de la sensibilidad, y por las categorías, en el caso del entendimiento. Ahora bien, la definición y delimitación, por sus condiciones necesarias, del fenómeno es lo que permite la creación del conocimiento teórico (el cual para la creación de éste cuenta con la función de la sensibilidad [con intuiciones a posteriori y a priori²²] y la actividad intelectual del entendimiento [con conceptos a posteriori y conceptos a priori]). De esta forma es que el fenómeno es un *ser para sí* ya que en la medida en que se puede conocer el fenómeno, y los objetos, éste es conocido por el sujeto cognoscente y de esta forma las cualidades del objeto son subjetivizados en la conciencia.

El “noumeno”, por su parte, es el objeto del pensamiento que “ha de ser pensada (sólo mediante un entendimiento puro) como cosa en sí misma y no como objeto de los sentidos” (Kant, 2002: B310), el cual no tiene una representación empírico así como las condiciones necesarias del entendimiento por el cual éste pueda ser susceptible de conocimiento y objeto del pensamiento teórico, en este sentido cuenta con condiciones distantes a las del fenómeno. El noumeno es entonces un objeto del pensamiento que es indeterminado, esto quiere decir que al no poder ser conocido por el entendimiento carece de determinaciones que pueden ser aportadas por aquel, e igualmente es incondicionado puesto que no es dependiente de un momento espacio-temporal, por ser él simplemente una representación que formula el individuo en su pensamiento. En este sentido el noumeno es aquello de lo cual se puede hablar pero que no se puede conocer, y que incluso puede ser un objeto que puede ser privado al individuo. Sin embargo, y no obstante de que el noumeno no puede ser conocido, puesto que escapa de los límites de la razón, es inevitable que por una parte el individuo pretenda o intente *conocer* el noumeno, y por otra, inevitable en tanto que el individuo piensa en representaciones que se subjetivizan en su conciencia dándole sentido en su vida práctica cotidiana (este tipo de representaciones e ideas que sólo pueden ser objetos del pensamiento las dejará Kant para su la *Crítica de la razón práctica*).

Con esta distinción metodológica y epistemológica Kant muestra un avance sustancial en cuanto a la forma y el modo en que el entendimiento y la razón deben operar con el fin de aportar conocimiento científico a partir de objetos que tengan una validez objetiva dentro de los límites del entendimiento. Esta distinción, por su puesto se opone a las posturas lógica-metafísicas, como por ejemplo, las de Leibniz, en las cuales a juicio de

²² Las intuiciones a priori son espacio (que es la determinación que el sujeto pone en el objeto) y tiempo.

Kant había en ellas una gran confusión entre aquello que es susceptible de ser conocido objetiva y válidamente, y aquello que no (como la monada). Por ello es que *La Crítica de la razón pura* es un intento de Kant de poner límites al modo y la forma en que opera el entendimiento.

Por otra parte, el concepto de “la verdad” en Kant es retomada en su sentido clásico, a saber como “la conformidad del conocimiento con su objeto”, sin embargo Kant, como en toda su filosofía trascendental, pretende mostrar las reglas y las condiciones que son inherentes a la verdad de todo conocimiento. Kant busca la posibilidad de encontrar una verdad trascendental que posibilite cualquier verdad empírica, a sí mismo también una regla general que permita dicha verdad trascendental.²³ Pero más aún, Kant muestra que la verdad al tener ella que hacer una correspondencia entre concepto y el contenido del objeto, sería una contradicción que la verdad trascendental al hacer abstracción necesariamente del contenido, por cuanto ella ve por la forma de la verdad, no puede sujetarse al contenido del objeto, de tal modo que tiene que definir las condicionantes de la verdad que precede a la verdad como definición nominal, y que por el contrario permita que haya una elucidación de la verdad empírica. De esta forma es que Kant se apoyará de lo que el llama el *postulado de posibilidad* de las cosas para mostrar las condicionantes de la realidad objetiva de cualquier objeto y su relación con la verdad trascendental. Pero, ¿cómo es que logra la verdad trascendental? La “verdad trascendental” se apoya de los conceptos que expresan que “a priori las relaciones de las percepciones en cada experiencia conocemos la realidad objetiva de los mismos, es decir, su verdad trascendental, y la conocemos con independencia de la experiencia, aunque no con independencia en general de la unidad sintética. [Por lo que] Es en ésta donde pueden conocer los objetos de modo empírico” (Kant, 2002: B 269).

²³ La verdad siempre tiene que estar en una relación estrecha con la experiencia que es una condición para la distinción de los fenómenos. “Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad trascendental que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia [que se encuentra en correspondencia con el fenómeno]” (Kant, 2002: B185).

I.3.2. Charles S. Peirce y su crítica a la filosofía kantiana

En contraste con Kant, Peirce encuentra elementos que, si bien distan del método de la filosofía trascendental de Kant (sobre los elementos trascendentales y de posibilidad del conocimiento), ellos continúan en la formación y construcción de los elementos fundamentales del método del entendimiento. El que Peirce, haya tenido como base de su filosofía las categorías kantianas, le permitió superar así a sus contemporáneos del pragmatismo anglosajón (como Morris, Dewey, y Royce). Peirce realiza una reconstrucción de la filosofía trascendental desde una semiótica pragmática, que en el ámbito de la filosofía de la ciencia muestra la interpretación de los signos complementaria al desarrollo de la ciencia, y en donde la comunidad de investigadores es el sujeto responsable de mostrar la validez del conocimiento científico y su verdad *in the long run*. Esta reconstrucción que Peirce realizó se puede ver en su *crítica del sentido* y en lo que en su última etapa llamó *pragmaticismo*²⁴ (que subsume la crítica del sentido), la cual se complementa, para Apel, con la *Crítica de la razón pura*²⁵). Así, en Peirce

“se encuentran ya todos los caracteres distintivos de la moderna lógica analítica lingüística de la ciencia; por ejemplo la validez o de la justificación en la pregunta por los criterios del sentido y la pregunta por los criterios de confirmación de los enunciados científicos; por ejemplo la sustitución de la *crítica de la metafísica qua crítica del conocimiento* por la *crítica de la metafísica qua crítica del sentido*”. (Apel, 1985/II: 156; 1973/II: 164).

En la crítica peirceana del sentido encontramos tres puntos en los que no sólo puede verse sus tesis fundamentales, sino a su vez la distancia que toma de la filosofía trascendental kantiana. Estos puntos se dirigen a la síntesis trascendental de apercepción, la distinción

²⁴Véase en *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce* las condicionantes filosóficas y biográficas que condujeron a Peirce optar por la denominación del pragmatismo, la cual pretendía distanciarse del pragmatismo seguido por sus colegas y alumnos. (Cfr, Apel, 1997: 221-255; 1970: 286-355)

²⁵ Apel señala que el pragmatismo anglosajón junto con el marxismo y el existencialismo son las corrientes filosóficas que aportan mayores elementos a la articulación entre teoría y praxis en una comunidad. Sin embargo, Apel se inclina hacia el pragmatismo para hacer la reconstrucción de la filosofía trascendental en los últimos lustros del siglo XX, las otras dos corrientes simplemente las critica. Sobre este punto véase principalmente la introducción de Apel de *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce* (Apel, 1997; 1970) Así mismo en esta obra citada puede verse una síntesis de la filosofía peirceana realizada por Karl-Otto Apel.

epistemológica entre lo cognoscible y lo incognoscible, así como en la teoría de la verdad que será comprobada por la comunidad de investigadores *in the long run*.

La síntesis de apercepción de Kant es uno de los principales aportes que la filosofía trascendental ofreció al desarrollo de la filosofía y la ciencia y el cual, siguiendo ya las proposiciones que Descartes había ofrecido en su *Discurso del método*, es en donde puede mostrar el lugar en el cual se sintetiza el conocimiento de los objetos, como lo mostramos anteriormente. Lo que muestra la síntesis de apercepción kantiana es que la ciencia y el conocimiento de los objetos sólo puede ser sintetizada en el “Yo pienso” (el sujeto trascendental de la filosofía kantiana). La síntesis de apercepción será la idea fundamental que no sólo continuará la filosofía moderno-occidental que ya había comenzado con Descartes²⁶, sino que dará mayores elementos epistemológicos y metodológicos consistentes que le permitirán a la filosofía moderno-occidental continuar por un camino que elude las ideas que no tienen correspondencia con la experiencia del sujeto cognoscente²⁷. Sin embargo, aunque el punto de discusión, particularmente desde la crítica de Peirce a la síntesis de apercepción, no se dirigía a ella como tal, sí se dirigía al modo de deducirla así como al modo en que ésta se desarrollaría para el beneficio de una ciencia y filosofía racional. De tal modo que un aporte sustancial de Peirce no será negar en lo mínimo la síntesis de apercepción, sino mostrar los elementos faltantes para la deducción

²⁶ Aunque es bien sabido, desde la historia de la filosofía tradicional que Descartes fue el primer filósofo moderno occidental que comienza con la filosofía moderna de la ciencia cuya base trascendental es el “Yo pienso” (*Ego cogito*), es necesario considerarlo para efectos de nuestra síntesis sobre Apel ya que él se opondrá explícitamente al solipsismo metódico como modo de acercarse al conocimiento de los objetos y la realidad, de esta forma se opondrá a la filosofía moderna-occidental que no considere la intersubjetividad como mediación del conocimiento de la realidad; es en este punto en el que se opondrá, entonces, a Descartes, Kant, Hegel, Husserl, principalmente. En el tercer punto de este capítulo profundizaremos sobre este tema.

²⁷ Hegel, también reconocía (como lo hace también Peirce, aunque con un sentido diferente como más adelante lo veremos) el aporte imperecedero al que ya había llegado Kant con la *Crítica de la razón pura*. Hegel dice: “Una de las más profundas y certeras intuiciones que se encuentran en la *Crítica de la Razón* es el descubrir que la unidad sintética de la apercepción, o sea que es la unidad del ‘yo pienso’, la unidad de la autoconciencia... Objeto, dice Kant ahí, es aquello en cuyo concepto se *unifica lo múltiple* de la intuición sensible dada. Pero toda unificación de las representaciones requiere unidad de la consciencia en la síntesis de las mismas. Por consiguiente, esta unidad de la consciencia es la única que hace que las representaciones sean referidas a un objeto y por tanto tengan validez de objeto, de lo cual depende incluso la posibilidad del intelecto” Hegel, W.G. *Wissenschaft der Logik*. Meiner, Hamburg, 1963, p. 1221, citado en Miranda, Porfirio. *Hegel tenía razón. El mito de la ciencia empírica*. UAM, México, 1989, p. 94.

Por su parte, Peirce decía: “Indeed what Kant called his *Copernican step* was precisely the passage from the nominalistic to the realistic view of reality. It was the essence of his philosophy to regard the real object as determined by the mind. That was nothing else than to consider every conception and intuition which enters necessarily into the experience of an object, and which is not transitory and accidental, as having objective validity” Peirce, Charles. *Collected Papers*, 8. 15, citado por Apel (Apel, 1985/II: 159; 1973/II: 168).

de los principios y de las proposiciones que posibilitan la formulación de hipótesis y su corroboración en la realidad empírica *in the long run* en la “comunidad de investigadores”. De esta forma Peirce mostrará los criterios de validez del conocimiento y las proposiciones a partir de criterios implícitos y que Peirce pretende mostrarlos.

Peirce fundamentará una “lógica triádica para la interpretación de los signos” o bien una “una base triple para una lógica de la ciencia”, la cual es complementaria a la formación de hipótesis y proposiciones. La “lógica de la interpretación de los signos” consiste, así, en la inclusión lógica de tres elementos fundamentales para la relación del interpretante con el objeto y los signos. Dichos elementos son las categorías de “Primeridad” (Firstness), “Segundidad” (Secondness) y “Terceridad” (Thirdness). Estas tres categorías se correlacionan para mostrar la relación necesaria para la interpretación válida de los signos y la experiencia. Ello se desarrolla de la siguiente forma: la primeridad²⁸ es la cualidad carente de relaciones en la cual “algo se expresa como algo en su ser-así por medio de un signo [...] A esta categoría corresponde el ‘icono’ como tipo de signo; icono que debe estar dado en todo predicado de un juicio de experiencia para integrar en la síntesis de la representación el contenido de la imagen de una cualidad del mundo experimentada” (Apel, 1985/II: 162; 1973/II: 170-171); la categoría de “segundidad”²⁹ expresa la relación del signo con los objetos, y a dicha categoría corresponde como tipo de signo “el índice”³⁰ que “debe estar presente en todo juicio de experiencia, para garantizar la identificación espacio-temporal de los objetos que tienen que determinarse mediante predicados”³¹; y la categoría de terceridad³² indica la “relación

²⁸ Peirce llega a esta categoría ya en la última etapa del proceso de su lógica de la investigación y el pragmatismo a través de la “Teoría Icónica de los Predicados Perceptivos” con la cual “hizo posible, por vez primera, la introducción en el marco de la representación conceptual de la comparación cualitativa entre el conocimiento formulado lingüísticamente y el ser así de lo real; y sobre todo posibilitó la introducción, en ese mismo marco, de la percepción primaria del ser-así de lo real como función de la información empírica” (Apel, 1998: 163; 1970: 194).

²⁹ A esta categoría llegó Peirce a partir de su teoría de los índices de 1885 en la cual sólo “consideró el contacto ‘denotativo’ con los ‘hechos existentes’ hallados en la verificación experimental [...]” (Apel, 1970: 163; 1970: 194-195).

³⁰ “[...] Los índices son signos degenerados de forma simple [...] Su potencial función sígnica descansa sobre la relación fáctica dinámico-física con determinados procesos naturales [...] retienen su carácter sígnico con independencia de la existencia actual de la interpretación en tanto que tercer miembro de la relación sígnica, si bien presuponen la existencia actual de los correlatos de la relación diádica. Ejemplos de índices extralingüísticos son el humo (indicador de fuego), la veleta, el pulso, el termómetro [...]”. Apel, 1998: 184; 1970: 226-227)

³¹ *Idem.*

triádica del signo en cuanto ‘mediación’ de algo para un ‘*interpretant*’ [interpretante]”, y como tipo de signo corresponde a esta categoría “el símbolo convencional, que ejerce la función de sintetizar [como representación] algo como algo mediante conceptos. Sin embargo, esta representación sería vacía si no integrara las funciones de índice e icono”³³

Esta relación triádica que expresa Peirce mediante la articulación lógica de las categorías que incluye tanto la particularidad de la experiencia, como la información sintética que incluye nueva información a la expresión de la relación de la cualidad (predicados) y la universalidad expresada en los conceptos, nos muestra que Peirce coincidió con las relaciones que ya había indicado anteriormente Kant³⁴, puesto que para éste último todo concepto tenía que tener una correspondencia con la experiencia y la realidad así como los juicios sintéticos tenían que arrojar nueva información con respecto al objeto, sin embargo el modo de deducir la validez objetiva de la interpretación es lo que distanciará sustancialmente a uno de otro. De tal manera que la diferencia sustancial la llevará Peirce al nivel de la confirmación de la validez de la interpretación (e incluso el conocimiento científico expresada en proposiciones e hipótesis científicas), esto es en cuanto a la continuación del método que permite conformar la validez y la objetividad de la experiencia y de las proposiciones. Por ello es que para Kant el sujeto de la unidad de la conciencia y la síntesis será la conciencia del “Yo pienso” que de alguna en él se muestra como desprendido de la comunidad (solipsista como dirá Apel), en Peirce el sujeto interpretante (*interpretant*) será la “comunidad de investigadores” con el fin de alcanzar una consistencia en la interpretación de los signos (y de las hipótesis en el caso de la ciencia). De esta forma, Peirce postula la unidad de la conciencia como una “unidad semiótica de la interpretación consistente”.

³² Peirce nos dice sobre la Terceridad: “La generalidad, la terceridad, afluye sobre nosotros en nuestros mismos juicios perceptivos; y todo razonamiento, en la medida en que depende del razonamiento necesario, es decir, del razonamiento matemático, remite a cada paso a la percepción de la generalidad y la continuidad”. Peirce, Charles S. *Collected Papers*. 5.150, citado por Apel, Karl-Otto. *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*...p. 153.

³³ *Ibid.* A la categoría de Terceridad llegó Peirce a partir de la teoría crítica del sentido de 1868, en dicha teoría Peirce concentró “el proceso entero de la investigación en la representación conceptual de lo real por medio de las inferencias racionales [...]” *ibid.*...p. 163.

³⁴ Como lo apunta Apel, para Peirce la esencia de la filosofía kantiana consiste en “considerar el objeto real en tanto que determinado por el entendimiento. Y esto no significa otra cosa que considerar que todo conocimiento y toda intuición que formasen parte necesariamente de la experiencia de un objeto de un objeto habría [...] habría de tener una validez objetiva [...], esto significaba concebir la realidad como el producto normal de la actividad mental, y no como la causa incognoscible de la misma” *Collected Papers*. 8.15, citado por Apel (Apel, 1998: 55; 1970: 64).

“[...] la consciencia es un término vago [...] la conciencia se usa en ocasiones para significar el “Yo pienso, o la unida en el pensamiento; pero la unidad no es nada sino consistencia, o el reconocimiento de ella. La consistencia pertenece a cada signo, tan pronto como éste sea un signo...no hay elemento en donde sea de la consciencia del hombre que no le corresponda algo en el palabra...la palabra o signo que el hombre usa es el hombre en sí mismo...el organismo es sólo un instrumento para el pensamiento...Pero la identidad de un hombre consiste en la correspondencia de lo que él hace y piensa [...]

[...] la existencia del pensamiento ahora depende de lo que es en el futuro, para que tenga sólo existencia potencial, que depende del pensamiento futuro de la comunidad”³⁵ (tr: JZ).

La base lógica de la interpretación (coordinada por categorías y signos) contribuye, por otra parte, a explicar las condiciones de posibilidad y validez de la experiencia (fuente fundamental de la creación del conocimiento científico), ya que la “terceridad”, entendida como *deducción*³⁶, es una “mediación racionalmente necesaria” pues ella posibilita la expresión universal del dato empírico; la “segundidad”, o *inducción*³⁷, expresa la relación entre el sujeto y el objeto en una relación de conformación o corroboración de lo universal en un momento espacio-temporal específico e inmediato, es la relación propia de la científica que arroja información en cuanto a lo universal (expresada por conceptos o proposiciones), sea para corroborarla o para falsarla; y la “primeridad”, como *abducción*³⁸, permite “el conocimiento de nuevas cualidades del ser-así (también denominada reproducción o hipótesis).” (Apel, 1985/II: 163; 1973/II: 171).

Ahora bien, ¿cómo se relacionan estas categorías para la validez de la experiencia? En la última etapa de su pensamiento, Peirce puso suma atención y dedicación a la categoría de la Primeridad por ser ella la que explicaba el momento de la cualidad del

³⁵ Peirce, Charles. S. *Collected Papers*. 5.313-316, citado en original por Apel (Apel, 1985/II: 161; 1973/II: 169).

³⁶ “El hecho de que el hombre esté facultado para explicar su propio significado ‘el significando de los símbolos’ valida la deducción. La deducción se limita a desarrollar las consecuencias necesarias de una hipótesis”. Peirce, Charles. S. *Collected Papers*. 5. 171, citado por Apel (en Apel, 1998:163; 1970: 195)

³⁷ La “inducción” en Peirce, nos dice Apel, tiene como función específica “producir proposiciones universales y necesarias. Sin embargo, no se puede hacer una proposición verdaderamente universal y necesaria puesto que no se disponen de los elementos que ejemplifiquen la demostración de una proposición universal [...]”(Apel, 1998:75; 1970: 97)

³⁸ La abducción “‘es la única operación lógica que introduce una idea nueva’ [Peirce]. En tanto que inferencia en cuyo caso límite inconsciente se apoya la percepción (y en consecuencia toda ‘intuición’ científica), expresa las cualidades icónicas de la naturaleza en hipótesis formadas lingüísticamente” Apel, 1998: 164; 1970: 195).

objeto determinado por el sujeto o *interpretant*, y es que Peirce tenía en cuenta que esta relación era una relación sujeto-objeto que permite que la creación de nuevo conocimiento, mediado por hipótesis por corroborar, fuera posible en el desarrollo de la humanidad. Así:

“La hipótesis es, según Peirce, la inferencia que *amplia* nuestro conocimiento en sentido kantiano, inferencia que se encuentra ya inconscientemente en el juicio de percepción. Puesto que toda abducción o hipótesis presupone (al menos tentativamente) una *premisa universal* y, por tanto, tiene que ser empíricamente comprobable mediante la *inducción*, según Peirce, conjuntamente la *abducción* y la *inducción* proporcionan una respuesta a la cuestión que Kant no planteó explícitamente: ¿cómo es *posible* y *válida* la experiencia en general?” (Apel, 1985/II: 163; 1973/II: 171)³⁹.

Aquí puede notarse nuevamente otra diferencia sustancial con la filosofía trascendental, en el sentido de la validez de la experiencia, el sentido de corroboración de información nueva que está expresada sólo en términos de hipótesis. Ya que la función de los iconos expresados en los predicados preposicionales es mediada con el significado intencional de los predicados como símbolos, y la inducción explica la validez (y corroboración empírica) de los presupuestos universales de la experiencia (expresados implícitamente en el juicio de percepción, o explícitamente en la formulación de una hipótesis). Por otra parte, Peirce indica que es posible constatar “mediante un procedimiento anterior a la validación empírica de un juicio, si éste encierra o no una hipótesis que puede comprobarse empíricamente por inducción. Con tal fin, tenemos que deducir tentativamente las consecuencias experimentables a partir del sentido universal nomológico de un predicado, en forma de pronóstico condicionado operacionalmente” (Apel, 1985/II: 164; 1973/II: 172-173).

Ahora bien, dadas las condiciones necesarias para la interpretación de los signos y del conocimiento de la transformación de la filosofía de Peirce a la filosofía trascendental kantiana, cabe señalar finalmente el punto supremo de la transformación Peirceana, la cual se ve definida en la *comunidad ilimitada de investigadores*. La “comunidad de investigadores” será ahora el sujeto de la ciencia que dirime el carácter válido del

³⁹ “La *abducción* o *hipótesis* explica la *posibilidad de la experiencia*, porque realiza la auténtica *síntesis* en el *juicio de experiencia*, *reduciendo lo múltiple* de los estímulos sensoriales y de las cualidades del sentimiento a la *unidad de la consistencia*”. *Idem*.

conocimiento expresado en proposiciones científicas. Y más aún, dada la finitud del ser humano la corroboración de las hipótesis y la validez del conocimiento será comprobado como verdadera en la medida en que ella es comprobada *in the long run*. (De tal forma que la verdad no es conocida sino que el carácter veritativo de una proposición, hipótesis o idea se conocerá *in the long run* cuya sujeto de conocimiento sigue siendo la comunidad ilimitada de investigadores). En esta comunidad convergen, nos dice Apel, “el postulado semiótico de la unidad supraindividual de la *interpretación* y el postulado de la lógica de la investigación, que consiste en una *confirmación experimental de la experiencia in the long run*. El sujeto cuasi trascendental de esta unidad postulada es la comunidad ilimitada de *experimentación* que es, a la vez, la *comunidad ilimitada de interpretación*” (Apel, 1985/II: 164-165; 1973/II: 173).

Así, mostrando Peirce el sujeto cuasi-trascendental de la ciencia, dejará a ella una de los enigmas que Kant pensó haber resuelto en definitiva, pero que con la comunidad de investigadores e interpretación, hace repensar la dirección hacia la interpretación de este enigma. Nos referimos a la distinción de lo incognoscible y lo cognoscible. Peirce resolverá esta situación distinguiendo entre lo real cognoscible lo cual aunque en las condiciones presentes no es conocido, no impide que en el avance de la ciencia y del desarrollo de la humanidad no pueda conocerse, por ello es para Peirce un real cognoscible *in the long run*. Y lo conocido fácticamente en un momento determinado, que es lo conocido por medio en la situación presente y que es una aceptación, implícita o explícita, de la comunidad científica y de interpretación.⁴⁰ Con ello, Peirce entonces, deja a cargo de la *comunidad de investigadores* (community of investigators) que acompañan el desarrollo del conocimiento y de la humanidad el constatar empíricamente (fácticamente en un momento espacio-temporal determinado) si los objetos que en el presente o en el pasado no fueron conocidos pero que en aquel momento determinado (en el futuro) cumple con las condiciones y elementos necesarios para considerarlos como válidos y verdaderos. Por ello es que para

⁴⁰ Peirce señala: “Cuando [Kant] pasa a las ideas de Dios, libertad e inmortalidad [...] somete estas ideas a un tipo de examen diferente [esto es diferente de las categorías], y finalmente admite finalmente sobre bases, que si bien a los seminaristas les parecen más o menos sospechosos, porque a los ojos de los laboratoristas son infinitamente más poderosas que las razones en que se apoya su aceptación del espacio, el tiempo y la causalidad...Si Kant hubiese dicho: por el momento, aceptaré la creencia de que los tres ángulos de un triángulo son equivalentes a dos ángulos rectos, puesto que nadie...lo ha puesto jamás en duda, entonces su actitud habría sido perfectamente correcta. En lugar de esto, sin embargo, Kant y los que hoy representan su escuela afirman explícitamente que la proposición queda *demostrada* y que los seguidores de Lambert *refutados*, lo cual obviamente, nos impide estar de acuerdo con ellos” (Peirce, 1971: 45).

Peirce el objeto desconocido en el presente, implique necesariamente que no pueda conocerse *in the long run*. (En este sentido Peirce, aunque como ha señalado Apel, en su filosofía se veía reflejada una fe práctica, no deja de hacer un análisis realista de la evolución de la ciencia y el pensamiento a lo largo de la historia humana⁴¹). Así, para Peirce el proceso histórico del conocimiento significa un compromiso moral de todos los “miembros de la Community of Investigators [comunidad de investigadores], justamente en virtud del *falibilismo* o del *meliorismo* de todas las convicciones [...]” (Apel, 1985/II: 167; 1973/II: 176).

La definición de este nuevo sujeto de la ciencia que Peirce fundamenta, atrae problemáticas que anteriormente pareciera que estaban dissociadas de la ciencia, como por ejemplo el tema de la ética y la normatividad que es subsumida en la comunidad. Este será un tema que Peirce sugiere, cuando para él el conocimiento es responsabilidad de la comunidad de investigadores teniendo como idea regulativa una “comunidad ilimitada de investigadores” ilimitada, tiene que actuar metódicamente en el sentido de una comunidad ilimitada de investigadores que constituye, según Apel, el punto máximo de la filosofía peirceana. De igual forma, otro tema que está ya sugerido en Peirce, y que será de capital importancia para Apel (sobre todo por el momento histórico discursivo que vivió con Popper y sus colegas influenciados por el filósofo inglés como Hans Albert) será el tema del falibilismo⁴² de las proposiciones, tarea que es dirimida en la comunidad de investigación e interpretación que a su vez supone una normatividad. Estos serán temas que le llamarán la atención a Apel y sobre los cuales continuará en el andar de su transformación de la filosofía. En el siguiente inciso mostraremos como es que estos temas surgen en Apel recién en un primer intento por definir estos temas que son de gran relevancia para el

⁴¹ Sobre la función de la fe en la ciencia de Peirce véase *Mi alegato a favor del pragmatismo* (Peirce, 1971) en don de se incluye un texto fundamental del pensamiento de Peirce, “La fijación de la creencia” (“The fixation to believe”).

⁴² Para Apel, el conocimiento de la filosofía peirceana le representó un hallazgo categorial suficiente con el cual pudo confrontar ideas con Popper y los popperianos que defendían la filosofía del falibilismo crítico tal y como lo hacía Hans Albert (véase el último capítulo de esta tesis) y con quien hab. Apel muestra en su trabajo de *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce* la teoría falibilista de éste y la cual era un presupuesto necesario para el desarrollo de la ciencia, pues ésta sería la mediación discursiva por la cual se iría cerrando la brecha entre lo cognoscible y lo incognoscible. “El falibilismo defendido por Peirce con respecto a la verdad de todas las proposiciones científicas implica la posibilidad sistemática de una vuelta del fenomenalismo al realismo metafísico [...] Esto significa que el problema de una deducción trascendental de la validez objetiva de la ciencia se plantea ahora bajo la forma del procedimiento inferencial” (Apel, 1998: 75; 1970: 97).

desarrollo de la filosofía moderna-occidental, pero que tienen una pretensión explícita de verdad y validez.

I. 4. La comunidad de comunicación real y comunidad de comunicación ideal y el *a priori* de la comunidad de comunicación

Históricamente, es menester resaltar que, *La transformación de la filosofía* es una posición filosófica y científicamente relacionada con los problemas contemporáneos que le afectan directamente al mundo occidental a partir del término de la Segunda Guerra Mundial, principalmente por los estragos que ella misma produjo, y también con el avance científico y tecnológico que se generó en el mundo occidental durante la Segunda Guerra y a partir de la época de la posguerra. Sin duda, consideramos que la ética y la filosofía del discurso, es una filosofía que expresa abiertamente una honesta pretensión de validez y universalidad, y ella intenta ofrecer los elementos morales necesarios para evitar en el futuro conflictos políticos similares a los que se generaron en el siglo XX como fue aquellos estragos que generaron los representantes de los países industriales durante la mencionada guerra. Esta posición histórica que presenta la ética del discurso defendida por Apel, se muestra en el hecho de que él comienza por plantear un programa filosófico que busca una *macroética* de la humanidad que busque la solución de los conflictos sociales por medio de la razón discursiva en la era de la ciencia⁴³. Por ello es que los criterios intersubjetivos de los discursos en los discursos prácticos sociales o científicos, serán para Apel de capital importancia.

Por otra parte, a nivel de la discusión y la argumentación filosófica, la transformación de la filosofía de Karl-Otto Apel, intenta emprender un viraje en la filosofía occidental (con pretensión explícita de universalidad). Para ello parte de una problematización de la verdad y la validez, y sus condiciones de posibilidad. A través de la discusión y la investigación de esta problemática, Apel demuestra argumentativamente, apoyándose en cierta forma por el *principio pragmático-trascendental de la no-autocontradicción performativa*, la insuficiencia de las teorías modernas que se ocupan de

⁴³ Cfr, Apel, 1985/II: 342-346; 1973/II359-363, del mismo autor también véase Apel, 1999: 107-126.

la verdad y su validez. Apel puede llegar a mostrar esta insuficiencia por los aportes que habían ofrecido, a su juicio, el pragmatismo anglosajón, especialmente por la filosofía que Charles S. Peirce desarrolló, y de quien recibirá una mayor influencia. ¿Pero qué significa ello?: lo que significa es que apoyándose en la base triple para una lógica semiótica de la ciencia expuesta por Peirce, y que permite la fundamentación de una lógica triádica para la interpretación de los signos⁴⁴, Apel descubre el marco esencial de su *giro pragmático* con el cual puede enfrentar a la filosofía de la modernidad y particularmente aquellas que surgen en el siglo XX como la teoría del falibilismo (representada por Karl Popper en Inglaterra, y Hans Albert en Alemania) y la filosofía analítica del lenguaje formal (principalmente con Carnap y el círculo de Viena). Así la constatación de lo que es el objeto y el conocimiento verdadero debe surgir de una significación mediada por el lenguaje intersubjetivo. De esta forma, algo es verdadero si hay una constatación mediada intersubjetiva y lingüísticamente: un objeto es A si convenimos en que A es realmente A y que el concepto asignado a dicho objeto expresa el contenido del mismo.

Ahora bien, las condiciones de posibilidad del discurso de este proceso son: que el discurso y argumentación de la comunidad de investigadores deba ser simétrica entre los participantes, que en el discurso haya una pretensión explícita de verdad y universalidad. En este nivel de la fundamentación de enunciados filosóficos con el objetivo de una fundamentación última, el criterio de *autocontradicción performativa* sirve como prueba directa de los enunciados filosóficos que sirven de fundamentación última: (por ejemplo: yo afirmo que a través de la discusión filosófica o científica no se puede llegar a un acuerdo)⁴⁵.

La comunidad real de investigadores debe por su parte en el ámbito de la fundamentación de enunciados últimos y en la investigación de aquellos enunciados y proposiciones que coincidan con la realidad, anticipar una comunidad de científicos ideal, de tal forma que la comunidad ideal funja como idea regulativa para la comunidad real de investigadores, en tanto que ella se concibe como una comunidad ilimitada del discurso argumentativo.

⁴⁴ Esta lógica de la ciencia la fundamenta Peirce en la relación triádica del juicio de percepción (primeridad), la abducción (o hipótesis, segundidad) y la inducción (interpretación intersubjetiva mediante la universalidad del concepto, terceridad). La relación entre estos tres momentos de la pragmática semiótica realizan la mediación entre universalidad y particularidad. *Cfr.*, Apel, 1985/II: 149-169; 1973/II: 157-177.

⁴⁵ Este tema también puede verse en Apel, 1975 y 1991: 111-145.

Por otra parte, con Kant y más allá de Kant, para Apel la condición de posibilidad de la ciencia (su validez y verdad), y el *a priori de la comunidad del discurso*, no será el *yo pienso* (ego cogito) sino el *nosotros argumentamos*. Así este a priori que infiere y fundamenta Apel será de gran relevancia en su filosofía del discurso pues este a priori se reconoce como *fundamentación última de la filosofía y ética del discurso*, lo cual lleva a que: a) dicho a priori no puede ser negado discursiva-argumentativamente si no es por contradicción; b) y que en tanto a priori de la comunidad real de discurso él reconoce los criterios y principios en que son validados los discursos reales mediante la interpretación intersubjetiva del sentido del mundo (pre-comprensión del mundo) y los enunciados opiniones verdaderos que tienen correspondencia con la realidad. De modo que este a priori está supuesto en los discursos argumentativos reales que no cuenten con una intencionalidad de dominación entre los afectados, esto significa que es un a priori que está supuesto en cualquier discurso argumentativo real que tenga la pretensión de ser serio y honesto. Sin embargo es necesario resaltar que aunque este a priori haya sido deducido por la ética del discursos y la transformación semiótica-pragmática de la filosofía hecha por Apel, él no es privativo de la filosofía del discurso, sino de cualquier discurso argumentativo que se genera en la comunidad real sea social o científico. De aquí que la prueba directa de la autocontradicción preformativa sea la prueba para cualquier afectado de los discursos reales⁴⁶.

De tal forma que para Apel, el punto central (su a priori) de su transformación de la filosofía radica en que el “punto supremo” (*höchsten Punkt*) de la aplicación de la reflexión trascendental está en la

“unidad intersubjetiva de la interpretación en tanto que comprensión del sentido y consenso de la verdad. Si la argumentación en cuanto tal ha de tener *sentido*, esta unidad de la interpretación tiene que poder alcanzarse, por principio, en la comunidad ilimitada de los que argumentan, con base a la experiencia obtenida a partir de los experimentos y de la interacción. En esta medida, la propuesta se entiende como *transformación, desde la crítica del sentido* [Peirce], *de la filosofía trascendental* [comenzada por Kant], que parte del factum a priori de la argumentación como un punto de arranque cuasi cartesiano, irrebable” (Apel, 1985/II: 391; 1973/II: 411).

⁴⁶ En el siguiente capítulo intentaré mostrar en que consiste la contradicción preformativa y su formulación.

Este a priori es *irrebasable* en dos sentidos: a) en el sentido de que en los discursos argumentativos es el punto normativo que comienza a definir ya una estrategia ética para la solución de los discursos prácticos en el cual se busca tanto la unidad del sentido, en la medida de que los signos y los objetos sobre los que se dirime la discusión argumentativa es compartida simbólicamente por los participantes del discurso argumentativo, y; b) en el sentido de que no se puede ir más allá de ese a priori puesto que es el principio último de la discusión argumentativa y el que fácticamente está presupuesto en los discursos argumentativos, y la prueba de que no puede ir más allá de él o bien, en el peor de los casos, negarlo no puede hacerse sin cometer *petitio principii* e incurrir en autocontradicción fáctica⁴⁷. Así mismo para Apel se presupone ya siempre en el acto de la argumentación una comunidad real e ideal de comunicación.

I. 4. 1. La comunidad ideal y real del discurso

Por otra parte, Apel extrapola las condiciones de posibilidad del conocimiento y de las proposiciones que tengan una pretensión de verdad y validez que desarrolló Peirce en su filosofía pragmaticista y su crítica del sentido para la validez del conocimiento objetivo (caracterizada principalmente en la comunidad de científicos), hacia los discursos prácticos que ya no sean sólo de la comunidad científica sino también de los discursos prácticos de una comunidad real de discurso; así esto ya no es sólo válido para la comunidad de científicos sino también para cualquier conflicto social que tenga que ser solucionado racionalmente, ya que Apel, siguiendo a Peirce, ve en la comunidad del discurso el sujeto de la razón y el diálogo, sujeto que en el caso de los discursos prácticos es el único que puede dirimir razones para actuar en la comunidad. En esta medida la comunidad del discurso es el sujeto práctico (ético) que acompaña el transcurso de la historia y los problemas que en ella van aconteciendo. Por ello es que los conflictos prácticos en una sociedad nunca son determinados o bien acontecen por decreto, la solución de dichos

⁴⁷ Aunque, como los señala el mismo Apel en la entrevista que al final presentamos en el apartado de Anexos, *La transformación e la filosofía* es un primer intento por definir los supuestos y principios de su filosofía y ética del discurso, no puede dejarse de hacer notar que este punto del a priori, el punto más alto e irrebasable, de los discursos argumentativos será la guía que orientará su interés futuro por la ética en general y por la aplicación del principio discursivo a las instituciones, en particular. A nuestro juicio, lo que le permite a Apel deducir este a priori es el de contar con la categoría trascendental con el cual podrá mostrar la validez de los discursos argumentativos para la solución de conflictos prácticos.

conflictos tendrá que ser solucionados por la comunidad de comunicación que en la cual no sólo está presupuesta la razón, sino una ética y una normatividad que oriente la realización práctica de la comunidad del discurso. Para ello, Apel distingue entre una comunidad del discurso real (fáctica) y una comunidad del discurso ideal (idea regulativa).⁴⁸

La *comunidad ideal del discurso* es una idea regulativa en el sentido kantiano o principio regulativo de la comunidad real del discurso y *la comunidad real del discurso* es la comunidad fáctica que cuenta con problemáticas en un momento espacio-temporal real. Y en la relación de ambos niveles de la comunidad discursiva, la comunidad ideal del discurso supone una comunicación ilimitada en tanto que en ella todos los afectados de la comunidad tienen una participación simétrica en el discurso argumentativo, en tanto que son reconocidos como personas con los mismos derechos; es la comunidad en la que no hay limitaciones en principio de quienes y cuantos puedan participar en ella. Así también en ella no hay limitación en cuanto a las problemáticas y discursos válidos que puedan ser enunciados. A su vez esta comunidad de comunicación supone un consenso ideal por parte de los participantes virtuales de la argumentación. Esta idea de comunidad se anticipa contrafácticamente a la comunidad real del discurso. El planteamiento central de postular esta comunidad ideal del discurso consiste en que ella tiene una función procedimental en la creación de consensos reales de la comunidad real del discurso, así la comunidad ideal del discurso por contener ella *el presupuesto a priori del discurso argumentativo*, así como las condiciones ideales, ella no sólo es anticipada contrafácticamente en la comunidad real, sino que también es el criterio desde el cual se puede evaluar y criticar los consensos y los discursos prácticos de la comunidad real. Así en la idea de la comunidad ideal está ya contenida los elementos e ideas éticas que orientan la comunidad real del discurso.

Ahora bien, la ética del discurso delega la fundamentación de las normas y los principios concretos pertenecientes a *la comunidad real de comunicación*, en donde los afectados de esta comunidad deben reconocer las reglas del juego lingüístico de ella, así como la pretensión de verdad y universalidad que ellos reconocen al participar

⁴⁸ Como lo hemos mencionado anteriormente Apel se apoyará en el *punto supremo peirceano* ya que la idea de la *comunidad de ilimitada de investigadores* que postula Peirce le será pertinente a nuestro filósofo para trabajar concienzudamente la dimensión ética de una comunidad social. Así como, trabajar la relación de la teoría y la praxis (la realización de artificios e ideas éticas en la realidad) desde su transformación semiótica de la filosofía (con el giro pragmático).

“seriamente” en el discurso⁴⁹, pues de lo contrario se incurriría en *autocontradicción*. De esta forma es responsabilidad de los afectados de la comunidad real del discurso dos momentos del acto argumentativo: la formación de *consensos reales* que se aproximen a un *consenso ideal*, que en principio es un consenso en el cual no sólo participan todos los afectados sino que es ilimitado (por ello es ideal, dado que en el consenso fáctico es imposible que haya un consenso perfecto puesto que no se puede conocer anticipándose a la historia quienes, e incluso cuantos, serán los futuros afectados de la comunidad real), y por los efectos secundarios que devengan del consenso de las normas que se ha realizado en la comunidad real del discurso. Así reflexionar sobre el consenso real con respecto a un consenso ideal, permite evaluar críticamente el consenso real. De modo que el consenso ideal se define como un postulado que tiene una función procedimental de evaluación del consenso real.

“El acuerdo [Verständigung] en el lenguaje ordinario [Umgangssprache] es irrebalsable únicamente en la medida en que en él –y sólo en él- puede realizarse el ideal normativo del acuerdo y, por ello, debe ser siempre ya anticipado. Precisamente por esto, el acuerdo en el lenguaje ordinario es incuestionable en su totalidad, porque tenemos que ponerlo en cuestionamiento virtualmente en cada caso particular en aras del ideal del acuerdo que todavía debe ser realizado” (Apel, 1985/II: 370; 1973/II: 390)

Apel ubica su discurso filosófico en dos niveles argumentativos y demostrativos: el nivel de las ideas, como *ideas regulativas*, y el nivel de la realidad fáctica; en otros términos sería el reconocimiento de la perfección ideal del entendimiento y de la unidad y consistencia del sentido realizada en la comunidad ideal del discurso, y el reconocimiento de la finitud e imperfección fáctica del ser humano realizada en la comunidad real del discurso. De tal modo que la comunidad real para emanciparse de sus limitaciones fácticas y reales *debe* aceptar la normatividad que está contenida en la comunidad ideal de comunicación, pero teniendo en consideración críticamente que la comunidad ideal es tan sólo una idea regulativa o postulado en el sentido kantiano, por lo cual es siempre irrealizable fáctica e

⁴⁹ “[...] Debemos suponer que la *autorreferencialidad indirecta* de la argumentación, inherente al discurso pragmático trascendental sobre (las condiciones de posibilidad) *de la argumentación en general*, sólo incurre en autocontradicción si no se reconoce capaz de verdad o si desconfía de sí misma, como ocurre en el escepticismo radical o cuando *se habla sobre la inconsistencia básica del discurso, efectuado en el lenguaje ordinario, sobre la verdad del discurso*” (Apel, 1985/II: 389; 1973/II: 409).

históricamente. Apel, nos lo dice de la siguiente manera al final de su *Transformación de la filosofía*:

“Considero que el aspecto fundamental de nuestro *a priori* radica más bien en caracterizar el principio de una dialéctica (más acá) del idealismo y el materialismo. Ciertamente, quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una comunidad real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una comunidad ideal de comunicación que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Sin embargo, lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal en la real, como posibilidad real de la sociedad real –aunque sabe que la comunidad real- incluido él mismo- está muy lejos de identificarse con la ideal (*en la mayor parte de los casos*).

Comprobamos, por tanto, que nuestro supuesto trascendental encierra una ‘*contradicción*’ (*dialéctica-histórica*) (...). Y no una *contradicción* auténtica o aparentemente lógico-formal sino dialéctica-histórica.

Sólo podemos *esperar la disolución* de esta contradicción de la realización histórica de la comunidad ideal de comunicación en la real. (...En) realidad debemos postular moralmente esta disolución histórica de la contradicción” (Apel, 1985/II: 407-409; 1973/II: 429-43. Subrayado nuestro).

En esta referencia puede notarse el núcleo filosófico-histórico de la filosofía y la ética del discurso de Apel y en la cual también puede notarse la condensación de su pretensión filosófica. Por una parte muestra su compromiso por continuar en una posición filosófica-política de establecer los principios de una filosofía que pueda deducir los principios que permitan la mediación histórica entre teoría y praxis tal y como, según Apel, la expresan el marxismo, el existencialismo y pragmatismo anglosajón, ya que esta mediación es necesaria para la realización de una sociedad que tienda hacia la eliminación de la contradicción real con la ideal. En segundo lugar, siguiendo con la distinción de la comunidad real y la ideal, se tiene que tener consciencia de que la identificación entre ellas en las condiciones reales está lejos ya que la comunidad es una idea abstracta, por ello existe siempre una contradicción histórica real con la comunidad real de comunicación, sin embargo, el que lo real no se identifique con lo ideal en la mayoría de los casos no implica que no se busque prácticamente la disolución de esta contradicción, por el contrario, para Apel esta disolución tiene que plantearse como un postulado moral que permita que la

sociedad real se comprometa con discursos prácticos que cada vez tiendan más hacia una argumentación simétrica. No obstante, esta disolución que se plantea como un postulado moral, en términos de Peirce y Apel, se conocería *in the long run*.

II. Formulación del principio ético y su aplicación en los campos prácticos

II.1 Introducción

La Transformación de la Filosofía (Apel, 1985/II; 1973/II) termina con el programa filosófico de una ética del discurso, fundamentada ésta desde una pragmática trascendental (filosofía que en Apel pretende ser una transformación de la filosofía moderna-occidental, particularmente de la filosofía trascendental). La *Transformación de la Filosofía*, entonces, como en el anterior capítulo ya lo he mostrado, muestra *el a priori de la comunidad de comunicación* que es el punto irrebalsable de los discursos filosóficos y prácticos, el cual se reconoce metodológicamente como el punto de partida para reconocer el futuro proceso y desarrollo de los mismos. El a priori de la comunidad de comunicación es entonces el punto trascendental que le sirve a Apel para pasar del paradigma de la conciencia o del sujeto, cuya unidad trascendental de aperccepción o sujeto trascendental es el “Yo pienso”, a un nuevo paradigma pragmático-trascendental cuyo sujeto es el *nosotros argumentamos* o la *comunidad del discurso argumentativo*, sujeto que está presente en toda búsqueda del conocimiento y la verdad¹ y de la búsqueda y solución de los problemas prácticos-reales de la sociedad. De estos avances alcanzados por Apel en su primer intento filosófico por formular su ética del discurso, se desprenderá el tema que llamará su atención en la posteridad y el cual continuará desarrollando en sus próximos trabajos filosóficos: la formulación de una ética que ayude al progreso de la humanidad, que afirme la discursividad argumentativa como el medio para alcanzar un progreso en la humanidad.

El primer esfuerzo filosófico que concentrará las líneas que continuaron en esta dirección será *Diskurs und Verantwortung*² (Apel, 1988). En este trabajo principalmente en los últimos tres ensayos que lo componen, se encuentra la segunda parte de la ética del discurso, es decir el nivel de la aplicación de la ética del discurso en la comunidad del

¹ Sobre este tema versa los múltiples trabajos que Apel ha desarrollado en el debate de la filosofía de la ciencia (discusiones con Popper, Lakatos, Kuhn, principalmente). Sobre este tema principalmente sugerimos, “Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última”, en Apel, 1991, también véase 1998b, y “Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamer's Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten.”, en Apel, 1998. (tr. esp: “¿Ideas regulativas o acontecer de la verdad? Sobre el intento de Gadamer de responder a la pregunta por las condiciones de posibilidad del comprender válido”, en Apel, 2002).

² También me referiré a este libro como *Discurso y responsabilidad*, aún cuando éste no haya sido traducido aún en su totalidad al castellano.

discurso, y su aplicación a los subsistemas sociales, como la economía. Este nivel, como lo veremos más adelante es que Apel distingue como la *parte B de la ética del discurso* (la parte A de ella estaba ya dada de forma general en la introducción y el último capítulo de la *Transformación de la Filosofía*) la cual puede también ser formulada como una *ética de la responsabilidad*. Continuando sobre esta senda abierta en *Discurso y responsabilidad*, Apel continuará sobre el desarrollo argumentativo de la *parte B de la ética del discurso*, mostrando no sólo la fundamentación filosófica, sino también el modo de aplicación de la ética del discurso en la economía, la política y el derecho internacional. Trabajos que retomen la maduración del argumento sobre el nivel de la aplicación serán los ensayos referentes a la ética del discurso que se reúnen en *Auseinandersetzungen* (Apel, 1998), en los cuales se encuentran los argumentos elaborados con mayor consistencia filosófica. Y sobre esta misma línea cobra relevancia igualmente el trabajo de *The response of discourse ethics*³ (Apel, 2001) el cual desde la problematización de los problemas contemporáneos del mundo globalizado Apel en una serie de conferencias en la Universidad de Louvain sintetiza y condensa la postura y la respuesta sobre los asuntos contemporáneos de la ética del discurso en su parte filosófica, así como la forma en que la ética del discurso es aplicada a los subsistemas de la sociedad⁴.

Ahora bien, a Apel se le imponen dos tareas fundamentales: a) la transformación pragmática trascendental de la filosofía, la cual consiste en afirmar que la comprensión es un proceso que tiene que hacerse desde una comunidad del discurso argumentativo, y los *presupuestos incondicionados* (como condiciones de posibilidad) de la argumentación que no sólo están presupuestos en el discurso filosófico, sino de hecho en cualquier discurso argumentativo práctico que acontezca en la sociedad, y b) como, una consecuencia práctica de la primera tarea, las condiciones trascendentales éticas de los discursos argumentativos (filosóficos y/o sociales). De esta segunda tarea lo que entonces intentará Apel es una transformación pragmática-trascendental de la filosofía ética. Sin embargo, hay que señalarse que el tipo de fundamentación de Apel, no es sólo de tipo pragmático-

³ Agradezco al Dr. Apel que me haya hecho la observación pertinente sobre este libro para considerarla como una referencia básica para desarrollar este trabajo de tesis, y principalmente este capítulo 2.

⁴ Sobre la aplicación de la ética del discurso a los subsistemas de la sociedad, desde el contexto contemporáneo de era de la globalización, también puede verse: Apel, Karl-Otto, V. Höhle und R. S. Schaefer. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Universitäts-Verlag Bamberg, Germany, 1998, y Apel-Karl-Otto. *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*. Prometeo, Buenos Aires, 2007.

trascendental, sino lo que también busca para dicho cometido es una *fundamentación última de la ética*. Ello debe tenerse siempre presente dado que, según Apel, la fundamentación última y la enunciación o formulación de su fórmula es su principal aportación al debate de la filosofía y la filosofía práctica y en donde se condensa una de sus principales aportaciones de su transformación pragmática-trascendental. Cuando abrí la pregunta a Apel en la entrevista preguntándole por los momentos más importantes en la construcción de la ética del discurso, Apel contestó:

“Desde mi punto de vista actual diría que primero habría contestado la transición de la filosofía del sujeto a la filosofía del lenguaje y la comunicación y la comunidad de comunicación, pero hoy diría que la última cosa más importante es la fundamentación última para la validez. Esa es mi pregunta para la ética derecho ético; es la pregunta relevante que es representada en el discurso, en el discurso argumentativo, el cual ya ahora mismo ha comenzado, esto es *Nicht-hintergebarkeit* [la *irrebasabilidad*]” (tr: JZ)⁵.

II.2. Elementos para entender la ética del discurso de Apel

La preocupación de la fundamentación de la ética (su tema filosófico) serán los presupuestos de la argumentación, presupuestos que Apel intenta hacer explícitos, pero que no pudieron ser vistos o reconocidos por las filosofías occidentales u orientales precedentes, ni tampoco a las contemporáneas –refiriéndose a éstas, a la filosofía que surgió en el pensamiento soviético- del siglo XX (esto será considerado por Apel, como elementos de los recursos internos que imposibilitan dicho descubrimiento en la filosofía del siglo XX para construir una transformación pragmática trascendental de la filosofía práctica). Y es que de alguna forma el transcurso violento y poco racional que aconteció en el mundo occidental durante el siglo XX, particularmente con los estragos de la Segunda Guerra Mundial y los ataques bélicos sin precedente histórico que fueron posibles por el empleo de la nueva tecnología y ciencia de la que era testigo el siglo XX, motivaron que se

⁵ Cfr. “La fundamentación de la ética”, entrevista incluida en el anexo 3 y 4 de esta tesis.

Aunque en el capítulo anterior a través de una síntesis de la *Transformación de la filosofía*, intenté ofrecer el panorama central del marco categorial por los que se desplaza la filosofía del discurso de Apel, sugerimos el artículo “The impact of analytic philosophy on my intellectual biography”, en el cual nuestro filósofo muestra sintéticamente su desplazamiento sobre la filosofía analítica, la filosofía del lenguaje, la filosofía trascendental kantiana hasta su relato sobre la llegada a la filosofía del pragmatismo de Peirce. Cfr, Apel, 1998b: 9-41.

pensará este tipo de problemas desde la filosofía, y particularmente desde la ética. Es decir, la ética del discurso intenta responder hacia estos retos de la humanidad, a solucionar los conflictos que bien pueden suceder en una nación política, en grupos pequeños políticos, o bien en los conflictos internacionales entre naciones, y lo hace asumiendo una postura frente a estos problemas del mundo contemporáneo. Y la forma en que la ética del discurso lo hace en dos direcciones totalmente complementarias para ella: a) para buscar la solución de los problemas sociales e internacionales de una forma que asuma el discurso argumentativo, deliberativo si se quiere, y mediante la razón argumentativa-discursiva dirimir y dar solución a los conflictos, y evitando de esta forma el uso de la violencia como una forma de resolver los problemas, y; b) en esta medida continuar buscando la senda del progreso, el cual tiene que ser medio en función del ejercicio de la razón argumentativa-discursiva y su fundación en las instituciones para resolver los problemas. Sobre este último punto es interesante como Apel, para reafirmar su convencimiento en el mejoramiento de las instituciones, y el progreso de las mismas, recurre a un argumento de Kant en discusión con Mendelssohn, un escéptico del progreso del siglo XVIII, Apel nos decía:

“Sólo quiero mencionar un argumento interesante de Kant. Kant, por una parte, dice que lo que tenemos que hacer es cumplir el imperativo categórico, las consecuencias no son importantes, ese no es [por el momento] nuestro problema, eso es formalismo, pero, por otra parte, él dijo lo siguiente; en la discusión con este filósofo del Siglo XVIII, Mendelssohn, él dijo: “no hay progreso posible”. Mendelssohn era escéptico sobre el progreso y sin embargo a Kant le gustaba el progreso, también dijo que no era nuestro asunto las consecuencias de los actos éticos, sin embargo él quería buscar el progreso, le gustaba la Revolución Francesa, por ejemplo, y ahora él [Kant] da una respuesta interesante a Mendelssohn, a saber la siguiente: ‘siempre y cuando usted no pueda probar que el progreso es imposible, escribe a Mendelssohn, siempre cuando no pueda probar eso, siempre y cuando tengamos una duda de creer en la posibilidad del progreso, entonces no podemos ser escépticos, tenemos que creer, y tenemos que trabajar para el progreso”⁶ (Zúñiga, 2009, tr: JZ).

En este sentido, nos dice Apel que se pueden tener diferentes opiniones sobre las instituciones y su desarrollo, sin embargo el mejoramiento y el progreso de las

⁶ Zúñiga, 2009 corresponde a la entrevista que le hicimos al Dr. Apel el día 22 de Febrero del 2009, este documento se encuentra como anexo 3 (en inglés) y 4 (en castellano) del presente trabajo. .

instituciones, como por ejemplo en el Derecho Internacional (*Völkerrechts*), tienen que buscarse, y esto es justo la tarea de la Parte B de la ética del discurso:

“Él [Kant] da un argumento interesante para el progreso, y la idea de un progreso como un telos en el futuro la pondría en mi propia ética de la responsabilidad para el futuro, a saber en la Parte B; en la Parte B tenemos que tener un telos, tenemos que tratar de cambiar, buscar el progreso, cambiar las instituciones, tenemos que tomar una postura en política (yo hago la transición al cambiar las instituciones), yo dije, a saber también, que el problema de los otros continentes [...]”⁷.

Sin embargo, los aportes y el punto al que llega Apel no era posible (siguiendo, su reconstrucción histórica política-social -recursos externos- y de la filosofía del siglo XX -recursos internos-) una ética que mostrara los presupuestos de los discursos prácticos y una ética de la responsabilidad antes de 1945, y que estuviera fuertemente vinculada con los avances y el uso de la tecnología moderna. Los recursos de los que nos habla Apel son los recursos internos (intra-filosóficos) y recursos externos (propiamente históricos). En este sentido, siguiendo *el principio de autorecuperación* de Apel, (cuyo postulado se forma de la siguiente forma: “el a priori de de la argumentación debe *corresponder* [como a priori metódico de toda reconstrucción científica de la historia] un *factum* contingente de la historia; y esto tiene que considerar, por lo menos, la posibilidad del desarrollo histórico de sus propios presupuestos”⁸) es el principio metodológico-histórico que sugiere una reconstrucción histórica de la vida humana y sus instituciones, y desde la cual se puede hacer una revisión para saber como es que la vida humana a lo largo de la historia se ha desarrollado, y creados las mediaciones para su sobrevivencia. Así, este principio de autorecuperación es el resultado, y posibilitado por la reconstrucción de la historia (Cfr, Apel, 2001: 4). En este sentido, desde la ética del discurso, nuestro filósofo de Frankfurt hará esta revisión a partir del uso del lenguaje y el entendimiento (*Verständigung*)⁹ en las comunidades humanas, y lo que el tratará de hacer será las condiciones normativas para un desarrollo que tienda a ser simétrico.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Apel, Karl-Otto. “La situación del hombre como problema ético”, en X. Palacios y F. Jarata (ed.). *Razón ética y política*. Barcelona, Anthropos, 1989, p. 30.

⁹ Como ya lo habíamos dicho en el anterior capítulo, para Apel, siguiendo al segundo Wittgenstein, la comprensión (como *Verstehen*) es entendida como la capacidad e participar en un juego de lenguaje específico y por ello en una forma de vida-praxis y de la interpretación del mundo. (Cfr. Apel, 1998b: 15).

Ello, desembocará, en el terreno histórico del desarrollo de las democracias occidentales del siglo XX, en la normatividad de los discursos prácticos que se diriman bajo el reconocimiento de la igualdad y la libertad entre los argumentantes. De esta forma la ética del discurso intenta proporcionar u ofrecer, los principios y presupuestos normativos de la democracia liberal que si bien están pensados de alguna forma desde el modelo de los Estados occidental-modernos, no se limitan a ellos pues su formulación cuentan con una pretensión de universalidad y validez, pues como lo vimos anteriormente el compromiso de la ética del discurso es ofrecer las condiciones trascendentales¹⁰.

Así, como parte de los objetivos del programa de la filosofía práctica de Apel, lo que él intenta mostrar y fundamentar es la *argumentación pública como la metainstitución de las instituciones*¹¹. Esto significa que a través de la argumentación pública se impone como la mediación que permita a los seres humanos la creación y recreación de las instituciones, de hecho, la argumentación pública tiene que institucionalizarse en el mundo de la vida. En efecto, la *razón discursiva* y las mediaciones creadas por ella, como por ejemplo el consenso y la validación pragmática, es la institución que permite la creación todas las instituciones que han surgido a lo largo de la historia humana. La razón discursiva es sólo en tal en tanto que ella se realiza en la esfera de lo público en la cual todos los afectados tienen el derecho de participar en los discursos prácticos reales, pero que reconozcan los presupuestos que la ética del discurso formula en su Parte A.

La metainstitución de la argumentación pública, sin embargo, en su modo de aplicarse como se señala en la parte B de la ética del discurso, tiene limitaciones

¹⁰ En este sentido cabe hacer referencia el debate que presenta Apel con las filosofías occidentales que de alguna forma se inscriben en el marco de las sociedades y los Estados liberales, sobre los fundamentos de la moral y la ética para dichas sociedades y Estados. Por ejemplo, sobre lo comunitaristas Apel nos dice: “Los comunitaristas (como por ejemplo, A. MacIntyre, C. Taylor, M. J Samuel, B. Barber, M. Walzer y otros) encuentran la fundamentación de la moralidad en los ‘valores fuertes en las tradiciones de la comunidad históricamente contingente, el cual como ellos suponen, renuncian a toda ‘decisión racional’ de los individuos motivados por sus propios intereses” (Apel, 2001: 67-68, tr: JZ). Contra los comunitaristas, Apel mostrará, sin renunciar a su posición de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la democracia liberal, las condiciones pragmáticas trascendentales de los discursos deliberativos de una sociedad libre, los cual como tales no pueden ser deducidos a partir de la experiencia particular y la contingencia histórica, como lo proponen en este caso los comunitaristas, sino por reflexión trascendental.

A lo largo de este capítulo trataré de señalar en notas a pie de página otros debates que sostiene la ética del discurso con filosofías contemporáneas, y en el siguiente capítulo nos centraremos a dos discusiones particulares, con Albert y Dussel.

¹¹ Cabe señalar que la argumentación pública como metainstitución es un concepto que, hasta donde tengo conocimiento, no estaba presente en los primeros trabajos de Apel sobre, así será un concepto que esté en los recientes trabajos del filósofo de Frankfurt.

históricas¹², eso es cierto, y así lo muestran las limitaciones de la aplicación del principio discursivo, no obstante en la comunidad de comunicación se impone como la forma en que se tienen que desarrollar los procesos discursivos, así como la forma de formar acuerdos en la comunidad de comunicación, en la que pueda ser incluidos los afectados.

Finalmente en esta introducción breve, falta señalar que la filosofía y ética del discurso al preguntar por las condiciones de posibilidad de la ética, así mismo en tanto que ella formula principios regulativos para evaluar los discursos prácticos, ella es una ética que tiene que formarse sólo como una ética formal-procedimental que intenta explicitar los criterios y principios que no están sujetos a lo contingente o lo particular de un mundo específico de vida. Por el contrario, intenta evaluar los contextos histórico-particulares. En resumen: la ética del discurso es una ética trascendental que se pregunta por las condiciones de posibilidad de la ética y la argumentación pública. Sin embargo, tiene que hacerse notar que la ética del discurso, aunque se inspira en la pregunta kantiana que pregunta por las condiciones de posibilidad, su arquitectónica se distancia del formalismo kantiano que de alguna forma no pregunta por las consecuencias del cumplimiento del imperativo categórico, eso sería puro formalismo desde Apel, y, por el contrario, para él es necesario preguntarse por esas consecuencias, y al preguntarse por esas consecuencias la ética del discurso en la parte B, deviene en una *ética de la responsabilidad*.

Todo esto trataré de mostrarlo a partir de los elementos simples de la arquitectónica de la ética del discurso.

II. 3. Reconstrucción de la ética de Kant y enunciación del principio discursivo

La ética del discurso se inspira en cierta medida en la ética kantiana, sobre todo por su formulación deontológica, lo cual se ve en la formulación del imperativo categórico (“Obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales”, imperativo que a su vez se funda en el principio supremo de la razón práctica, a saber: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como

¹² Digo que limitación histórica en el sentido que Apel nos habla cuando dice que las condiciones de la aplicación de la comunidad del discurso no está dadas, sin embargo por ello la comunidad de comunicación tiene que aproximarse hacia una comunidad ideal.

un medio”), sin embargo también la critica y la reconstruye de acuerdo a los elementos que no son considerados por Kant, en este sentido es a) continuación y b) reconstrucción de la ética kantiana (principalmente en su formulación de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*). Continuación en tanto que mantiene la pregunta de la ética kantiana que pregunta por las condiciones normativas de posibilidad de la argumentación y la validez, y reconstrucción en tanto que aporta los elementos pragmáticos que necesarios para que una ética deóntica procedimental cuente con los elementos necesarios de aplicabilidad. Con la formulación del imperativo categórico, Kant pretende sintetizar en un enunciado el deber moral del hombre; la fundamentación de esta ética kantiana, sin embargo, a juicio de Apel presenta limitaciones, puesto que, si bien dicho principio expresa explícitamente el intento de actuar moralmente a favor del bien humano, la formulación kantiana tiene ya muchas limitaciones en su nivel de aplicación. Lo que notará Apel sobre este principio deóntico kantiano serán dos puntos: por una parte, el nivel meramente formal del principio (formalismo), sin incluir sus mediaciones de aplicación; y por otra los elementos faltantes en cuanto la enunciación de una ética que se responsabilice por las consecuencias de la aplicación de este principio.

Kant al formular el imperativo categórico en un nivel meramente formal y abstracto, no muestra las condiciones reales en las cuales se puede aplicar este fin, recurriendo sin embargo al reino de los fines como fundamento de la acción moral y la aplicación del imperativo categórico. De esta forma la ética kantiana, desde la ética apeliana, aparece como una ética de la buena voluntad del ser moral, sin embargo ello, en la construcción de un sistema ético que permita la fundamentación y aplicación de principios éticos, es insuficiente ya que las condiciones reales históricas en las que se aplica tienen que ser consideradas, así sea abstractamente, para la aplicación del principio llevada a cabo por sujetos reales. De modo que el imperativo categórico, a lo sumo, lo que permite es enunciar tan sólo la forma en la que tiene que actuar el sujeto moral cuya voluntad sea actuar bien en una situación dada, o bien, en otras palabras, que tenga una intención de buena voluntad¹³. Así, para Apel la ética kantiana es totalmente insuficiente para la resolución de problemas

¹³ Considérese lo que Kant señala en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*: “Podemos ahora terminar por donde hemos principiado, a saber: por el concepto de una voluntad absolutamente buena. La voluntad es absolutamente buena cuando no puede ser mala y, por tanto, cuando su máxima, al ser transformada en ley universal, no puede contradecirse. Este principio es, pues también su ley suprema: obra siempre por tal máxima, que puedas querer al mismo tiempo que su universal sea ley” (Kant, 1972:55).

prácticos reales puesto que ella tan sólo llega a ser una ética de las buenas intenciones (*Gesinnungsethik*)¹⁴, así como una ética que no permite deducir consecuencias prácticas negativas de acciones que se ejecuten moralmente. Así, Kant lo que sugiere es actuar moralmente como si en el mundo real se partiera desde un *punto cero* de la historia, es decir desde un punto que no acepta las condiciones reales-históricas del mundo real, o el mundo de la vida particular.

Ello no se le puede reprochar a Kant puesto que su *intención* es hacer una ética formal válida para todo *ser racional*, sin embargo de lo anterior se deduce desde Apel que como consecuencia práctica de la ética kantiana resulta una falta de responsabilidad por las consecuencias de las acciones humanas, es decir una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*). Esto significa contestar la pregunta de qué sucede cuando de acuerdo con un valor que se tiene como superior, ya que inclusive se enuncia explícitamente como fin el ser humano, se actúa de conformidad con ellos pero cuyas consecuencias no son las que en la intención de la voluntad se tenían prevista, o preguntado de otra forma, ¿qué sucede cuando se actúa conforme a ciertos valores que tienen consecuencias negativas para una sociedad e incluso para la humanidad? En el imperativo categórico de Kant no hay, entonces, un principio o principios complementarios que estén relacionados a la historia o las condiciones reales históricas, ni mucho menos con los seres humanos que de alguna forma puedan ser afectados por ciertas decisiones de una acción que aunque pudo haber sido realizada con buenas intenciones, no produjo los efectos o consecuencias esperados. De tal forma, que la ética kantiana, principalmente en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, al preguntar por una ética válida, de la misma forma como Kant ya lo había hecho en su metafísica del conocimiento, continua por esta misma brecha pero ahora en la razón práctica, sin embargo su aplicación queda suspendida de la historia del conocimiento de lo real.

“La ética kantiana después de todo es una ética de la buena voluntad o de la buena intención (en el sentido de una ética de la intención de Max Weber) pero no una ética de la responsabilidad (en el

¹⁴ Apel se apoya en los dos tipos de ética que Weber señala en *El político como profesión* en la cual se distingue entre una “ética de la responsabilidad” y una “ética de principios”; ésta última es aquella que muestra que el sujeto actúa no por responsabilidad de sus actos sino en conformidad con principios o valores que se tienen como buenos (*Gesinnungsethik*), de esta forma Apel hablará de la ética kantiana como una ética de la buena intención o voluntad, en el sentido de Weber. (Cfr, Weber, 1990: cáp 1).

sentido de la ética de la responsabilidad de Max Weber). Por ello tenemos que dejar las consecuencias de las acciones de uno mismo a la discreción de Dios como último recurso” (Apel, 2001: 23, tr: JZ)¹⁵.

(A su vez, debe recordarse que para Kant “el Yo” es el sujeto trascendental del conocimiento, ya que “el Yo” es quien puede pensar algo como algo, sin embargo como ya se ha indicado en el anterior capítulo, él se mantiene en un nivel epistémico de sujeto-objeto, sin mediación alguna de la comunidad que siempre está ya presupuesta en las relaciones del conocimiento, y por supuesto también en las relaciones morales. De modo que a diferencia de Kant, cuyo sujeto trascendental es el “Yo” la relación que sostiene la ética del discurso es la del sujeto-co-sujeto, la cual nos conduce necesariamente a una relación de trascendental de intersubjetividad, siempre ya presupuesta. Filosóficamente mostrando este pasaje trascendental del sujeto a la intersubjetividad, Apel intentará mostrar la normatividad de dichas relaciones) (Cfr, Apel, 2001: 45)¹⁶.

II.3.1.La fundamentación última de la ética y la contradicción performativa

A partir de la *reflexión pragmática trascendental de la ética*¹⁷, Apel propone los presupuestos de la argumentación que por una parte muestran ya la obligatoriedad del argumentante a continuar el diálogo que ya de hecho está dado sobre los problemas filosófico, científicos o prácticos, y por otra tomar como válido *in actu* dichos presupuestos. De modo que estos presupuestos al ser reflexionados siguiendo la pregunta por las condiciones de posibilidad de validez de los discursos prácticos, lo que muestran es que ellos son independientes del contexto, pues ya están presupuestos en todo acto de

¹⁵Más adelante dirá nuevamente Apel: “En la ética de Kant, todo depende de la forma de la buena voluntad, y nada moralmente relevante depende del las consecuencias empíricas previsibles de la acción” (p. 57). Como más adelante veremos sobre esta crítica a la ética kantiana Apel se apoyará para mostrar su reconstrucción de la ética.

¹⁶ “[...] el principio del ‘Yo pienso’ que, según Kant –y también Descartes y e incluso Husserl- marca el punto de *irrebasabilidad* para la reflexión trascendental, ese “Yo pienso”, no permite ninguna *fundamentación trascendental de la ética* desde sí mismo. Ni siquiera puede proporcionar un fundamento para la *constitución del sentido* de la pregunta por la ley moral, sencillamente porque una *ley moral* –a diferencia de toda ley natural- obtiene evidentemente su sentido en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una pluralidad de sujetos”. (Apel, 1991: 152).

¹⁷ Véase el siguiente capítulo para la confrontación de la reflexión pragmática trascendental de Apel con el examen crítico de Albert que didácticamente ayuda a comprender el tema de la fundamentación última.

argumentar. Y si ellos quieren ser fundamentados no es sino cometiendo *petito principi*, y o bien, si ellos quieren ser negados no puede ser sino cayendo en *autocontradicción performativa*¹⁸. La fundamentación última de esta forma no “es posible por deducción sino por reflexión trascendental en aquellas presuposiciones del pensamiento real que no puede ser negado sin cometer contradicción performativa” (Apel, 2001: 45, tr: JZ)¹⁹.

Así la enunciación de la fórmula de fundamentación última de la ética se enuncia con mayor precisión de la siguiente forma: “toda presuposición de la argumentación, no puede ser negada sin cometer autocontradicción preformativa y al mismo tiempo no puede ser fundamentada sin cometer *petitio principi*”. (En la fórmula de la fundamentación última y su prueba de la contradicción preformativa es el punto de partida del segundo Apel, que comienza con la publicación de *Discurso y responsabilidad*, llegando a ser considerado por Apel mismo, como uno de los conceptos más importantes de su arquitectura filosófica. Es decir, como Apel lo señala, en un primer esfuerzo lo característico de la filosofía y la ética del discurso es el pasaje del paradigma de la consciencia de la filosofía moderna al paradigma pragmático-lingüístico, y en un segundo esfuerzo se concentrará en la fundamentación última de la filosofía y la ética y su prueba constatación *in actu*, Cfr, Zúñiga, 2009).

Ahora bien, cabe preguntar ahora ¿cuáles son los presupuestos de la argumentación? Estos presupuestos de la argumentación son, a saber, las cuatro pretensiones de la ética del discurso que si bien fueron propuestas por Habermas, igualmente por Apel: la pretensión de significado, la pretensión de validez, la pretensión de verdad y la pretensión de rectitud. Estas presuposiciones de la argumentación son, por una parte, las condiciones de posibilidad para poder llegar a un consenso en la comunidad del discurso, y por otra, son presuposiciones que son transcendentales a los actos particulares de los discursos argumentativos, y por lo cual no pueden ser verificados empíricamente puesto que ellas están presupuestas, es decir, si es que ellas se quieren verificar empíricamente, el simple

¹⁸ Posteriormente mostraremos que consiste esta prueba directa de la contradicción preformativa que es un elemento básico de la *fundamentación última* de la ética de Apel.

¹⁹ Líneas más adelante nos dice Apel: “Parece ser que Kant tiene en mente algo similar cuando él quiso fundamentar la validez del ‘imperativo categórico’ en la auto-consistencia de la razón (‘Selbststimmigkeit der Vernunft’) o simplemente en el ‘hecho de la razón’ (Faktum der Vernunft)” (Apel, 2001: 45, tr: JZ)

Quiero señalar que esta fundamentación última de Apel tiene que ser considerada desde ahora para que en el siguiente capítulo se pueda entender a la luz de la discusión con el falibilismo crítico de Hans Albert, y sobre el cual sintetizaremos en dicho capítulo.

hecho tan sólo de proponerlo conduce necesariamente a su validación *in actu*, y su negación conduce a una autocontradicción preformativa. Y, dicho sea de paso, estos presupuestos son incluso la misma condición de posibilidad para el desarrollo de la ciencia misma (ningún aporte o avance de la ciencia, por ejemplo, puede validarse si no es que quien la propone da razones y argumentos para demostrar y convencer que su aportación es válida). En suma estos presupuestos de la argumentación están fundamentados mediante una fundamentación última.

Así, como puede verse, *la autocontradicción preformativa* sirve como una prueba directa *in actu* de la necesidad de argumentar (acto que siempre se realiza en una comunidad), así como la prueba para aceptar los presupuestos del argumentante como son la pretensión de validez, verdad, significado y rectitud. La autocontradicción preformativa, entonces, es la “inconsistencia entre la proposición de alguien y su acto de argumentar” (Apel, 2001: 43, tr: JZ), sin embargo esta contradicción no es de tipo lógica, como puede ser pensada desde las reglas de la lógica, sino que es una contradicción que “surge entre el contenido de lo acertado y lo que el acto de aserción presupone” (Bengoa, 1992: 39, n 40)²⁰. Dicha contradicción suele, por ejemplo, cometerse por aquel que pregunta, que bien podría ser un escéptico: ¿por qué argumentar? O dicho de otro modo, ¿por qué *debo* argumentar? En este sentido, se comete una clara contradicción preformativa por el hecho de que en el acto, al afirmar la presuposición de la fundamentación última, *in actu* contradice lo que en principio se pretende negar (es decir, se niega la obligación de argumentar, argumentando). Este acto de una autocontradicción preformativa puede ejemplificarse, por ejemplo, cuando Habermas, al no aceptar la fundamentación última de la argumentación e intentar negarla, en el acto de negarlo por argumentos, la reconoce (y en el acto la valida) en el acto de contraargumentar²¹. La autocontradicción preformativa es,

²⁰ Nos dice Bengoa La autocontradicción preformativa “ya había sido utilizada por Lewis (...) y es sugerida por Hintikka (...) aunque él prefiere hablar de ‘inconsistencia existencial’ o de ‘enunciado autodestructivo’”. (Bengoa, 1992: 39)

²¹ Sobre el debate y la respuesta final que hace Apel a la ética comunicativa de Habermas, véase los últimos tres capítulos (Apel, 1998, 2004a), la traducción castellana de estos textos se incluyen en Apel, 2004a. Así mismo en la entrevista incluida en el Anexo 3 y 4 de esta tesis se puede apreciar la forma en que Apel resume su postura contra Habermas, la cual puede sintetizarse en que Habermas al no aceptar la fundamentación última, y su demostración mediante la autocontradicción preformativa, cae en un empirismo incontrolable, en el sentido de que para él la comprobación del principio de la fundamentación última tiene que ser empíricamente comprobable por experimentos, y sobre ello Apel contesta afirmando que no sólo ya se ha contradicho performativamente Habermas, sino que además es empíricamente imposible realizar una serie

así, una prueba directa que puede ser esgrimida desde la ética del discurso de un tipo de comprobación que se valida, o si se quiere se constata en el acto. Sin embargo, cabe hacer notar que Apel explicita este tipo de elemento simple de la argumentación por medio de la *reflexión pragmática trascendental*, y que es heredada por el pragmatismo de Peirce y la filosofía trascendental de Kant (que pretende superar la metafísica clásica).²²

En suma, esta prueba directa del principio de la fundamentación última de los presupuestos de la argumentación, será una herramienta categorial de suma importancia para la aceptación y validación *in actu* de los discursos prácticos reales, sean filosófico o científicos, o sociales (Así cabe señalar que como Apel nos lo señaló en la entrevista que pudimos hacerle, este concepto de la autocontradicción preformativa es uno de los conceptos más importantes de su reflexión pragmática trascendental sobre la transformación de la filosofía, y el cual fue comenzado a ser fundamentado con mayor claridad a partir del último capítulo de la *Transformación de la Filosofía*, así como en la introducción de la obra, que paradójicamente es escrito a modo de un ensayo final de dicho texto). Así al mostrar estos presupuestos de los discursos prácticos, y al ser válidos, lo que será necesario realizar es la fundamentación de la normatividad de dichos discursos; normatividad que es siempre necesario para que los discursos actuales en un mundo globalizado que tengan una pretensión racional en su despliegue histórico-práctico. Para ello, la ética del discurso hará una distinción que será fundamental para la fundamentación y aplicación de ella misma: la Parte A y B de la ética del discurso. A continuación trataremos de mostrar los elementos de cada una de estas dos partes.

II. 3.2 El principio discursivo

Al mostrar Apel a partir de la fundamentación última no sólo el *a priori irrefragable de la ética del discurso*, el cual es, a saber, el acto de argumentar, sino los presupuestos fundamentales del argumentante, él formula el principio de la filosofía del discurso, que ya

infinita de experimentos para comprobar la veracidad y la validez de la formula de la fundamentación última, ello no tiene sentido (“that’s nonsense”). (Cfr. Zúñiga, 2009)

La fundamentación última de los actos discursivos es, probablemente, el distanciamiento filosófico fundamental entre los dos exponentes principales de la ética discursiva y de la comunicación que caracterizó la producción filosófica de las últimas tres décadas en Frankfurt.

²² No quisiera abonar más sobre el punto de la contradicción preformativa, pero si cabría señalar que este concepto es, a juicio de Apel, uno de los conceptos más importantes de su filosofía pragmática trascendental.

había sido formulado desde la *Transformación de la filosofía*, que es de alguna forma la caracterización del a priori al cual Apel ha intentado llegar, y que es *el punto irrebasable (nicht-hintergebar)* de los discursos prácticos. Este principio se enuncia de la siguiente forma:

“[...] quien argumenta presupone [*setzt voraus*] ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una comunidad de real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una comunidad ideal de comunicación que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar [*beurteilen*] definitivamente su verdad” (Apel, 1985/II: 407; 1973/II: 429).

Este que es el principio primordial de la ética del discurso encierra en sí ya un contenido teleológico y ético propio. El argumentante de la comunidad del discurso real tiene el deber de buscar que la comunidad fáctica limitada pueda acercarse a una situación *ideal* cuyo postulado es realizar históricamente la comunidad ideal en la real. Con lo cual, en primera instancia, el argumentante no puede rechazar *a priori* los argumentos que no sean esgrimidos por él, sino que todo argumento tiene que ser expresado. El principio primordial del discurso, contiene ya un deber histórico con los argumentantes, pues ellos deben buscar las condiciones para que el discurso argumentativo pueda tener una pretensión honesta de realizarse en condiciones válidas, las cuales suponen una participación simétrica de los argumentantes libre de violencia y coerción, y en dónde el mejor argumento es el que pueda lograr consenso. El tema referente al modo en que el postulado que encierra la contradicción histórica entre la comunidad ideal y real, es asunto de la parte B de la ética que más adelante mostraremos. Sin embargo, es necesario hacer notar que la aplicación de la ética del discurso no puede realizarse al margen de este principio primordial que contiene el doble a priori de la ética trascendental del discurso. Este principio será fundamental pues al discurso argumentativo no puede entrarse sin reconocerlo ya por adelantado (*voraus*), pues justo por su reconocimiento es como el argumentante puede comprometerse *moralmente* no sólo con la igualdad de libertad y de derechos de los demás argumentantes en el discurso argumentativo, sino también con la propia comunidad del discurso real a buscar siempre las condiciones para aproximarse a una comunidad del discurso ideal. (De aquí podrá entenderse, entonces, uno de los puntos en los que se distancia Apel de

Habermas, cuando el alumno, siguiendo a Rorty, dice que “el discurso argumentativo es moralmente neutral, pues la moral es posterior”. Es decir, en palabras de Apel, en ese caso se estaría hablando de la extracción del punto fundamental de la ética del discurso que ya presupone un *deber moral*, Cfr, Zúñiga, 2009).

II. 4. La parte A y B de la ética del discurso: el doble a priori de la ética del discurso y la aplicación de los principios

Como ya lo hemos dicho, Apel continuará sobre la base de la filosofía trascendental de Kant, puesto que uno de sus objetivos es la reconstrucción de la ética kantiana por su relevancia en la pregunta por la validez, en este caso de la moral. Así, el nivel para poder construir una ética que no esté sujeta a la contingencia y lo particular será el nivel deóntico de los principios de la moral, sin embargo, la diferencia sustancial entre estas dos éticas deónticas, es que Apel no reconocerá sólo un principio como lo hace Kant, sino que él será complementado con principios complementarios al principio principal (o primordial) de la ética del discurso de Apel, anteriormente citado. El principio primordial de la ética discursiva será deducido (reflexionado) por medio de una *reflexión pragmática trascendental*. Así, lo que intentará mostrar mediante los principios discursivos es el modo de proceder de los argumentantes en los discursos prácticos, de esta forma es que los principios discursivos se formulan como principios que describe el procedimiento de los discursos prácticos, en este sentido son *principio procedimentales* abstractos o universales. Estos principios serán fundamentados en la *parte A de la ética del discurso*, que es la parte dedicada a la fundamentación pragmática trascendental de los principios fundamentales de la ética del discurso.

“[Los principios de la ética del discurso] son posibles por reflexión pragmática trascendental, y por ello validos a priori. Ellos prescriben el procedimiento de identificar y resolver los problemas materiales –tal y como ellos se presentan en los conflictos de intereses- por medio de los discursos prácticos de los afectados o sus defensores” (Apel, 2001: 47, tr: JZ).

Esta fundamentación filosófica se apoya en lo que Apel llama la fundamentación última²³. Esta fundamentación última (*Letztbegründung*), trascendental, entonces lo que intentará mostrar es el punto de arranque de los discursos prácticos, es el fundamento desde el cual se parte para comenzar a dirimir argumentos sobre problema prácticos de la comunidad real de comunicación. En realidad esta fundamentación última, y la fórmula que la valida a priori, es el primer reconocimiento que se tiene que realizar para continuar con la asunción de los principios éticos-procedimentales de la ética del discurso. A su vez, la fundamentación pragmática trascendental de la ética es también un aporte que Apel pretende ofrecer al desarrollo de la filosofía del siglo XX, y como corrección de las filosofías precedentes, aunque no se limitaría a ellas.²⁴

Por su parte para complementar el nivel abstracto de la ética del discurso y mostrar el nivel de la aplicación de los principios por ella reflexionados y fundamentados, le será necesario formular un segundo nivel, que Apel lo reconocerá como la parte B de la ética del discurso. En esta *parte B*, se trata de dar respuesta a los problemas histórica y socialmente relevantes de la comunidad real del discurso, es decir, es el nivel de la aplicación de la ética del discurso al nivel histórico-real. Así mismo, este nivel de la ética, es una parte fundamental de la arquitectónica de la ética del discurso ya que es la parte que diferenciará sustancialmente a la ética formal-procedimental de Kant, de la procedimental-pragmática de Apel, en la medida que, como más adelante los intentaremos mostrar, la segunda se formula ya como una ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik*).

II.4.1. La parte A de la ética del discurso: fundamentación de la ética del discurso (*Die Begründung der Diskursethik*)

La parte A de la ética, ya desde el último capítulo de *Transformación de la filosofía* ya la había mostrado Apel, sin embargo será en *Diskurs und Verantwortung* cuando esta

²³ Este tema le ha surgido a Apel a partir de la discusión que sostuvo con los popperianos, particularmente con el racionalismo crítico de Hans Albert, y con él cual pudo fortalecer su argumentación sobre la *fundamentación* discursiva. Véase el capítulo 3 de este trabajo en cual, en otros temas, intentaré mostrar en la discusión entre Apel y Albert.

²⁴ Sobre este tema remitimos al lector a Bengoa, 1992, este texto es pertinente para identificar los diferentes modos de fundamentación filosófica del siglo XX, mostrando la particular de Apel y Habermas.

diferenciación de la ética se vea con mayor claridad²⁵, y en las posteriores reflexiones Apel intentará mejorar y dar claridad a los argumentos que sustentan estos dos niveles. La parte A es caracterizada por que el hecho de que en ella se muestra los presupuestos trascendentales implícitos en los discursos prácticos de la comunidad del discurso, y que son necesarios reconocerlos para que los discursos prácticos tengan una normatividad que permite que los argumentantes puedan conducirse en condiciones de igualdad en el desarrollo de los discursos prácticos.

La primera diferenciación que en la parte A tiene que ser reconocida es la diferenciación entre la comunidad ideal y real del discurso. La *comunidad del discurso ideal*, es la comunidad que está presupuesta en los discursos prácticos por la pretensión de validez universal de la argumentación (Cfr, Apel, 2001: 91), y en la cual hay en primer instancia una ilimitada participación de todos los afectados, así mismo se supone que en esta comunidad ideal de comunicación hay un consenso ilimitado en el cual todos los argumentantes y afectados hayan participado²⁶. Sin embargo esta comunidad ideal históricamente es irrealizable, pero entonces cabe la pregunta de por qué sino es un tipo de comunidad históricamente realizable, ¿qué es en sí la comunidad ilimitada de comunicación? ¿Cómo entonces debe concebirse esta comunidad ilimitada? O, bien, ¿qué sentido tiene esta comunidad de comunicación en una comunidad de comunicación real e históricamente determinada? La comunidad ideal de comunicación es una comunidad que está siempre más allá de las condiciones históricas posibles, lo que implica que nunca es históricamente realizable, sin embargo está presupuesta (y la cual puede mostrarse sólo por una reflexión pragmática trascendental, que a su vez dista de las trascendencias metafísicas, véase el capítulo anterior²⁷). Y por otra parte, la comunidad de comunicación es *para sí* en la comunidad del discurso una *idea regulativa*, en el sentido kantiano de la *Crítica de la razón pura*. Y como tal, es entonces una idea que tan sólo es el ideal al cual puede la

²⁵ En castellano el texto de referencia obligada sobre la diferenciación de estas dos partes de la ética está incluido en Apel, 1991.

²⁶ Estos presupuestos de la comunidad ideal de comunicación ya habían sido enunciados en el último capítulo de la *Transformación de la Filosofía II*, sin embargo Apel al continuar con el tema de la ética del discurso ofrecerá nuevos argumentos y creará nuevos conceptos, como son, por ejemplo la *comunidad primordial del discurso, el principio de suplementación*, etc.

²⁷ “Ahora es importante darse cuenta que cambios resultan del hecho de que una pragmática trascendental y hasta el momento la ética del discurso no comienza desde una suposición metafísica trascendente, sino del mostrar, por reflexión trascendental, que la pretensión de una comunidad ideal de comunicación es un presupuesto indisputable de la argumentación” (Apel, 2001: 57, tr: JZ).

comunidad del discurso real aproximarse. (Debemos señalar que la respuesta a estas preguntas es en dónde se verá la síntesis que produce Apel entre la filosofía trascendental kantiana y el pragmatismo peirceana²⁸)

Así mismo la comunidad ideal de comunicación o discurso tiene una función práctica en la comunidad real a saber que la función ética de esta comunidad ideal es que ella en tanto idea regulativa y por reflexión de los participantes del discurso argumentativo, es el punto de evaluación y crítica de los discursos prácticos, es decir, como idea regulativa es el postulado que evalúa el desarrollo histórico-real de los discursos prácticos. De modo que es una idea trascendental en tanto que por una parte es supuesta en todo discurso práctico, y por otra es el criterio de la evaluación crítica de la comunidad real del discurso.²⁹

La comunidad real del discurso, por su parte, es la comunidad históricamente dada en la cual los argumentantes de la comunicación dirimen sus diferencias a través de argumentos con el fin de solucionar problemas reales de la comunidad del discurso (*Cfr*, Apel, 2001:91), y que está, igualmente, reconocida contrafácticamente. De esta forma *el consenso* cobra especial relevancia en los discursos prácticos, en tanto que el consenso es el producto de la argumentación que ha sido éticamente válida en la comunidad de comunicación real, siendo así una mediación entre la comunidad ideal de comunicación y la comunidad real de comunicación, o siendo más precisos, la mediación que permite la aproximación de la comunidad real del discurso argumentativo a la ideal, o bien a una situación ideal de comunicación. De esta forma en la comunidad real de comunicación en la cual los argumentos presuponen la pretensión de sentido verdad, validez, y corrección moral, el falibilismo y la crítica a los enunciados y argumentos esgrimidos cumple metodológicamente la función de hacer de la razón una argumentación pública, dialógica, la cual dirige siempre nuestras argumentaciones en la comunidad de discurso real (más adelante regresaré sobre este punto).

²⁸ Véase el capítulo anterior para ver una síntesis de la filosofía trascendental kantiana y peirceana, así como la introducción en la cual mostramos resumidamente la influencia de estas dos filosofías en la construcción filosófica de la ética discursiva de Apel.

²⁹ Cabe señalar que este punto del descubrimiento de la comunidad ideal de comunicación supuesta en los discursos argumentativos, y su función práctica-ética, es el elemento con el cual termina la *Transformación de la Filosofía* de 1973 de Apel.

Estos dos tipos de comunidades discursivas están presupuestas en los discursos prácticos, o dicho de otra forma, están reconocidas contrafácticamente, la primera como idea regulativa, y que siempre está presupuesta necesariamente por la pretensión de validez de los argumentantes de los discursos prácticos reales, es decir, que por el hecho de que el argumentante de la comunidad del discurso de que “el enunciado” o “el juicio” que realice en la comunidad del discurso real, considera que ellos no sólo pueden ser entendidos por los demás participantes del discurso argumentativo (pretensión de sentido), sino también que será aceptado por los argumentantes (pretensión de validez). Y la segunda como comunidad históricamente determinada y en la cual todos los participantes y afectados tienen *iguales derechos* e *igual co-responsabilidad*, y en esta comunidad real, lo que en la ideal se cree que la pretensión de validez del “enunciado” o “juicio” del argumentante es entendido y aceptado, en esta segunda es en la que comenzará a complejizarse el discurso argumentativo puesto que no todo “enunciado” o “juicio”, en los hechos reales, es siempre entendido, ni mucho menos aceptado como válido; así, en este nivel se ve lo que idealmente se presupone, pero que fácticamente deviene. No obstante, la comunidad ideal, no sólo está presupuesta, sino que además, como ya también se indicó cumple una función normativa para los discursos prácticos, a saber, que es la *Idea* desde la cual se evalúan críticamente (éticamente) los discursos prácticos: es, en suma, el criterio fundamental de la ética del discurso que pretende descubrir mediante el discurso reflexivo el a priori irrebalsable del discurso filosófico y de los discursos prácticos.

Ahora bien, esta comunidad real del discurso se debe identificar la *comunidad primordial del discurso*³⁰. Esta comunidad debe diferenciarse de la comunidad real del discurso, ya que si bien en la comunidad real todos son participantes potenciales del discurso, la comunidad primordial se da en el nivel filosófico y es aquella en la cual se esgrimen los argumentos reales que con su pretensión de verdad ayudarán a la comunidad primordial a llegar a acuerdos específicos sobre los problemas relacionados históricamente de los afectados. Esta comunidad entonces no puede intentar rebasar, por tanto,

³⁰ La *comunidad primordial del discurso*, que se distingue de la comunidad real de discurso, es un tipo de comunidad que no aparecía en los primeros textos en los cuales Apel comenzaba a tocar el tema, como es el caso de *Diskurs und Verantwortung*. Este es un agregado conceptual que estará presente en los trabajos tardíos de la ética del discurso.

“[...] el discurso argumentativo [un-circumventible; *nicht-hintergebarkeit*] en el nivel filosófico, y como tiene que ser en este nivel, la buena voluntad de argumentar seria y sinceramente y, por tanto, la anticipación contrafáctica de una comunicación ideal y la comunidad del discurso(aunque aún in este discurso primordial la anticipación de las condiciones ideales tienen que ser contrafáctica, desde que los participantes are seres humanos finitos, y cuyas competencias cognitivas y morales no son perfectas)” (Apel, 2001: 91, tr JZ)

Sin embargo, a pesar de que haya una distinción entre la comunidad real del discurso y la comunidad real, para poder acertar en los problemas e intereses reales de los afectados de la comunidad del discurso “idealmente se requiere de la cooperación discursiva de todos los miembros de la comunidad real de comunicación fuera del discurso primordial de la filosofía” (Apel, 2001: 91, tr: JZ). De esta forma, para diferenciar el discurso fundamental (discurso primordial) y la aplicación de la ética del discurso a la comunidad real de comunicación o discurso, Apel propone el siguiente criterio de diferenciación:

“Considerando que también el discurso real con los afectados fuera del discurso primordial de la filosofía (los cuales potencialmente comprenden el conjunto de la humanidad), es en realidad el despliegue de la ética del discurso, no se garantiza aquí, contrario al discurso primordial, que la aplicación de las normas fundamentales procedimentales de la ética del discurso sea posible” (*idem*)³¹.

En este sentido, puede verse entonces, que la comunidad real del discurso, la cual es mayor en cuanto a su proporción, pero sobre todo más compleja, puesto que su relación es siempre mediada por instituciones y un Estado de derecho, es más compleja y el consenso siempre es más complejo que un consenso que probablemente pueda llevarse a cabo en la comunidad primordial del discurso. (Sobre este punto y sobre lo que aquí afirma Apel, habría que continuar reflexionando en dos sentidos la ética del discurso: por una parte las limitaciones de la ética del discurso, y de ahí, en segundo lugar su continuación y

³¹ Más adelante, cuando hablemos de la parte B de la ética del discurso, retomaremos brevemente este punto que aquí nos señala Apel, pero añadiendo el principio complementario o de complementación de la ética del discurso y su aplicación en los discursos prácticos, según Apel. Este será también un nuevo principio que se encuentra sólo en la maduración de la ética del discurso.

corrección en puntos fundamentales. Una revisión a su teoría de la verdad parecería ser entonces pertinente, sin embargo partiendo de otros presupuestos y criterios³²).

II.4.2. La parte B de la ética del discurso: la aplicación de la ética del discurso (*Die Anwendung der Diskursethik*)

Cabe, ahora, señalar cuáles son las condiciones reales para *la aplicación de los principios de la ética del discurso* de Apel. Primero hay que señalar que en la ética discursiva la parte B de la ética no se deslinda de la parte A, sino que para poder aplicar los principios de la ética del discurso en este nivel praxístico de la ética, lo primero que se realiza es el reconocimiento del doble *a priori* y los principios fundamentados en la parte A. En este sentido se tendría que hablar de una segunda parte de la ética del discurso, o bien, para ser más preciso, un momento constitutivo de la arquitectónica de la ética del discurso pero que está estrechamente relacionada a las situaciones particulares del mundo de la vida (hablando en términos husserlianos). De esta forma la parte B es consecuente con lo que ya ha sido previamente fundamentada en la parte A y en el principio primordial de la ética del discurso (Cfr, Apel, 2001: 94, tr: JZ).³³

La aplicación del principio discursivo y de sus presupuestos reconocidos ya *a priori*, se aplican desde el discurso argumentativo³⁴ que tiene “ser concebido por los participantes

³² En particular, quisiera señalar que desde este punto intentamos hacer una crítica a la teoría de Apel desde la discusión que sostuvo con Dussel y Hinkelammert, esta crítica fue presentada en su primera versión, o si se quiere en una versión y crítica inmadura, en el Congreso Mundial de Filosofía, Seúl, Corea 2008, y posteriormente en la Universidad de Zacatecas, 2008. Véase el Anexo 1 y 2 de este escrito que por considerarlo relevante lo he incluido en los anexos de esta tesis.

³³ Es importante señalar esto, a juicio de Apel, por el hecho de que una de las críticas que ha recibido de su fundamentación de la ética es la aparente disociación entre las partes A y la B de la ética del discurso.

³⁴ La distinción entre discurso argumentativo y comunicación es una de las distinciones fundamentales que existen entre Apel y Habermas, puesto que para el primero el discurso y la comunidad de comunicación a la que se refiere estrictamente al discurso en el cual se esgrimen diferencias mediante argumentos, por ello es que constantemente se mostrará el adjetivo de “argumentativo”, mientras que en la comunicación se puede comunicar mensajes, pero que no puedan ser necesariamente argumentos.

Esta es una distinción de la cual nos habla Apel al principio de su ensayo “la ética del discurso como ética de la responsabilidad”: “Yo mismo he hablado anteriormente de ética de la comunicación o de la ‘ética de la comunidad ideal de comunicación’ pero de hecho, hoy, prefiero hablar de ‘ética discursiva’, y esto por *dos motivos principales*: primero porque esta denominación remite a una forma especial de comunicación –*el discurso argumentativo*– como medio de fundamentación concreta de las normas y, *en segundo lugar*, porque remite a la circunstancia de que el discurso argumentativo –y no cualquier otra forma de

como una ‘empresa’ que como tal se posiciona en una relación reflexiva con los problemas y los conflictos de la interacción real en el mundo de la vida”(Apel, 2001: 80, tr: JZ). De modo que, el discurso argumentativo es tomado como una mediación racional-discursiva por la cual se determinen los problemas y los conflictos propios de la comunidad; lo cual permite la realización pragmática de la racionalidad discursiva y su realización histórica-práctica en el discurso argumentativo. Cuando los participantes del discurso argumentativo están en el acto de la discusión de la comunidad de comunicación real, estos participantes deben confrontar los argumentos que ellos mismo esgrimen junto con el reconocimiento de todos los participantes a discutir en las mismas condiciones; esto significaría *la irrebasabilidad (Nicht-hintergebarkeit)* del discurso argumentativo es decir afrontar lo que ya *in actu* se ha reconocido lingüística y argumentativamente. Así, la aplicación del discurso argumentativo es estrictamente mediante la razón discursiva, y es sólo a través de ella dado que es el modo en que la comunidad de comunicación siempre se ha dirigido hacia la realización y consecución de fines, objetivos y metas que la humanidad siempre se ha propuesto. Sin embargo, ahora de lo que se trata es de hacer explícita la relación discursiva de la comunidad de comunicación y mostrar, a su vez, la normatividad presupuesta que permita siempre lograr acuerdos válidos.

La ética del discurso reconoce que en el nivel de la aplicación del discurso argumentativo excluye el uso de la violencia o la coerción violenta con el fin de lograr un acuerdo válido (discursivamente), el cual no es más que una manifestación de la pretensión práctica de dominación por parte de un participante hacia otro, lo cual es ya una violación *in actu* de la normatividad y del principio discursivo. (En este sentido de intento de dominación por parte de algún participante sobre otro, o bien, un grupo de argumentantes sobre otro, el discurso estratégico, en el cual la discusión se dirige de acuerdo a fines, y no medio válidos, y sobre todo en el cual no hay una pretensión honesta de entrar con rectitud al discurso argumentativo, es también una forma de dominación del discurso argumentativo; este tipo de discurso fue también reconocida por Habermas como una forma de dominación³⁵). Así, para lograr el acuerdo válido por parte de los participantes de

comunicación en el mundo de la vida- contiene también el *a priori racional de fundamentación* para el principio de la ética”. (Apel, 1991: 148).

³⁵ Sobre los tipos de racionalidad práctica véase Apel, Karl-Otto. “Reflexiones programáticas previas: La teoría de los tipos de racionalidad como repuesta posible de la filosofía al desafío de un nuevo

la comunidad de comunicación real en la práctica del discurso argumentativo, la única coerción moral aceptada es la del mejor argumento, es decir, el argumento que logre consensualidad y validez en la comunidad de comunicación y que ha cumplido con las condiciones normativas discursivas señaladas en la parte A de la ética del discurso.

Otro modo de exclusión moral del discurso argumentativo con una pretensión seria de honestidad es la exclusión de una racionalidad medio-fin, o bien, una racionalidad meramente estratégica. Este tipo de racionalidad que orienta hacia un conductismo, es una racionalidad que no puede establecerse como moralmente correcta para que se desarrollen los discursos argumentativos, puesto que la racionalidad estratégica, aunque ella se desenvuelva en un contexto de discurso argumentativo en una comunidad de comunicación, conduce a la creación de consensos de una forma conductista, en donde el criterio es la conveniencia o el negocio, en su sentido individualista, y no lo que moralmente es válido para la comunidad. Es decir, la racionalidad estratégica conduce al conductismo en el sentido de que se hace un convenio en el cual un participante del discurso actúa si el otro actúa conforme a ciertos objetivos establecidos, sería como decir: “yo hago esto si tu haces esto”. Este es un tipo de discusión que si bien en términos de racionalidad estratégica, medio-fin, puede ser “eficiente” o “eficaz”, no reconoce los presupuestos del discurso argumentativo. Además de que éste no es una discusión honesta en cuanto a la solución de problemas y conflictos de la comunidad. La razón discursiva, por ello, estará siempre más allá de la racionalidad estratégica, en el sentido de que ella, aún cuando también reconoce medios (la consensualidad) y fines (la aproximación a una comunidad ideal de comunicación), no se limita a medios y fines puramente individualistas y/o técnicos, sino, por el contrario, la razón discursiva es el medio propio de la esfera pública en la cual se deben esgrimir los argumentos. Y más aún, la racionalidad discursiva está siempre presupuesta en cualquier tipo de racionalidad. Además la razón discursiva asume las pretensiones de validez y verdad, mismas que no son reconocidas por la racionalidad estratégica o de medio fin (*Cfr*, Apel, 1999).

De esta forma, lo que en esta parte B quiere superarse es la fundamentación de una ética meramente deóntica al estilo kantiano, es decir, en un sentido puramente formal e

irracionalismo”, y “Acerca del problema de la racionalidad de la comunicación e interacción sociales”, en Apel, 1999.

imperativo que se abstrae de la reflexión y el desarrollo de la historia en la cual dicho imperativo es enunciado y cumplido. De tal forma que, al intentar superar este nivel abstracto de la fundamentación de la ética kantiana, pero sin desecharla, como ya lo he tratado de indicar anteriormente, Apel muestra la parte B de la ética como un nivel que estrechamente correlacionado con la situación histórica real y sobre todo con el compromiso que se expresa en la ética del discurso: la co-responsabilidad³⁶. Así, con este elemento de la corresponsabilidad y su aplicación en la comunidad de comunicación real, Apel intenta dar un salto sustancial en cuanto a una reflexión de la ética que se comprometa con las circunstancias de las democracias modernas y del mundo globalizado (Cfr, Apel, 2001 y Apel, 1988), como se verá más adelante. Pero, ¿en qué consiste la co-responsabilidad?

II.4.2.1 Ética del discurso como ética de la co-responsabilidad

La *co-responsabilidad* es la predisposición de los argumentantes que crearon un consenso que responde a los problemas que la comunidad de comunicación enfrenta históricamente. Esto significa que los argumentantes de la comunidad del discurso no pueden eludir su responsabilidad para descubrir los problemas relevantes de la comunidad, así como por responsabilizarse por los efectos causados por un consenso legitimado por una participación simétrica de los afectados y mediante la razón discursiva. De esta forma, el argumentante de la comunidad del discurso afronta los efectos que históricamente son significativos. La co-responsabilidad de esta forma obliga a los argumentantes del discurso a comprometerse con la actividad de identificar problemas concernientes con el mundo de la vida, así como tratar de resolverlos por medio de la discusión simétrica de los afectados (es decir sin una coerción que no sea la del mejor argumento, lo cual excluye moralmente el uso de la violencia para crear consenso en la comunidad de comunicación). La co-responsabilidad es, de esta forma, es el otro lado de la igualdad de derechos de la comunidad del discurso, es decir, el argumentante y el afectado no sólo tiene el derecho de participar simétrica y equitativamente en el discurso, sino igualmente la obligación de co-

³⁶ Más adelante mostraremos en que consiste esta corresponsabilidad defendida por Apel en la Parte B de su ética del discurso.

responsabilizarse por el resultado de la discusión de la comunidad de comunicación: la igualdad, en este sentido, es en cuanto a derechos (de participar simétricamente) y en cuanto a su co-responsabilidad (con las consecuencias históricas de dicho consenso)³⁷. En este sentido la co-responsabilidad es ya un presupuesto necesario de todo discurso práctico, es decir él no puede estar sujeto a discusión puesto que es una condición normativa elemental para el desarrollo histórico validamente aceptado por los participantes del discurso argumentativo.

“El presupuesto de co-responsabilidad primordial muestra que el a priori trascendental del discurso argumentativo no tiene que ser entendido como un juego de lenguaje [...Sino que] el discurso argumentativo primordial pertenece a la posibilidad misma del pensamiento serio [...] En este sentido, la co-responsabilidad primordial de todos los posibles participantes del discurso para identificar y resolver los problemas del mundo-de-la-vida corresponde al hecho de que los problemas moralmente relevantes del mundo-de-la-vida –como los conflictos de intereses- pueden ser solamente resueltos sin la aplicación de la violencia [... sino que] ellos son tratados por el discurso argumentativo. [...] Esto es lo que sabemos a priori cuando presuponemos la co-originalidad de la igualdad de derechos y la igualdad de co-responsabilidad en el nivel del reconocimiento (acknowledgment) por parte de todos los posibles participantes del discurso” (Apel, 2001: 48, tr: JZ).

Sin embargo, la igualdad en la co-responsabilidad debe diferenciarse en cuanto al nivel de responsabilidad que atañe a cada uno de los participantes, es decir, virtualmente todos somos co-responsables, en el sentido anteriormente expresado: que todos somos co-responsables de buscar y solucionar los problemas reales de la comunidad del discurso, sin embargo aquella tiene que diferenciarse entre los individuos involucrados directa e indirectamente, sin embargo, para decirlo nuevamente, todos somos, en principio, co-responsables. Por otra parte la co-responsabilidad de la ética del discurso es la relación que muestra la responsabilidad y la imposibilidad de eludir los hechos y los acontecimientos

³⁷ Cabe señalar que *la co-responsabilidad* es pensada por Apel como una respuesta ética a la situación que desde el principio de la formulación de la ética del discurso se la ha venido formulando: la co-responsabilidad con eventos faustos de la historia contemporánea como han sido las así llamadas guerras mundiales, particularmente por las consecuencias de la terminada en 1945 cuyas consecuencias históricas ya son bien conocidas. De esta forma lo que pretende la ética del discurso de Apel en su honesta pretensión de validez es evitar que este tipo de situaciones vuelvan acontecer en el futuro.

Sobre el recuento de Apel y la experiencia de occidente después de 1945 véase “Die Situation des Menschen als etisches Problem”, en Apel, 1988; “Die Situation des Menschen als etisches Problem” y “Die rationale Letztbegründung der Diskursethik als Ausweg aus der Krise der Internen Ressourcen der Ethik im 20. Jahrhundert” en Apel, 2002a.

históricos del “mundo-de-la-vida”, la responsabilidad directa tiene que diferenciarse de acuerdo a la circunstancia y a la responsabilidad individual de quien actúa directamente. Para este nivel de la co-responsabilidad el nivel de ella tiene que diferenciarse entre un hecho cotidiano o bien un hecho histórico relevante, sin embargo en ambas están incluidas, en diferentes niveles, las instituciones de la comunidad del discurso (sea esta comunidad nacional, como las instituciones del Estado, o internacional, como las instituciones internacionales). Vista así, la co-responsabilidad es diferenciada a partir de la función que cada participante de la comunidad del discurso que ella representa: por ejemplo no es la misma responsabilidad la de aquellos que participan en un discurso científico para implementar acciones políticas, que aquellos que en su momento eligieron a esos representantes), es decir la co-responsabilidad se determina históricamente en función de las competencias y las habilidades de cada sujeto de la comunidad (Cfr. Zúñiga, 2009)³⁸.

Frente a lo anterior, Apel señala que una forma de hacer un discurso argumentativo efectivo, la comunidad del discurso puede ayudarse de los *miles de diálogos públicos* que, normalmente tienen su puesta en práctica en los medios masivos de comunicación. En ellos se tiene que generar, por ejemplo, discursos especializados, en los cuales se asuman igualmente los principios y presupuestos de la ética discursiva, así como la co-responsabilidad cuasi originaria de los participantes de dicho discurso.

A partir de lo que ya hemos indicado formalmente podemos distinguir los *principios normativos de la ética del discurso o normas fundamentales de la ética del discurso*, los cuales, como anteriormente lo había indicado, cumplen una función de procedimiento en cuanto a la normatividad que debe estar presupuesta en todo discurso argumentativo con el fin de que la comunidad de comunicación real puede realizarse y en cierta medida aproximarse responsablemente a una comunidad ideal del discurso, estas normas

³⁸ Estos niveles de aplicabilidad histórica de la co-responsabilidad de la ética del discurso, nos la ejemplifica Apel en la entrevista que presentamos en el Anexo 3 (original) y 4 (traducida al castellano). En ese momento, en plenos ataques militares por parte de Israel a Palestina en ciudad de Gaza, le preguntábamos a Apel: “¿Nosotros somos responsables con lo que está sucediendo en Gaza?”, a lo cual contestó sin titubeos: “Por supuesto que somos co-responsables con lo de Gaza. Sin embargo no en el mismo grado, nosotros tenemos que tomar una posición frente a ello (take stand)” (Zúñiga, 2009).

Otro ejemplo que usaba Apel, en un nivel más cotidiano: “Por ejemplo, un choque en la carretera, por supuesto que ahí hay responsabilidad de todos los involucrados, pero la responsabilidad del chofer, del policía, y de la personas que lleguen no es la misma” (Zúñiga, 2009).

Si se entiende el nivel de la ejemplificación de la co-responsabilidad, puede verse que para Apel, y la ética del discurso, todos somos responsables, sin embargo la co-responsabilidad está en función del papel que desempeña cada persona en la comunidad real. Cfr. Anexo 3 y 4.

fundamentales son: 1) todos los posibles participantes del discurso tienen que reconocer entre ellos los mismos derechos en representar sus intereses por argumentos, y; 2) todos los posibles participantes del discurso se asumen tener igual co-responsabilidad para identificar y resolver los problemas del mundo de la vida por medio del discurso argumentativo. Este segundo principio es posible sólo por medio de la reflexión pragmática de los diferentes participantes del discurso, y en este sentido con la pretensión honesta de que los discursos argumentativos sean serios, la co-responsabilidad para identificar y resolver problemas del mundo de la vida, excluye por principio el uso de la violencia. De esta forma “la co-originalidad de ambas presuposiciones constituye la *solidaridad primordial de la comunidad del discurso* que puede ser descubierta por reflexión pragmática trascendental” (Apel, 2001: 48).

Ahora bien, cabe señalar que con estos principios o normas universales de la ética del discurso, Apel intenta tener siempre una posición (*taking stand*) frente a los problemas reales de intereses de todos los afectados y las discusiones prácticas, puesto que en el nivel de la pre-comprensión del mundo, en la cual tanto Heidegger como Gadamer lo han ya advertido, la relación sujeto-co-sujeto está siempre presupuesta. De tal forma que en los discursos prácticos, el argumentante al momento de expresar ya sus argumentos tiene ya *in actu* una posición frente al problema, y además una pretensión de validez. Por ello es que en el discurso argumentativo que no eluda la responsabilidad de los asuntos y la búsqueda de un acuerdo válido intersubjetivamente siempre presupone tomar posición (desde la pre-comprensión del problema u objeto). Ello nos obliga afirmar que no hay discursos moralmente neutrales, y por el contrario los miembros de la comunidad de comunicación no sólo están obligados a participar sino a responsabilizarse por su participación y los acuerdos que de ahí surjan. En este sentido, las *normas morales de la ética del discurso* “constituyen una predisposición en la ‘estructura subyacente [depth structure] de todas las formas de la vida humana como formas de comunicación por medio del lenguaje” Apel, 2001: 89, tr: JZ)³⁹.

³⁹ La falsedad, e incluso inmoralidad de la afirmación de que los discursos prácticos son moralmente neutrales, viene de Habermas, y a lo cual Apel contestará en uno de los ensayos contra su alumno, a dicho ensayo Apel lo llamará “¿Disolución de la ética del discurso?” (“Auflösung der Diskursethik?”). Cfr. Apel, 1998:727-837; tr: castellana en Apel, 2004a: 121-246.

El título del artículo no parece casual, puesto que parece que en *Faktizität und Geltung* de Habermas, se ve con mayor claridad las limitaciones éticas de Habermas, y con lo cual parece que intenta abandonar los

Los principios normativos de la ética del discurso posibilitan que los participantes del discurso sean potencia y acto de los discursos prácticos relacionados históricamente con los problemas reales del “mundo-de-la-vida”. En este sentido, en el nivel de los discursos prácticos, hay una aportación importante de la ética del discurso que de alguna forma fue heredada por el pragmatismo anglosajón de Ch. S. Peirce⁴⁰, el consenso. *El consenso* relacionado con el primer principio fundamental de la ética del discurso puede definirse como el resultado de una participación simétrica de los participantes del discurso argumentativo y de los afectados de la misma comunidad del discurso. El consenso de esta forma viene a reconocerse como la mediación discursiva-argumentativa en el que todos los participantes cuentan con una pretensión de validez y de significado. Así, Apel formulará un principio que es complementario a los discursos fundamentales de la ética del discurso, y que a su vez funge como un principio regulativo que *sirve* para que la comunidad de comunicación o discurso ideal se desarrolle de una forma que se imponga como justa y equitativa. Este principio es el *principio regulativo para la formación del consenso en discursos prácticos*. Este principio, para Apel, es una universalización de lo que puede ser considerado como un equivalente del imperativo categórico kantiano (*Cfr*, Apel, 2001:49). Este principio de tipo deóntico, y que, como lo advierte Apel, ya había sido formulado por Habermas bajo el principio “U”, es empleado en los discursos prácticos para resolver los problemas materiales del “mundo-de-la-vida”. Este principio queda bajo la siguiente enunciación: “las normas materiales tienen que establecerse [de tal modo] que puedan ser aceptadas por todos los afectados” (*Idem*)⁴¹. (Aquí puede verse una distinción fundamental en Apel: sobre las normas materiales pueden discutirse, sin embargo las normas reflexionadas pragmático-trascendentalmente no, puesto que están presupuestas en cualquier acto de fundamentación de normas materiales-particulares⁴²).

Por otra parte, Apel propone otro principio complementario a los principios de la ética del discurso, particularmente para el principio ideal de la ética del discurso. Este

principios y postulados de la ética del discurso característica de la Universidad de Frankfurt de finales del siglo XX.

⁴⁰ Véase el capítulo anterior para ver la síntesis de Apel sobre Charles Peirce.

⁴¹ Es necesario tener en cuenta este principio de la formación del consenso ya que en las primeras discusiones de Apel con Dussel este era uno de los argumentos con los que Apel enfrentaba a Dussel, afirmando éste último una ética estrictamente material. En el siguiente capítulo veremos esto con mayor detalle.

⁴² Considérese esta observación para el momento en que abordemos, en el siguiente capítulo, la discusión entre Apel y Dussel.

principio es el *principio de suplementación* (o suplementario). Este principio es un principio que viene a cubrir lo que se debe hacer en aquellos casos en donde las condiciones ideales para argumentar problemas morales por medio de los discursos prácticos no están dadas. Este principio es entonces un soporte para intentar garantizar la legitimidad del consenso que sea fruto de los discursos prácticos simétricos. La función moral de este principio es que obliga de alguna forma al participante de la comunidad del discurso a buscar siempre las condiciones ideales del principio ideal de la ética del discurso⁴³. Las consecuencias prácticas de este principio, en la parte B de la ética, se verá manifestada, por ejemplo, en el caso de la aplicación de la ética del discurso en la política. En efecto, lo que busca la afirmación de este principio es ir siempre en la búsqueda de las condiciones para cumplir el principio ideal de la ética del discurso: igual derecho a participar e igual co-responsabilidad.

Ahora bien, antes de pasar al tema de la aplicación del principio discursivo a la economía y al derecho, es necesario señalar sucintamente el papel del filósofo en el marco del procedimiento de los discursos prácticos. El filósofo desempeña una función importante dentro de la comunidad del discurso; en ella el filósofo “puede sólo proporcionar, en realidad, una fundamentación última para los procedimientos de los discursos prácticos: y a los otros participantes los demás asuntos a fundamentar o de fundamentación, es decir el proponer y aceptar las normas materiales, tiene que delegarlas a los participantes de los discursos prácticos” (Apel, 2001:62, tr: JZ). Así, en la situación de los discursos prácticos, y siendo consecuentes con las normas fundamentales de la ética del discurso, el filósofo no tiene ninguna posición privilegiada dentro de la comunidad del discurso, sino que tiene una participación igual en relación a los participantes del discurso, ya que él sólo cuenta con una función específica en el marco de la diferenciación del trabajo de una comunidad, y como parte de esta función el filósofo tiene la tarea de:

“[...] cuidar los intereses de aquellos quienes no estén presentes en los discursos, pero que son afectados, y sus resultados, y especialmente diferenciar las normas que pueden ser susceptibles de ser

⁴³ Este principio, para decirlo en pocas palabras, es el principio que obliga a estar buscando constantemente las condiciones ideales para la simetría de los discursos: “Y en el caso de que uno no pueda y no tenga que seguir las normas procedimentales ideales de la ética del discurso, uno no puede decir –como puede ser en el caso de una ética tradicional de la buena intención- que hemos alcanzado o logrado los límites de la moralidad (de su fundamentación y su aplicación)” (Apel, 2001: 86, tr: JZ).

fundamentadas a través de discursos argumentativos y aquellas normas que están presupuestas en dichos discursos y que son condiciones de posibilidad de los discursos prácticos, los cuales pueden ser encontrados por medio de una *fundamentación última pragmática-trascendental de la ética del discurso*” (Apel, 2001: 62, tr: JZ).

Así, haciendo una síntesis de la fundamentación de la ética discursiva de Karl-Otto Apel, podemos resumirla en las siguientes palabras del ex-profesor de Frankfurt:

“[...] Afirmar el principio discursivo de la razón es reconocer las normas fundamentales del discurso argumentativo presupuestas en la ciencia crítica e igualmente en una ética discursiva de la razón práctica. Esto significa, que siempre podemos asegurarnos por medio de una reflexión estricta, y no sólo aquella de Descartes –no es posible obtener un nivel de alguna forma más allá o anterior de algún modo nuestro propio pensamiento solitario. Por medio de la misma reflexión podemos también asegurarnos del hecho que estamos argumentando y por ello estamos comprometidos con la forma racional del discurso argumentativo, el cual es claramente distinguido de la forma racional del pensamiento instrumental. Para la razón práctica (ética o política), significa que nosotros sabemos que todas las normas deónticas (*binding norms*) de la ética y la ley pueden ser legitimadas sólo en la capacidad de las afectados (*concerned persons*) para encontrar consenso en un discurso libre de la fuerza. En el nivel de una ética de la responsabilidad capaz de encontrar un consenso ideal, podemos, por supuesto, ver también que las condiciones para la aplicación de un discurso ético ideal no se logra en todo lugar en realidad. Esta *conditio humana* (en sí misma de encontrar un consenso ético) entre la racionalidad ética-discursiva y racionalidad estratégica” (Apel, 2001: 94, tr: JZ).

II. 5. Aplicación de la ética del discurso en algunos subsistemas de la sociedad⁴⁴

Dados los principios de la ética del discurso en su parte A y B, lo que posteriormente Apel intenta es mostrar el modo concreto como en los subsistemas sociales se aplican dichos principios, centrándose principalmente en la economía, la política y al derecho. Esta relación con las ciencias sociales, considero, debe entenderse por una parte como un posicionamiento siempre de la filosofía pragmática-trascendental del discurso (y su ética) hacia los problemas moralmente relevantes de la historia actual, y en segundo lugar, por los debates que para su desarrollo ha sostenido con algunos científicos sociales, el caso más

⁴⁴ Sobre este inciso me continuaré apoyando en *The response of discourse ethics* (Apel, 2001), sin embargo remitimos a los siguientes trabajos en los cuales muestra el nivel de la aplicación de la ética del discurso a los mencionados subsistemas sociales: *Diskurs und Verantwortung* (Apel, 1988), *La globalización y una ética de la responsabilidad* (Apel, 2007).

cercano a ella es la inmersión de un sociólogo pragmatista como Habermas que viniendo él de la sociología introduce aportaciones de Max, Weber, Parsons, entre otros. Estas serán las dos motivaciones principales de la filosofía y ética del discurso por la cual accederá discursivamente al intento y pretensión seria de ofrecer solución a los problemas prácticos de la política, la economía y el derecho⁴⁵, pues como se ha señalado, ella es una ética relacionada históricamente.

Por otra parte, en este esfuerzo que hace Apel para mostrar la aplicación de los principios de la ética del discurso a los subsistemas mencionados, pretende mostrar en los problemas prácticos contemporáneos la mediación subsistente entre el nivel abstracto del consenso-comunicativo, cuyos presupuestos y principios son fundamentados en la parte A de la ética, y la racionalidad estratégica bajo el principio regulativo, de la comunidad ideal de comunicación, para cambiar y mejorar constantemente las condiciones de la aplicación de la ética del discurso. En este sentido lo que se podrá ver de alguna forma con dicho esfuerzo de la ética del discurso es fundamental, en cierta forma, una normatividad discursiva en los diferentes subsistemas de la sociedad contemporánea en nuestra era actual de la globalización y de instituciones internacionales que surgieron a partir de las experiencias bélicas atroces del siglo XX.

Ahora bien, en el nivel de la aplicación de la ética del discurso a los subsistemas sociales, tiene que reconocerse que fácticamente en la vida cotidiana la participación de sí mismo y de los demás participantes del discurso ya está en sí mediada por una relación de funciones y competencias con las cuales la persona posee; así, el encuentro entre las personas se da ya en término de la función, profesión o competencia con la que ya está el

⁴⁵ Véase en la entrevista incluida en el Anexo 3 y 4 la forma en que Apel muestra explícitamente como es que la filosofía del discurso entra a debates con cientistas sociales pero sin dejar de ser filosofía. Es claro que para Apel la diferencia entre la filosofía y las ciencias sociales se diferencia en que mientras la segunda son ciencias empíricas-concretas (como sería el caso de Habermas, en el caso de su sociología pragmática), la primera se encarga de mostrar las condiciones de posibilidad de las ciencias, sean empíricas o abstractas. Este señalamiento es interesante hacerlo notar hoy en día en un contexto en el cual, ante los retos actuales de la globalización, la filosofía, como ciencia, no puede mantenerse alejado de los problemas prácticos de la sociedad, y aún cuando ella tenga limitaciones para entender problemas concretas, los sujetos de la filosofía deben tomar una posición histórica ante los problemas actuales.

En este sentido, cabe indicar lo que comenta Apel, y que pocos filósofos han tomado bajo sus hombros: “Así, no puede sorprender que mucha gente hoy se siente exigido en demasía (sobrecargado) por las nuevas demandas de asumir una responsabilidad global, y no pocos filósofos aún reaccionan en una moda alérgica contra lo que ellos llaman *utopismo de la responsabilidad* y explícitamente recurren a lo que es usual o acostumbrado” (Apel, 2001: 102, tr: JZ). No termina la oración Apel, pero es fácil intuir a la pregunta que se recurre: ¿Y yo por qué debo?, pregunta característica, diría Apel, de un típico adolescente de la etapa 4 de desarrollo señalada por Kohlberg.

argumentante en el discurso. Pero además tiene que reconocerse que la relación entre los seres humanos se da siempre, de hecho, mediada por reglas convencionales e instituciones sociales, y eventualmente reglas pos-convencionales de justicia y de co-responsabilidad. Así, la participación de los argumentantes de la comunidad del discurso, es mediada por reglas convencionales instituciones sociales que cuentan con un rol de suma importancia en la estabilización del cuidado de los hábitos morales, así como encauzar de un modo racional el impulso y los instintos del ser humano (Cfr, Apel, 2001: 95-96). (Esta mediación de los seres humanos por medio de las instituciones es una afirmación que Apel esgrime contra la relación “cara-cara” de Levinas de *Totalidad e Infinito*. En efecto, la relación “cara-cara” de Levinas no puede identificarse esta mediación de las instituciones, sin embargo sí la mediación del lenguaje⁴⁶).

“El encuentro en sí mismo [con otras personas] y la obligación moral que está implicada en el encuentro con el otro está normalmente ya, sino es que siempre, mediada por el hecho de que yo soy una persona con una cierta profesión o capacidad o competencia, como por ejemplo, un físico, o un policía, o un conductor, o un sacerdote, o un líder político, o una persona con recursos económicos, etc.

Estos medios que en la mayoría de los casos el encuentro con el otro y su obligación moral implícita necesariamente es mediada por reglas, normalmente por reglas convencionales de las instituciones sociales, pero eventualmente también por normas posconvencionales de justicia y co-responsabilidad” (Apel, 2001: 96, tr: JZ).

Esta mediación cotidiana de las relaciones con “el otro” debe ser considerada a la luz de la co-responsabilidad sobre los efectos de los consensos de la comunidad del discurso puesto que, la co-responsabilidad no es *idéntica* en todos los participantes de la comunidad, aún cuando todos y cada uno de los argumentantes y posibles argumentantes tienen (virtualmente) igual responsabilidad⁴⁷. Así mismo, para reconocer que para la aplicación de la ética del discurso en los subsistemas sociales, es necesario diferenciar su especificidad

⁴⁶ Cabe señalar que la relación “cara-cara” de Levinas estará presente en Apel a partir de las primeras discusiones que se sostuvieron entre la ética del discurso y la ética de la liberación, la cual será criticada por Apel, y que en la ética de la liberación será reconstruida. Véase el siguiente capítulo para este tema.

⁴⁷ Esto ya lo había señalado en el nivel de la aplicación de los principios. Véase otro ejemplo de la aplicación de la co-responsabilidad en la entrevista incluida en el Anexo 5

funcional, e identificar la participación y co-responsabilidad de los argumentantes de la comunidad primordial del discurso, y la de los posibles participantes.

(También, es menester señalar que la aplicación de la ética del discurso a los subsistemas, la democracia liberal será el sistema político desde el cual Apel explícitamente fundamenta como el modelo posible por el cual los argumentos de los diferentes participantes del discurso pueden expresar sus razones y argumentos, sin embargo considerando que “la elección democrática del gobiernos es sólo una forma institucionalizada de la atribución de responsabilidades específicas” -Esto es evidente a la luz de la historia ya conocida de los totalitarismos occidentales en los cuales no había espacios públicos para deliberación y el entendimiento público- Cfr, Apel, 2001: 102-104⁴⁸).

Así, para que haya entonces un entendimiento y argumentación pública en la comunidad del discurso, y en los tiempos actuales del papel de los medios de comunicación actualmente, así como en un modo de gobierno democrático, Apel se apoya en lo que llama *la esfera de los miles de diálogos y conferencias*. Esta esfera es constituida por los medios de comunicación por los cuales cotidianamente informan de lo que acontece en el mundo real, y en el cual se ha tomado como un espacio en el cual se generan debates y diálogos sobre los problemas que acontecen y que sean tanto del interés de la comunidad nacional o internacional. La creación y función actual de esta esfera, Apel lo reconoce como una “cuasi-institución” que “comprende como sus miembros delegados como representantes de todas las naciones y representantes de todas las competencias profesionales: artistas, escritores, filósofos, científicos, técnicos, y por supuesto representantes de la política y la economía” (Apel, 2001: 104, tr: JZ)⁴⁹. Esta esfera, como lo señala Apel, no es un espacio discursivo tal y como se describió en la parte A y B de la ética del discurso, sin embargo puede fungir bien como un espacio en el cual pueden surgir negociaciones a través de los “delegados de los intereses del poder económico y político”.

⁴⁸ Por ejemplo, entre muchas afirmaciones, dice Apel: “Sugiero que la democracia liberal, contrario a todos las formas de totalitarismos o normas fundamentales de los estados, es precisamente caracterizado por el hecho de que se produce como la ‘argumentación pública’ de un estado independiente, por el cual aún su propia legitimidad puede ser discutida como, por ejemplo, justificada y puesta en cuestionamiento” (Apel, 2001: 104, tr: JZ). ¿Es importante considerar este argumento en un sistema en dónde la legitimidad está exenta de discusión?

⁴⁹ Esta cuasi-institución de los miles de diálogos y conferencias es una herramienta institucional que bien puede servir de apoyo para resolver los problemas que acontecen en los diferentes subsistemas de la sociedad (principalmente en política, economía y el orden de justicia).

Así mismo, es un espacio en el cual se deben incluir los representantes, en el contexto de intereses internacionales, a los posibles participantes que no están fáctica o escasamente representados como los participantes del “Tercer Mundo” o los “miembros de las futuras generaciones”. Y de igual forma, en esta “cuasi-institución” se afirma el principio moral de la ética del discurso: igual derecho e igual co-responsabilidad del discurso argumentativo.

II. 5. 1. La ética del discurso en la aplicación en la política

Como ya lo señale anteriormente, Apel realiza sus esfuerzos propios en el marco de la política y la democracia moderna-liberal, ello por el hecho de que dicho sistema político permite la libre participación y decisión de deliberar en las instituciones político-sociales. Apel argumenta, por ejemplo, contra Rorty de la siguiente manera: “En el contexto de las discusiones actuales sobre la justicia en una sociedad multicultural es aún desastroso, considero, sugerir la concepción occidental de democracia como la ‘base contingente del consentimiento’ (R. Rorty) para toda posible discusión, en lugar de, inversamente, defender la democracia como la mejor implementación parcial del principio discursivo no-contingente” (Apel, 2001: 103, tr: JZ).

El espacio en el que se desenvuelve la política es para Apel el Estado político que “está constituido por la necesidad de establecer y mantener un sistema de poder de propia preservación” (Apel, 2001: 99, tr: JZ), pero estas relaciones políticas que son relaciones de poder pueden establecerse dentro de pequeños grupos, o bien en el nivel de las instituciones del Estado. Por su parte, “las obligaciones morales-restrictivas funcionales de este sistema de poder, obviamente, son creadas por la necesidad del autopreservación [*self-maintenance*] a través de las medidas de fuerza” (*Idem*). Y siguiendo estas obligaciones, se muestra en este subsistema “la aporía” de sostener una posición de pacifismo aún en esos casos cuando la autodefensa es necesaria. Esta aporía es incluso manifestada en los estados democráticos.

Ahora bien, ante la complejidad que la política lleva consigo, la ética del discurso, nos dice Apel, “debe cumplir con una doble función” en el marco de la parte B de la ética del discurso: a) “implementar su propia aplicación al “mundo-de-la-vida” [*life-world*] mediante las obligaciones sistémicas de la autopreservación [*self-maintenance*] estratégico”, y; b) “ofrecer los criterios para una legitimación global de los sistemas de

autopreservación y sus políticas de poder regulándose por medio del principio de la realización aproximada de las condiciones para la solución de conflictos sólo por el discurso” (Apel, 2001: 107, tr: JZ).

Así, esta doble función corresponde a un *doble compromiso* por parte de aquellos que están encargados con la deliberación política. Estos delegados están encargados a) del compromiso universalmente relacionado con el discurso racional representado por la argumentación pública, b) así como por el compromiso con las funciones políticas que están determinadas por el sistema de poder particular de la autopreservación. La doble función de la ética del discurso y el doble compromiso de los delegados de las discusiones políticas tienen que aplicarse con una *pretensión honesta de rectitud* la cual se ejerce dentro del mundo de la vida, y la estructura profunda de este doble compromiso tiene que ser comprendido a la luz de los dos niveles de co-responsabilidad. En este sentido, se entiende que quienes han tomado la responsabilidad de participar en el discurso argumentativo son sujetos de las obligaciones funcionales del sistema de preservación o sistema político y al mismo tiempo mantienen la co-responsabilidad primordial que pertenece a la solidaridad que pertenece a todos los miembros de la comunidad del discurso argumentativo, sea este en grupos pequeños sociales o bien en la esfera de “los miles de diálogos y conferencias”.

Por otra parte, la ética del discurso exige una parte fundamental en los discursos prácticos, sean éstos en grupos pequeños, instituciones o bien en la cuasi-institución de los miles de diálogos y conferencias: tomar una posición política frente a los problemas reales y actuales del mundo de la vida. Esta exigencia de la ética del discurso de Apel se enfrenta contra la "Teoría de la justicia" de J. Rawls quien sostiene una fundamentación filosófica de libre posicionamiento (*freestanding*) sobre la idea de justicia, ya que ella es dependiente del pluralismo de las doctrinas cultural-dependientes, y que tiene que sujetarse bajo una concepción política de la formación de consensos. Este mismo posicionamiento del *freestanding* de la fundamentación influenció igualmente a Habermas con sus “discursos moralmente neutrales”, y ante lo cual Apel afirma categóricamente: “uno siempre tiene que posicionarse dentro de los discursos argumentativos”. Ello dado que el argumentante siempre tiene que hacerse co-responsable para buscar los problemas relevantes del “mundo-de-la-vida”, y co-responsable de las consecuencias de la participación simétrica discursiva de la comunidad, para lo cual no se puede ser neutral en el discurso, y mucho menos ante

los efectos del consenso. El proyecto de la fundamentación libre de posicionamiento, ante la pluralidad de las doctrinas cultural-dependientes, es inaplicable en el sentido de que ya todos los participantes del discurso en su precomprensión (*background*) del mundo (Heidegger y Gadamer), y de igual manera de los problemas políticamente relevantes, interpretan a través del discurso ya los problemas del “mundo-de-la-vida”. En este sentido, si no se afirma el compromiso de la ética del discurso, y contra el contractualismo neutral (¿inmoral?) de Rawls, nos conduciríamos a una despragmatización de los discursos argumentativos que pretendan contar con una pretensión honesta de universalidad y validez, y los discursos serían pragmáticamente neutralizados (*Cfr*, Apel, 2001: 106-108), situación que al negar los presupuestos de la ética del discurso, y en esta medida tener la pretensión de entrar honestamente al discurso argumentativo, dificultaría la creación de consensos en la comunidad del discurso.

Finalmente, en el nivel de la factibilidad de la política, la ética del discurso de Apel toma distancia crítica sobre aquello que es o no factible, sobre ello nos dirá Apel: “Pero la ética del discurso como una teoría filosófica de la co-responsabilidad para una crítica relacionada históricamente y del cambio posible de las instituciones puede y debe por lo menos mantener una distancia crítica con relación a lo que es *políticamente factible*, aquí y ahora” (Apel, 2001: 109, tr: JZ). De esta manera, la ética del discurso delega a la libertad de los actores políticos la determinación de lo que es factible o no políticamente⁵⁰.

II. 5. 2. La ética del discurso en la aplicación del derecho

En el caso del derecho, Apel hace referencia explícita a las leyes positivas del Estado, así como a las leyes positivas que regulan las relaciones internacionales de los Estados nacionales. Aún cuando Apel intenta incluir las aportaciones de la interculturalidad y la multiculturalidad es claro que él aplica su ética al derecho liberal de los estados democráticos. (Como ya lo había dicho en el caso de la aplicación en la economía, esta referencia histórica debe considerarse para poner en su justa dimensión la ética del discurso). La estructura nuclear de este subsistema social se constituye por “la necesidad

⁵⁰A nuestro juicio parece extraño que Apel siendo un filósofo que con su ética del discurso ofrece principios regulativos para la acción práctica, en el nivel de la factibilidad de la política no ofrece criterio o principio alguno para evidenciar la validez o invalidez de lo que políticamente es factible o no.

de un orden de justicia que puede ser formulado por leyes o normas que pueden ser codificadas y ser cumplida con la ayuda sanciones” (Apel, 2001: 99, tr: JZ). Así “las obligaciones morales restrictivas funcionales que están sujetas a la ley positiva están constituidas [...] por el hecho de que todos los afectados tienen que aceptar un sistema que emplea la *autoridad* y el ‘*monopolio de la fuerza*’ de un sistema de poder político, para descargarse (*unburden*) como personas privadas para poner sus derechos por la fuerza” (*Idem*).

Apel, en el nivel del derecho internacional (*Völkerverrechts*), intenta recuperar la idea de Kant de la *Paz perpetua* y la búsqueda de un orden cosmopolita internacional de los Estados, los cuales al fin eran proyectos que asumían el establecimiento de un contrato racional entre naciones. Estos postulados de Kant son pertinentes para la ética del discurso, y viceversa, la ética del discurso es la ética que puede lograr la normatividad que estos postulados necesitan para su aproximación, y más que eso, para la ética del discurso la realización de un orden cosmopolita es, en realidad, una “demanda”. Por ello, Apel propondrá comenzar por eliminar y cambiar las relaciones “brutales” de las políticas internacionales que se desatan en el campo de hacer conflictos o conflictos violentos, relaciones que siempre al fin están sujetas a una estructura de poder cuya manifestación es la superioridad de un Estado nacional sobre otros. Estas relaciones fueron las que predominaron durante el siglo XX y cuyas consecuencias máximas se vieron reflejadas en los estragos que dejó la Segunda Guerra Mundial, y particularmente con las atrocidades que se conocieron en Alemania. Ante estas circunstancias históricas el proyecto de la Paz perpetua de Kant se reavivó con la creación de la Liga de Ginebra de Naciones, y posteriormente con la Organización de las Naciones Unidas (ONU)⁵¹. Así, para Apel la realización de este intento de establecer un orden cosmopolita, consistiría en

“[...] la eliminación de los residuos del ‘estado de naturaleza’ en la esfera de las relaciones internacionales, o bien, más allá que ella, el establecimiento de un *orden cosmopolita de Ley* de acuerdo con la idea de *Derechos Humanos* que podría originar una contraparte *institucional* de la meta-institución de la ‘argumentación pública’ la cual ya está representada en las ‘miles de conferencias’” (Apel, 2001: 109, tr: JZ).

⁵¹ En la entrevista que ya hemos hecho referencia, Apel nos decía: “La ONU es una institución típica de la ética y política del discurso”. Véase Anexo 5.

Dentro de este nuevo tipo de relaciones internacionales que exige la ética del discurso, como una ética de la co-responsabilidad relacionada a la historia, sugiere la necesidad de establecer discusiones públicas cuya característica relacional es la *libre de dominación* (*herrschaftsfrei*), es decir que la discusión tiene que estar libre de dominación por parte de un participante de la comunidad sobre otro (que en el caso de las relaciones internacionales, es el discurso libre de dominación de un representante de una nación sobre otros). De modo que el discurso “libre de dominación” es una “precondición para la discusión sobre las pretensiones de validez, tal y como éstas son un requerimiento de la filosofía, la ciencia, y la ‘argumentación pública’” (Apel, 2001: 110).

Sin embargo, pese a los presupuestos que Apel ha mostrado para la aplicación de la ética del discurso al derecho internacional, para él está claro que actualmente hay mucho trabajo filosófico por hacer en este sentido, así como en la consecución de discursos prácticos en las instituciones internacionales. En este sentido Apel por ejemplo se ha manifestado sobre algunos actos bélicos que caen en la irracionalidad de la solución de conflictos por medio de la violencia bélica, por ejemplo con el uso de las armas a través de NATO. Por ello, será que para Apel, una tarea pendiente de la filosofía (*Cfr*, Zúñiga, 2009) es la reconstrucción del concepto de *Völkerverrechts* o Derecho Internacional, concepto que fue empleado primeramente por Kant⁵².

Por su parte, el Estado de la Ley (Nacional) al llegar a cubrir la debilidad de las motivaciones empíricas (o inclinaciones en términos kantianos), tiene la facultad de aplicar sanciones a aquel que transgreda los derechos del otro. En este sentido las normas legales que son diferentes de las normas morales (entendidas éstas como motivaciones internas de la acción humana) son “motivaciones externas” que encauzan la forma de la conducta y acción del individuo, y que, para la ética del discurso como una ética de la co-responsabilidad (en su parte B), exige que las sanciones se apliquen y se aprueben puesto que se necesita una normatividad válida o legítima positiva para sancionar conductas que transgredan los derechos del otro, y es que dicha ley es necesaria puesto que, para la ética del discurso, de las costumbres y de las *inclinaciones* no puede devenir la realización de un orden justo (en este sentido la ética del discurso continua la tradición kantiana de la

⁵² Véase *La paz perpetua* y *La metafísica de las costumbres*.

distinción fundamental entre normas materiales y las normas extrínsecas positivas, éstas últimas al fin más refinadas). Estas normas legales, sin embargo, no son fundamentadas como en la forma de la parte A de la ética del discurso, es decir por reflexión pragmática trascendental, sino siempre están sujetas a la discusión de su pretensión de validez, así como a la revisión sobre las condiciones pragmáticas de su uso político, pero bajo la idea regulativa de la parte A de la ética del discurso de la fundamentación de normas “libre de dominación”, la aplicación de la ética del discurso al orden legal se realiza bajo las “obligaciones sistémicas de un sistema social funcional” (Apel, 2001: 110, tr: JZ).

Sin embargo de la distinción fundamental de la ética del discurso (influenciada por la ética kantiana) entre normas legales y normas morales no conlleva necesariamente a un conflicto sin resolución, dado que la *argumentación pública* tiene la función primordial de “representar la meta-institución (trascendental) en relación con todas las instituciones [y como tal] tiene la tarea de controlar la compatibilidad de de leyes positivas con la moralidad” (Apel, 2001: 111, tr: JZ). La función de esta metainstitución a su vez tiene que ser evaluada por las normas fundamentales de los discursos fundamentales. De modo que la legalidad y la moralidad no llegarían a oponerse ni política ni legalmente, sino que la distinción y tensión que podría generar entre ambos tipos de normas es resuelta por la meta institución que reconoce la ética del discurso: *la argumentación pública*. Así de la ética del discurso y su relación con las leyes se puede resumir la necesidad de aceptar

“[...] una implementación necesaria de las normas morales mediante las obligaciones sistémicas de un sistema social institucional o funcional y, al mismo tiempo, una legitimación o crítica de las obligaciones sistémicas bajo la reserva de demandar un cambio en el tiempo en nombre de la moralidad” (Apel, 2001: 112, tr: JZ).

II. 5. 3. La ética del discurso en la aplicación en la economía

En el nivel práctico de la economía, Apel hace la aplicación de la ética del discurso a la economía capitalista o de mercado (*Cfr*, Apel, 2001: 98-99)⁵³. Sin embargo, ello le servirá

⁵³ Ahí véase la caracterización que hace Apel sobre la esfera económica a la cual está haciendo referencia, y por ende, a la cual él aplica su ética, se trata claramente, e incluso como él mismo lo afirma, de una economía de mercado-capitalista. Es necesario tener en cuenta el tipo de economía del que nos habla nuestro filósofo dado que, a nuestro juicio, como referencia metodológica es siempre importante saber desde dónde se enuncia

para criticar y alejarse de la economía de mercado en su etapa neo-liberal⁵⁴. Entonces, Apel lo que propone es definir una ética de la economía (*Wirtschaftsethik*) en dónde la pregunta queda definida de la siguiente manera: “¿de cara a las obligaciones dadas del sistema de mercado, hay aún un espacio de moralidad?”. Esta pregunta a su vez tiene que ser contestada en su interrelación con el nivel de la política, tanto en el nivel de la sociedad como en el nivel de la organización política de un Estado. Esta pregunta entonces, es para la ética del discurso el punto de partida de la ética de la economía en el presente actual en la era de la globalización.

La tensión entre obligaciones y moralidad en el caso de la política concierne a la relación al poder o la violencia., esta misma tensión se manifiesta igualmente en el sistema de mercado sólo que en una “estructura de no-violencia, sino en una interacción entre seres humanos, por ejemplo, principalmente por la competencia despiadada entre aquellos que ofrecen bienes y servicios, pero también por la relación entre éstos y los consumidores e igualmente la publicidad es un caso de comunicación estratégica en el servicio de maximizar las ganancias de uno” (Apel, 2001: 113, tr: JZ). En este sentido, la aplicación de la ética del discurso, bajo los principios de la parte A de ella, a la economía de mercado confronta la tipo de racionalidad comunicativa-consensual, propia de la ética del discurso, con la racionalidad meramente estratégica que prevalece en la economía de mercado actual.

el discurso filosófico. Pero más que eso, es necesario identificarlo por el hecho de que Apel al describir la esfera económica de la sociedad, afirmará lo siguiente: “Por lo tanto, los seres humanos, mientras quieran participar en este subsistema de la sociedad [el económico] tienen que adaptar sus acciones a las reglas del juego de la economía de mercado –aún en aquellos casos donde las reglas imponen restricciones (“obligaciones”) bajo las normas ideales de moralidad”, p. 99. Como puede verse, Apel piensa su ética del discurso dentro de una ontología de la economía moderna-capitalista, que no estará sujeta a crítica por parte de su ética del discurso.

Sólo por señalarlo brevemente, la aplicación de la ética a la economía será también un aspecto que marcará el debate y las diferencias que surjan en el diálogo entre la ética del discurso y la ética de la liberación. Véase el siguiente capítulo.

⁵⁴ El rechazo de la economía neoliberal por parte de Apel es, principalmente, por el hecho de que ella se esconde siempre bajo una neutralización científica de los problemas morales, y éste es el motivo decisivo en cuanto a los juicios que esgrime el neoliberalismo para plantear problemas morales relevantes. *Cfr.*, Apel, 2001: 98.

Por otra parte, también es interesante lo que nos decía Apel en la entrevista a la que he hecho referencia: hablando de la crisis económica de finales de 2008 y principios del 2009 (y que de hecho se está extendiendo aún más, y que se está profundizando en países dependientes como la de México), Apel afirmaba categóricamente en dicha entrevista que aún cuando él defendía una economía liberal, él no estaba de acuerdo con una economía de tipo capitalista-neoliberal que asumiera un desarrollo sin regulación, por lo cual “se necesitaba más regulación” para que el poder económico-neoliberal (privado y de neutralización del discurso argumentativo) no se impusiera sobre el público. Véase Zúñiga, 2009.

En este sentido se tiene que buscar el consenso entre los diferentes individuos competentes en la economía de la sociedad.

Ahora bien, como en el caso de la política, igualmente en el caso de la economía de mercado es necesaria una aceptación de obligaciones sistémicas que rijan de alguna forma la actitud y el comportamiento de los actores económicos. Estas obligaciones tienen que estar, para Apel, en función de la “necesidad para una fuente (suficiente) de bienes (y servicios) mediante la asignación de recursos (escasos) a las demandas de los consumidores” (Apel, 2001: 113, tr: JZ). Para asegurar la realización de las relaciones económicas caracterizada por Apel, e igual que en la política, la ley es un apoyo para “que las obligaciones sistémicas de la política y la economía de mercado puedan ser domesticadas con relación a su carácter estratégico de tal modo que puestas dentro, o dejadas dentro, del servicio de aquellas funciones sistémicas que son aceptables por la responsabilidad moral” (*Idem*).

Ahora bien, ante el fallido intento de la economía socialista como una alternativa para aceptar obligaciones sistémicas de mercado, para Apel hay dos alternativas: a) aquella que afirma la economía de mercado como una alternativa para contar con medios más eficientes para distribuir bienes y servicios para quienes los ofertan y los demandan (incluso con la ayuda de la mano invisible de Adam Smith) (*Cfr*, Apel, 2001: 114), y; b) aquella que si bien se reconoce o concede la eficiencia económica máxima del sistema de mercado, también debe considerarse que por las lógica interna la economía de mercado considera solamente a aquellos consumidores que pueden demandar bienes y productos y no aquellos que tienen necesidades pertinentes, es decir aquella que concede la economía de mercado, pero asumiendo también que no incluyen a los excluidos de las relaciones económicas y que es confirmada por los efectos de la actual globalización. Apel asumirá esta segunda posición, proponiendo así su relación de la ética del discurso con la economía:

“Las obligaciones sistémicas del sistema funcional de la economía de mercado tienen que ser aceptados, en principio, pero ellas tienen que ser revisadas no sólo por los economistas en el sentido de la racionalidad del sistema económico. Ellas tienen que ser revisadas también por la ‘argumentación pública’ (reasoning public) en el nivel de “los miles de diálogos y conferencias” – por supuesto que con la ayuda de los expertos económicos, pero desde el punto de vista de la *ética globalizada del discurso de la co-responsabilidad*. Esto significaría, considero, que la demanda de

un orden cosmopolita de la ley tiene que ser expandida hacia la demanda de un orden global de la economía. [...] En resumen: la ética de la economía debe ser orientada hacia un sistema de 'economía social de mercado' de escala global" (Apel, 2001: 115, tr: JZ).

En esta propuesta se pueden ver dos aspectos importantes: por una, a asunción del principio fundamental de la ética del discurso y su co-responsabilidad en el campo económico, por otra el intento de vincular la idea de justicia social para aquellos que no han sido incluidos en el proceso de desarrollo del tipo de los países económicamente más avanzados, con la necesidad de asumir un juego competitivo en la economía, propia de la economía de mercado. Es decir, Apel, a nivel económico pretende incluir la idea de justicia social, que si bien fue rechazada por Friedrich von Hayek⁵⁵, ha sido propuesta por los críticos del sistema económico neoliberal, en el marco de una economía de capitalista de mercado. Ello es para Apel, entonces, un intento de articular mediante la argumentación y la razón discursiva (pública) la reconciliación entre "progreso", "justicia social" y "competitividad"⁵⁶.

⁵⁵ Como bien lo dice Apel, para Hayek reconoce a la economía de mercado como "un resultado exitoso de la evolución cultural", sin embargo, por otra parte, también considera "la demanda moral de la justicia-social como un producto intrínseco absurdo de la ideología, la cual debe ser entendida como la extrapolación de un tipo arcaico de una moralidad servicial, de cuidado y solidaridad en grupos pequeños que en nuestros tiempos puede ser sólo una cuestión de sentimientos y decisiones privadas". (Apel, 2001: 3, tr: JZ)

⁵⁶ No me he referido en este capítulo a las críticas que recibió la ética del discurso en la economía por parte de pensadores críticos, sin embargo quisiera remitir al lector al debate que sostiene Apel con Hinkelammert. Sobre la crítica de Hinkelammert a la ética de Apel y su aplicación a la economía, véase: Hinkelammert, 1995 y 1996.

III. Fundamentación última de la ética

III. 1 Introducción

A lo largo de más de cuarenta años de desarrollo filosófico de la filosofía pragmática-trascendental del discurso, ésta se confrontó con diversas filosofías y posturas venidas de las ciencias sociales para enfrentar y corroborar o modificar hipótesis, o bien para complementar sus tesis fundamentales. En Alemania las filosofías con las que discutió Apel, principalmente, fueron la hermenéutica de Hans Georg Gadamer (posheideggeriano), el racionalismo crítico de Hans Albert (alumno de K. Popper), y por supuesto la “Teoría de la Acción Comunicativa” de su alumno J. Habermas que era más afín a la filosofía discursiva de Apel. Estos debates que sostuvo Apel los podemos ubicar desde la primera faceta de discusión y debate que sostuvo la ética del discurso, y de alguna forma, debates que nunca los dejó y que incluso ya en sus últimos escritos todavía los tuvo presente (*Cfr*, Apel, 1998, 2001). Posteriormente en una segunda fase, sobre todo cuando la ética del discurso comienza a desarrollar sus argumentos para presentar la parte B de ella misma, la cual, como lo vimos en el capítulo anterior, se refiere a la aplicación de la ética del discurso a los subsistemas sociales, entra en una confrontación filosófica, como con muchas otras, con posturas provenientes de Estados Unidos. De esta forma Apel llega al pragmatismo liberal de Rorty y el liberalismo político-jurídico de John Rawls. Este segunda faceta es enriquecedora para la ética del discurso en tanto que se confrontan dos posiciones que igualmente se identifican entre sí con el liberalismo moderno-occidental; este debate le ayudará a Apel corroborar hipótesis que ya habían sido elaboradas desde la *Transformación de la Filosofía*, y con lo cual pudo comprobar que el liberalismo anglosajón carecía de fundamentación filosófica, quedándose tan sólo en el nivel de lo particular y contingente de sus inferencias.

Posteriormente, vendrá una nueva etapa en el desarrollo de la ética del discurso de Apel. A finales de la década de los ochenta comenzará una faceta que será nueva en el desarrollo de la ética del discurso: la confrontación con filosofías que lo que intentan explícitamente es trascender la esencia de la modernidad-occidental, y con ello sus supuestos y presupuestos, representada de alguna forma por el pensamiento que surgía de

América Latina. Una de las filosofías con las que diálogo argumentativamente Apel fue la ética y la filosofía de la liberación de Enrique Dussel. Sin embargo, más que una confrontación, en este caso podría decir que las afirmaciones y la postura de las filosofías se le presentaban a Apel como un desafío, puesto que la filosofía de la liberación siempre ha mantenido una pretensión explícita de trascender el orden moderno-occidental, por su histórica pretensión filosófica-práctica de totalización, y a diferencia de las filosofías con las que acostumbraba a discutir la ética del discurso, la filosofía de la liberación pretendía hacer una crítica en regla de la modernidad-occidental¹. Es decir, la filosofía de la liberación al ubicarse en un *locus* geopolítico diferente al de la filosofía moderna-occidental, de alguna forma se enfrentaba a la ética del discurso con razonamientos fuera del marco categorial liberal, y con lo cual también pretendía dislocar el marco de la ética del discurso. Sin embargo, el debate se tomó por ambas partes con responsabilidad histórica sobre los hechos que comenzaron a ocurrir a finales de los años ochenta y durante la década de los noventa, y desde ahí, buscaban siempre el entendimiento (*Verständigung*) sobre sus posturas filosóficas con la pretensión de aportar soluciones prácticas a los problemas históricos relevantes, es decir, el debate nunca se desarrolló con parámetros meramente académicos.

Dado así el contexto, en el presente capítulo me centraré en el debate filosófico que a mi juicio son de importancia para el tema de la fundamentación de la ética. El debate de Apel con Albert, y el debate de Apel con Dussel. El primero se encuadra en la necesidad filosófica-política de fundamentar las normas ética y políticas de una sociedad, que es lo propio de una sociedad liberal, en la cual hay una libertad de argumentar y dar razones suficientes para un entendimiento intersubjetivo de dichas normas, pero que, sin embargo, en el caso de Albert la fundamentación de normas no es un mecanismo que sea viable, mostrando sus limitaciones mediante el “trilema de Münchhausen”. El texto que encierra la tesis fundamental de Albert es el *Tratado de la razón crítica* (Albert, 1960), sobre el cual Apel tempranamente ya había reaccionado críticamente sobre los planteamientos básicos del *racionalismo crítico alemán*. En esta discusión Apel había comenzado ya a encontrar

¹ Por el momento nos limitamos sólo a enunciar el objetivo histórico de la filosofía de la liberación, sin embargo remitimos a las dos versiones de la ética de la liberación de Enrique Dussel para ver su fundamentación de dicha pretensión. (Cfr, Dussel, 1979 y 1998).

las hipótesis fundamentales que lo guiarán en la formulación y maduración de la transformación pragmática trascendental de la filosofía y la ética.

Otra discusión que también retomaremos en este capítulo es aquel que se da en torno al debate entre la filosofía pragmática trascendental del discurso y la filosofía de la liberación. La discusión que se generó entre estas dos filosofías es ya un precedente histórico, en el sentido de que el debate no se limitó al comentario filosófico de autores occidentales, o bien, una improvisación filosófica, sino que eran sistemas filosóficos que ya habían sido desarrollados durante la década de los sesenta y que son filosofías coincidentes en cuanto al momento en que ambas filosofías piensan sus tesis programáticas (*Cfr.* Apel, 1973; Dussel, 1973). Sin embargo, históricamente la transformación pragmática trascendental de la filosofía estaba pensada (aunque no se limitaba a ello) en un contexto en que Alemania a) tenía poco tiempo de haber pasado por las consecuencias de un régimen totalitario de corte imperialista (y el cual fue capaz de cometer atrocidades históricas sin precedente) y b) como parte de las consecuencias político-económicas de la situación geopolítica internacional. Alemania vivirá históricamente en su propio territorio el reflejo de la polarización de una geopolítica mundial bipolar política y económicamente.

Por su parte la ética de la liberación, y posteriormente la filosofía de la liberación (*Cfr.* Solís, (et.al), 2009) fue pensada desde un contexto que si bien no había sido exento de haber sufrido igualmente las consecuencias de la guerra y el reordenamiento geopolítico internacional, vivía aún el problema de siglos de la dependencia cultural y moral por parte del centro internacional (principalmente con Europa), el cual se caracterizaba por el hecho de que el centro geopolítico desde la colonización de la Amerindia había establecido el sistema moderno. Históricamente este había sido el referente de siglos que la Filosofía de la liberación tenía siempre presente, junto con teorías provenientes de las ciencias sociales, como la “Teoría de la Dependencia”. Posteriormente, en la era de la globalización capitalista-neoliberal (es decir, liberalización de capitales transnacionales a nivel mundial y bajo un reordenamiento geopolítico) la filosofía de la liberación tendrá una nueva enfrenta: pensar la ética y la filosofía de la liberación desde este nuevo panorama geopolítico. Las consecuencias prácticas a las que conducía este reordenamiento eran históricamente distintas a la de los anteriores, y ante ello la ética y la filosofía de la liberación mantenía una postura frontal. En el contexto de este nuevo reordenamiento tiene lugar la discusión

estrictamente filosófica que tiene la filosofía de la liberación con la filosofía del discurso, pues ambas presentaban explícitamente una posición filosófico-política hacia estos cambios, y con lo cual se permitió en gran medida un intercambio de posicionamientos e ideas filosóficas que contaban con una explícita pretensión de validez. El fruto filosófico del intercambio que sostuvo Dussel con Apel, junto con otros pensadores y filósofos con quien sostuvo el mencionado intercambio de planteamientos filosóficos, se ve reflejado en *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Dussel, 1998). Este trabajo, aún cuando mantiene las tesis fundamentales de la *Filosofía de la liberación*, es una reformulación metódica, histórica y epistemológica de la ética de la liberación de Dussel que ya había comenzado a finales de los sesenta y principios de los setenta.

Así, en el contexto de esta discusión, lo que llama la atención es considerar que en la confrontación que sostiene Apel con Dussel, por parte del último no hay rechazo a la necesidad de fundamentar una ética que pueda contar con una validez universal, sin embargo lo que hará es criticar los elementos formales de la ética del discurso. El debate se prolongó por más de diez años, sin embargo, diferente a la posición de Albert, Dussel sí asume la necesidad de fundamentar las normas y los principios éticos, sin embargo intentará mostrar que *la argumentación* no es el criterio último, sino la vida. En nuestro apartado correspondiente a este debate (3.3) intentamos mostrar cuáles son las tesis y las posiciones fundamentales de estos dos filósofos y la contraargumentación que cada uno sostuvo durante la década de los 90.

III. 2. El debate entre el racionalismo crítico de Hans Albert y la filosofía pragmática-transcendental de Apel

El debate entre estos dos filósofos alemanes comienza con el motivo de las tesis vertidas en el *Tratado de la razón crítica* de Albert (Albert, 1973; 1968²). Este texto reúne la posición y tesis central de la teoría del racionalismo crítico adoptado por un filósofo alemán. La propuesta del *Tratado* no se limita tan sólo a la forma en que la razón se dirige a solucionar problemas de la ciencia contemporánea, sino que ella se conduce sobre todo a mostrar el

² Al igual que en los textos en alemán de Apel, el *Tratado de la razón crítica* lo citaré en primer lugar en la versión castellana (Albert, 1973) e inmediato en la versión original (Albert, 1968).

uso crítico de la razón en los problemas prácticos de la sociedad (políticos principalmente) y que, por ello, tiene que vincularse con las teorías provenientes de las ciencias sociales.

Ante el conocimiento de las tesis fundamentales de Albert, Apel reaccionará sobre las tesis del profesor de Heidelberg. Esta tesis es fundamental para Apel puesto que a través de esta discusión el profesor de Frankfurt intentará mostrar la limitación metodológica para fundamentar su teoría moral de la razón crítica, y de ahí, Apel mostrará la limitación que hay en Albert para solucionar problemas prácticos de la sociedad moderna-liberal. Así será que para Apel el debate con Albert es de suma importancia, puesto que al enfrentarse con un *escéptico*, y mostrar un tipo de contradicción inherente en su argumentación, sabía que su sospecha de la necesidad de fundamentar argumentativamente se corroboraba en el acto, siendo así *in actu* válida.

Ahora bien, “geofilosóficamente” ambos pensadores tenían en mente las filosofías y teorías predominantes de occidente Europa y Estados Unidos, y en oriente en el bloque socialista. Ambos son crítico tanto de la filosofía existencialista, predominantemente alemana-francesa, la hermenéutica y el marxismo. Sin embargo, en el caso de Albert, al criticar los fundamentos cuasi-teológicos de estas teorías, encuentra la solución de la sociedad moderna del siglo XX en el racionalismo crítico de Popper, pues él permite la actividad de la razón para llegar a las soluciones más viables de dicha sociedad. De modo que el racionalismo crítico de Albert intentará mostrar una filosofía que pueda articular y unir “la racionalidad con el compromiso” bajo la filosofía popperiana e igualmente con la filosofía de la ciencia de Feyerabend. Para Apel, por el contrario, aún cuando él mismo, por un parte critica a dichas filosofías, particularmente el marxismo y el existencialismo, reconoce que estas filosofías tienen en sí mismas elementos necesarios para hacer una articulación entre teoría y praxis, empero la mediación tiene que ser por la vía discursiva-racional, y por otra, intenta hacer una síntesis entre estas filosofías y el pragmatismo que supone ya el discurso, intentando mostrar las condiciones de posibilidad de la razón dialógica. Es decir, mientras Albert recurre al racionalismo crítico de Popper, Apel continua sobre la tradición de la filosofía moderno-occidental en la tradición alemana, incluyendo elementos filosóficos del pragmatismo anglosajón. Claro está que de los supuestos de ambos filósofos se extraen consecuencias prácticas de consideración ética y política.

(Ahora bien, antes de comenzar, tan sólo quiero hacer señalar que en la siguiente síntesis del debate sostenido entre estos dos filósofos me concentraré en los textos fundamentales para comprender la tesis de ambos. En el caso de Hans Albert será fundamental el *Tratado de la razón crítica* (Albert, 1973; 1968) texto en el cual está expuesto la guía filosófica de su racionalismo crítico heredado de Popper, y los adelantos de la filosofía de la ciencia de los sesenta. Y para mostrar la repuesta de Apel me concentraré en un texto que si bien es la crítica a Hans Albert, el texto no se limita a la crítica, sino que muestra ya la postura que desarrollará Apel a lo largo de su filosofía respecto a la fundamentación de la ética y el principio discursivo. Este texto, aún cuando es un ensayo temprano de Apel, él ya contiene las tesis fundamentales de la pragmática trascendental del lenguaje. Este texto es publicado como “Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des “kritischen Rationalismus” (Apel, 1975; 1998³).

III.2.1. El racionalismo crítico de Hans Albert: el rechazo a la posibilidad de fundamentar los principios éticos

Sin adelantar la síntesis preparada para *el falibilismo* de Albert habría que señalar que el *Tratado sobre la razón crítica* se dirigirá, desde el falibilismo comenzado por Karl Popper, a mostrar un método alternativo para la ciencia y la creación de un conocimiento progresista de la ciencia, siendo así un *racionalismo crítico en su versión alemana*, no obstante su método falibilista lo llevará hacia el análisis de la política y la religión igualmente. Para ello el profesor de Heidelberg comenzará por problematizar el problema del conocimiento científico y avanzar argumentativamente hacia la ética, la política y la religión⁴.

Así mismo, es menester señalar que el *Tratado* será un estudio que al problematizar desde el conocimiento hasta la moral, el objetivo es mostrar un método alternativo que

³ Al igual que en los anteriores textos de Apel que hemos citado, éste será citado primero en la traducción castellana (Apel, 1975) y posteriormente la versión original en alemán que se encuentra en *Auseinandersetzungen* (Apel, 1998). Este texto se encuentra traducido igualmente en inglés (Apel, 1987), traducción que no citaremos pero por la importancia del texto ofrecemos la referencia en inglés.

⁴ Quiero apuntar que casualmente este camino está muy presente en los filósofos modernos (Descartes, Hume, Kant, Hegel, por ejemplo) de occidente: del estudio del conocimiento al conocimiento de las costumbres y la moral.

evite la arbitrariedad, el prejuicio, el dogma y el autoritarismo en la teoría del conocimiento y la teoría social.

III. 2.1.1. El problema de la fundamentación en la ciencia clásica y su resolución por el trilema de Münchhausen

Hans Albert realiza un diagnóstico de la filosofía moderna del conocimiento. Para ello considera los elementos fundamentales de toda teoría del conocimiento, principalmente sobre el concepto clásico de verdad. La filosofía moderna (racionalista) busca entonces un *fundamento seguro* que le permita cerciorarse a aquello a lo cual ha llegado mediante su método, o bien la búsqueda de un *punto arquimédico* en el cual se pueda asegurar el conocimiento. Sin embargo ante esta búsqueda del soporte del conocimiento seguro lo que intentará la filosofía del conocimiento a través de la evidencia de la verdad, no será sino contar con una *convicción* que esté asegurada racionalmente. Así, nos dirá Albert, un principio fundamental de la investigación y la producción del conocimiento es el “principio de razón suficiente” (*Satz vom zureichenden Grund*). Éste es un principio que si bien proviene de la lógica clásica, al formularlo como un principio metódico se concibe como “un postulado general de la metodología clásica del pensamiento racional” (Albert, 1973: 21; 1968: 11-10). Este principio exige metodológicamente que ninguna verdad pueda ser considerada como tal en tanto que no se ha fundamentado suficientemente su carácter de veracidad, es decir, en tanto que no se ha mostrado racionalmente, mediante una argumentación lógicamente correcta, la veracidad de un enunciado en contraste con los hechos. De modo que la fundamentación de la verdad tiene que ser suficiente para que pueda ser aceptada por los demás. Este principio formulado metódicamente en tanto que exigencia metódica de la filosofía moderna ha sido heredada por los racionalistas, que comienzan con Descartes en su *Discurso del método*, y en los empiristas que comienza con Bacon. Racionalistas, y empiristas, nos dirá Albert, aún cuando su criterio de verdad y su soporte de ella dista uno de otro (pues el primero busca un fundamento deductivamente y el segundo a partir de la observación de los hechos), su camino filosófico comparten los mismos aspectos: la búsqueda de un fundamento inmovible ofreciendo para ello una fundamentación filosófica que satisfaga las condiciones necesarias de la veracidad de dicho

fundamento. Esto es, sin embargo para Albert, buscar siempre una “fundamentación suficiente de todas sus convicciones” (Albert, 1973: 21; 1968: 10)⁵.

En su tarea por formular argumentos deductivos válidos, la lógica formal se encuentra por una parte con la necesidad de fundamentar los enunciados en los cuáles apoyará su argumento válido (estructurada mediante premisas y conclusión), mismos que se tienen que concebir como “conceptos deductivo-relativos” que se responden a un determinado contexto en el cual se encuadra el argumento y su conclusión. En este sentido, hay reglas elementales para la formulación (clásica) lógica de los argumentos, a saber: a) que de una conclusión lógica nunca puede obtenerse un contenido; b) que un argumento deductivo válido no ofrece información sobre la verdad de sus componentes, esto es, por ejemplo, que de premisas verdaderas se extrae conclusiones verdaderas, y; c) que un argumento deductivo no válido da un paralogismo (*Cfr.* Albert, 1973: 24-25; 1968: 12). De esta forma es que se puede partir del hecho de que

“[...] la finalidad del procedimiento de fundamentación debe descansar, en cada caso, en asegurar la verdad de las correspondientes concepciones y con ello la de los enunciados con los que ellas se formulan. La verdad –el valor positivo de verdad- es, empero, transmisible mediante conclusión lógica. Así, pues, está próxima la idea de que la fundamentación de una convicción –y con ello la fundamentación de un conjunto de enunciados o de un sistema de enunciados- puede lograrse mediante el recurso de motivos seguros –y por ello indubitables- con medios lógicos, es decir, con ayuda de conclusiones lógicas [...]” (Albert, 1973: 25; 1968: 12-13).

De esta forma, la tarea de fundamentar conduce prácticamente a lo que Albert llama “el trilema de Münchhausen” (*das Münchhausen-Trilemma*). Pues ante esta tarea se tienen tres posibilidades: a) un regreso infinito, en tanto que se está en la búsqueda constante de llegar a fundamentos, pero que “prácticamente es irrealizable” y por ello no se puede llegar a ningún fundamentos seguro; b) un círculo *lógico* en la deducción que resulta del hecho de que la fundamentación “se recurre a enunciados que ya antes se habían mostrado como enunciados que requieren fundamentación”, lo cual tampoco conduce a un fundamento seguro, y; c) una *interrupción del procedimiento* en un “punto determinado”, que aunque

⁵ “Se ve inmediatamente que este principio de la fundamentación suficiente puede extenderse, sin más, de las convicciones teóricas a las morales y políticas, en una palabra: a afirmaciones de toda especie, cuando se esta dispuesto simplemente a tomar la *decisión* de no limitar arbitrariamente la aplicación de este modelo de racionalidad a un determinado campo” (Albert, 1968: 10; 1973:21)

parece un realizable en principio, “implicaría sin embargo una suspensión arbitraria del principio de la fundamentación suficiente” (Cfr, Albert, 1973: 26; 1968: 13).

Esbozadas así las tres posibilidades del trilema, y siendo que la que en apariencia se ve como la posibilidad más prácticamente realizable, sería la tercera posibilidad que sugiere una interrupción en un punto determinado de la fundamentación para que pueda tomarse como válido y pueda avanzarse en el desarrollo del conocimiento, sin embargo en esta posibilidad de la fundamentación se está recurriendo ya a una “suspensión arbitraria del principio de fundamentación suficiente”, lo cual, entonces al recurrir a un acto de decisionismo en el progreso de la ciencia y el conocimiento, no muestra entonces un fundamento seguro, incommovible, tal y como se lo propone la tarea de la filosofía y la lógica clásica. Ello, pues, a lo que conduce prácticamente es a “la fundamentación mediante el recurso a un dogma [*als Begründung durch Rekurs auf ein Dogma*]. La búsqueda del punto arquimédico del conocimiento [entonces] parece tener que concluir en dogmatismo, pues en algún lugar tiene que ser suspendido en todo caso el postulado de fundamentación de la metodología clásica” (Albert, 1973: 27; 1968: 14).

Este recurso metodológico al dogma y la idea de encontrar una instancia segura del conocimiento fue compartida, como ya lo hemos dicho por el racionalismo (desde Descartes) y por el empirismo (desde Bacon), y aunque ellos parten de modos de fundamentación del conocimiento y presupuestos diferentes del mismo, comparten la idea de la *interrupción de la fundamentación* por recurso al dogma, lo cual se aleja de la tarea de la filosofía que por su inmanencia es una ciencia reflexiva y discursiva que busca el avance del conocimiento con recurso a la criticabilidad de lo dado. Sin embargo, de lo anterior no se sigue para Albert que los recursos epistémicos que ha mostrado el racionalismo y el empirismo (con el uso de los sentidos y de los experimentos) tengan que ser desechados. Por el contrario, Albert lo que busca es que estas instancias no sirvan para buscar un *fundamento incommovible*, sino para “la crítica de las teorías vigentes y por lo tanto para el control de las concepciones teóricas” (Albert, 1973: 48; 1968: 28).

Así para Albert el principio metodológico de razón suficiente sugiere prácticamente en terminar por asumir un cierto dogma en un determinado punto que se establece por una acto de convicción y fe que asume la idea de que “cada concepción, cada convicción, cada fe tiene que justificarse mediante el recurso a fundamentos positivos seguros, a un

fundamento inconmovible [por lo que siempre] El procedimiento de fundamentación tenía que contener una conclusión dogmática en algo indubitable” (Albert, 1968: 29; 1973: 49)⁶; esto es posible, como ya se mencionó, por el intento constate de mostrar un fundamento seguro indubitable que esté legitimado por alguna instancia activa del conocimiento. Sin embargo, pese al esfuerzo que la filosofía moderna y tradicional contra la que se dirige Albert (desde Descartes y Bacon hasta la fenomenología y la filosofía analítica), él opone a la idea de la fundamentación la idea del examen crítico, o bien, al principio de razón suficiente Albert opondrá “el principio de examen crítico” (*das Prinzip der kritischen Prüfung*). Este principio, para Albert, es un principio que es consecuente con la tarea propia de la filosofía que es preguntarse siempre por la validez del sistema dado, y que se contrapone con la idea de la fundamentación que contraviene a la historia de la ciencia y el conocimiento puesto que al fin se impone siempre nuestros hábitos de pensamiento y generación del conocimiento científico que nos muestra que los fundamentos a los cuales se quiere llegar son siempre criticables y mostrar la nuevos criterios de objetividad y validez es una actividad desarrollada propia de la ciencia y la filosofía en su desarrollo histórico. De esta forma al mostrar Albert que la metodología clásica al intentar fundamentar su conocimiento, no hace sino intentar asegurar sus convicciones mediante la fe y no la razón propiamente. Por ello es que la instancia que le queda a la metodología clásica es mantener la seguridad del conocimiento por medio de la voluntad (*der Willen*), la cual al no tener una instancia de validez que le permita mostrar la objetividad que ella pretende, no queda otra opción que el ejercicio de la voluntad para mostrar la validez del fundamento, es decir, sólo entraría en consideración para avanzar en el desarrollo del conocimiento “la voluntad libre que se fundamenta a sí misma” (Albert, 1973: 53; 1968: 31). Así lo que se obtiene como consecuencia práctica del principio de fundamentación del modelo clásico de racionalidad es el hecho de que

“[...] se sacrifique, para lograr absoluta seguridad, el realismo y con ello la idea de una verdad con contenido; pues, como se sabe, los enunciados analíticos son por cierto, “necesariamente”

⁶ Esta es la crítica que persigue en todo momento el falibilismo de Albert, es recurrente, por ejemplo más adelante nos dirá: “*Todas las seguridad en el conocimiento son autofabricadas y con ello carecen de valor para la aprehensión de la realidad*. Es decir: podemos crearnos siempre certeza en cuanto *inmunizarnos* cualesquiera componentes de nuestras convicciones *mediante la dogmatización contra cualquier crítica y con ello las aseguramos contra el riesgo del fracaso*” (Albert, 1968: 30;1973:51)

verdaderos, pero no dicen nada sobre la realidad. La realización radical del principio de fundamentación suficiente, y por ello segura, conduce pues a la sustitución del conocimiento por la decisión. Dingler dice que toda la producción de la ciencia y de los llamados conocimientos descansa naturalmente...en acciones. De ahí el que toda ciencia debe poseer sus fundamentos últimos en la teoría de las acciones, por lo tanto, pues en la Ética [...]” (Albert, 1973: 54; 1968: 32).

Así, como puede verse en Albert, quien a partir de Hugo Dingler, muestra la dimensión ética de la ciencia que no puede ser sino mostrando que la ciencia implica también decisiones que se ejercen siempre entre individuos, y más aún quien es afectado por las decisiones entre individuos son sólo ellos. Albert comienza definiéndonos ya el por qué la metodología clásica del racionalismo, al recaer inevitablemente en el aseguramiento de convicciones por medio de la fe, recurriendo a la voluntad que se fundamenta así misma, las consecuencias prácticas, y por ello éticas, de este tipo de filosofía van en detrimento de un avance racional de la ciencia y la relación ética entre los individuos de una sociedad, puesto que lo que se establece mediante la metodología clásica es que el sujeto actúe en consecuencia de acuerdo a un fundamento que es más un objeto de fe, relegando la racionalidad y su ejercicio intersubjetivamente. En este sentido, dirá Albert, se actúa por decisiones y convicciones, lo cual es contrario a la tarea propia de la filosofía, en el campo del conocimiento, y la autonomía y libertad del sujeto, por otra.

Sin embargo, pese a lo que nos ha intentado mostrar el racionalismo clásico, la realidad en la que se mueve la ciencia y los sujetos (sea en la política o en la religión, como nos lo mostrará Albert en los últimos capítulos del *Tratado*) es diferente; puesto que, mientras la racionalidad clásica pretende en su intento de fundamentación de un fundamento último, crear un sistema cerrado de la ciencia con implicaciones prácticas en la sociedad, por medio de la totalización del sistema social, la sociedad *real* y siempre histórica, por su libertad, no actúa siempre en esta dirección, por el contrario se encuentra en un constante movimiento que no sólo se manifiesta en la creación de nuevos conocimientos (mediante una revisión crítica de los mismos), sino también políticamente mediante la creación de nuevas esferas de acción política en donde predomina la *criticabilidad* de los sistemas que pretenden totalizarse. Por ello es que para el profesor de Heidelberg:

“Si damos a nuestras convicciones –y con ello también a las construcciones teóricas en las que aquéllas no encarnan- la ocasión de fracasar ante la resistencia del mundo real, entonces tenemos al mismo tiempo la posibilidad de examinar su contenido de verdad y mediante la corrección de nuestros errores, la de acercarnos más a la verdad. Para poder hacerlo debemos ciertamente, sacrificar la tendencia hacia la certeza que subyace a la teoría clásica y aceptar permanentemente incertidumbre de si nuestras concepciones se podrán mantener y sostener en el futuro”. (Albert, 1973: 55; 1968: 33).

Es decir, para poder acercarnos a verdad, hay que mantener necesariamente una reserva falibilista del contenido de verdad de los juicios y enunciados de la ciencia, pero también, como veremos de los enunciados éticos y políticos.

Ante lo anterior (el decisionismo de la filosofía racionalista clásica) Albert opone “la idea del examen crítico” (*die Idee der kritischen Prüfung*). En esta propuesta, Albert ve una solución al problema de lo que pretende en racionalismo clásico⁷. Esta propuesta consiste en que de antemano no se puede llegar por ninguna instancia a un fundamento seguro, y libre de toda revisión crítica, sino, por el contrario, la idea del examen crítico postula que al no poder llegar a ningún *punto arquimédico* los enunciados y los juicios que se enuncian tienen que se tomados como *hipótesis* cuya instancia son los argumentos racionales, lo cual permite que todos los enunciados estén en cuestión, siempre y cuando haya un argumento racional que permita expresar la revisión crítica de los enunciados. Así, una hipótesis es confrontada con otra hipótesis; por ejemplo, la misma idea del examen crítico y el “principio de razón suficiente” examen es muestra de ello, se contraponen hipótesis.

De esta forma se “renuncia, ciertamente, a las certezas autoproducidas , pero se tiene la perspectiva de acercarse más a la verdad mediante el ensayo y el error –mediante la construcción por ensayo de teorías examinables y su discusión crítica al hilo de puntos de vista relevantes- sin llegar, por cierto, jamás a la certeza”. (Albert, 1973:58; 1968: 35). Y en consecuencia con la idea metodológica del examen crítico un tal punto arquimédico no

⁷ Recuérdese que anteriormente habíamos dicho que Albert pretende darle continuidad al falibilismo de Karl Popper, sin embargo, Albert va más allá de su maestro al señalar la dimensión ética y política (o bien práctica) de la teoría de la ciencia. Ante la situación del dilema en el que se ubica la filosofía y metodología clásica del conocimiento, y su contraposición mediante la filosofía de Popper para el desarrollo del conocimiento, Albert nos dice: “el postulado popperiano del examen crítico y la metodología que se apoya en él se ofrece como una alternativa que merece la preferencia, a partir del punto de vista del conocimiento” (Albert, 1973: 58;1968: 35)

existe (y por tanto no se puede llegar a él por medio de la deducción o la inducción) a “menos que se lo produzca” (*idem*)⁸. Con esta solución Albert pretende salir del dogmatismo en el que recae la filosofía racionalista clásica, ante poniendo a ello un “falibilismo consecuente”, aceptando por tanto que el racionalismo crítico no reconoce una instancia que permita la infalibilidad del conocimiento y los sistemas morales. Infalibilidad cero diría Albert mediante argumentos racionales que permitan la sospecha y la crítica de los enunciados de los sistemas científicos y morales. Así para Albert la metodología del racionalismo crítico tiene implicaciones de importancia cuando de ella se sacan sus consecuencias prácticas, sobre todo para la solución de conflictos prácticos (los cuales ya suponen una ética).

Ahora bien, en la discusión de la metodología de la ciencia, el racionalismo crítico intenta mostrar las siguientes tesis fundamentales: a) que el sistema de enunciados de la ciencia, o de un sistema científico no tienen que ser justificados mediante la fundamentación, sino investigados y enjuiciados críticamente, y; b) que un método científico no debe ser elaborado utópicamente.

Por otra parte, la opción de un examen crítico sobre una metodología desprendida del principio del examen crítico, se debe al hecho de que la generación del conocimiento científico (y de los sistemas morales) que se da siempre en el marco de una sociedad específica, existen ya de hecho aspectos fácticos, y “entre ellos aspectos sociales” que siempre intervienen ya en la creación del conocimiento y la fundamentación de los sistemas morales, es decir la inclusión de la pragmática significa “la consideración de las posibilidades humanas en la metodología del conocimiento humano” (Albert, 1973:65; 1968: 40). (Por ejemplo, *los prejuicios* que son rechazados por el racionalismo clásico en su intento de producir un conocimiento libre de ellos (con el fin de formular un conocimiento lo más racional y objetivo posible), en el caso de la metodología del examen crítico puede hacerlos “aprovechables” para “el progreso del conocimiento” (Albert, 1973:68; 1968: 42), los cuales, por supuesto tampoco se pueden considerar como dogmas sino como *hipótesis* y por tanto susceptibles de examinar, diciéndolo de otra forma, son hipótesis dentro de un marco general de hipótesis que en principio todas deben ser revisables críticamente).

⁸ Considérese este juicio de Albert para entender más adelante la crítica de Apel al racionalismo crítico de Albert, que intentaremos mostrar.

La inclusión de la pragmática representa en el nivel metodológico de la ciencia reconocer el nivel social que está siempre ya contenido en el la fundamentación o en la argumentación racional, pero que no es suficientemente considerado por los filósofos del racionalismo clásico. Sin embargo, este viraje en la metodología de la ciencia y la filosofía no se limita tan sólo a una cuestión para Albert de incluir elementos que no habían sido considerados anteriormente, sino que en ello (siendo consecuente con su racionalismo crítico, así como con el falibilismo de Popper) es ya una decisión que involucra la moral, o mejor dicho “involucra una decisión moral pues significa la aceptación de una praxis metódica de muchas consecuencias para la vida social” (s, 40; p, 65-66)). Es decir:

“El modelo de racionalidad del criticismo es el proyecto de una forma de vida, de una *praxis* especial, y tiene por lo tanto significación ética y, por encima de ello, significación política. [Por ello] No es, en modo alguno, una exageración, sino sólo la comprobación de un contexto sencillo y de fácil comprensión, cuando se llama la atención sobre el hecho de que *el principio del examen crítico* entre otras cosas establece una *unión* entre *lógica y política*”. (Albert, 1973: 66; 1968: 40)⁹.

Por otra parte, en el marco de la lógica y de la teoría de la verdad el racionalismo crítico intenta que una solución para discernir entre lo verdadero y lo falso es la tarea de buscar contradicciones, bajo el principio del tercero excluido que se puede formular de la siguiente manera: “busca siempre contradicciones relevantes, para exponer las convicciones actuales al riesgo del fracaso, de modo que tengan la ocasión de ponerse a prueba y superarla” (Albert, 1973: 69; 1968: 43). De tal forma que en el plano de la lógica el criterio de verdad de la propuesta del racionalismo crítico es la no contradicción, en el sentido indicado (como puede verse, para Albert, este principio del tercero excluido o contradicción excluida es lo que permitiría la falibilidad de los sistemas ya dados). Así por ejemplo cuando “emergen las contradicciones relevantes sobre la base del principio de liberación de las contradicciones se tiene oportunidad de revisar las propias convicciones” (*idem*). En este sentido indicado el racionalismo crítico es una continuación del método dialéctico que ya se

⁹ Considérense estas palabras en un contexto histórico-político en el cual había ya una polarización de sistemas políticos con hegemonía mundial, y en el cual la forma procedimental de la solución de problemas prácticos eran divergentes. Ciertamente es que Albert estaba pensando en el sistema económico-político que se oponía al sistema democrático-liberal-capitalista, el cual a juicio de Albert metodológicamente (o procedimentalmente) permitía una mayor libertad para dirimir racionalmente los problemas prácticos de la sociedad. Véase la pequeña introducción del debate entre Apel y Albert en el cual he señalado algunos elementos de este tipo.

había dejado ver en los antiguos griegos (por ejemplo la dialéctica de Sócrates que es mediante el diálogo llegar a conclusiones de mutuo acuerdo). El método dialéctico, entonces, permite “buscar la supresión de contradicciones” a partir de la discusión entre interlocutores con lo cual se ensaya la práctica de la filosofía argumentativa que en principio toma como hipótesis los enunciados de los sistemas científicos y morales-políticos, en el marco de un contexto social determinado desde el cual se les enuncian. Así, la posible refutabilidad de los enunciados y los argumentos es un *presupuesto* de la de la discursividad-pragmática de la ciencia y los sistemas sociales.

“La ciencia no progresa ni por deducción de verdades seguras con ayuda de procedimientos deductivos a partir de intuiciones evidentes, ni por deducción de tales conocimientos a partir de percepciones evidentes aplicando procedimientos inductivos, sino más bien por especulación y argumentación racional, por construcción y crítica y, en los dos aspectos, las concepciones metafísicas pueden adquirir significación” (Albert, 1968: 47; 1973: 75).

Así lo que se busca en el marco de la ciencia para el racionalismo crítico es el reconocimiento y la formulación de un “pluralismo teórico” (*theoretischen Pluralismus*). El cual permite que más allá de considerar como dogma una teoría se permita *contradecirla* en el sentido de buscar lo que en ella ya no es consistente en su tarea fundamental de mostrar una explicación argumentativa convincente de la realidad. Así, el pluralismo teórico al contrario de tomar una teoría como irrefutable lo que busca son alternativas teóricas que igualmente intenten explicar lo que acontece en la realidad, buscando así aquella teoría que pueda satisfacer las condiciones necesarias para explicar la realidad, y el criterio para saber qué teoría alternativa puede cumplir con ello es necesario poner atención en su fuerza de explicación del objeto. El pluralismo teórico en principio no rechaza ninguna teoría sino que siempre son todas revisables. Y es que esto es posible por el *factum* de que por “lo general, toda teoría tiene, como lo muestra la historia de la ciencia alguna debilidad” (Albert, 1973: 77; 1968: 49)¹⁰ y esto mismo, como bien lo dice Albert, vale igualmente para la teoría de las ciencias sociales.

¹⁰ Nos gustaría indicar que aún cuando Albert señala correctamente que todas las teorías tienen alguna debilidad, él no intentará indagar por qué es que ellas tienen esa debilidad, y sobre lo cual Apel, desde Peirce, será una puerta por la cual comenzará también la discusión entre la filosofía pragmática trascendental y el racionalismo crítico.

Ahora bien, las consecuencias filosóficas-metódicas del racionalismo crítico desembocan también, de alguna manera en contra de la filosofía moderna que principalmente comenzó con la *Crítica de la razón pura*, en una crítica indirecta a la filosofía moderna. Ya que si algo intentaba Kant en su famoso trabajo era ofrecer criterios y condiciones de posibilidad entre el conocimiento y la fe, es decir, entre la ciencia y la metafísica. Desde entonces la filosofía moderna no había duda en aceptar en general los criterios y condiciones epistémicos de Kant, lo cual desde entonces se abandonó a la metafísica por su debilidad científica en la creación del conocimiento (él mismo Kant en la introducción de la *Crítica de la razón pura* nos dice que su intento es ponerle límites a la razón y la metafísica, por ello es que la ciencia y la filosofía puede conocer los objetos que estén en tiempo y espacio). Sin embargo, Albert con su racionalismo crítico irá en contra de esta tesis que ha sido validada por la filosofía moderna. Para Albert las concepciones y/o conceptos metafísicos no pueden ser rechazados de antemano en aras del progreso y la generación de conocimiento. Por el contrario, Albert señala que la metafísica por su capacidad potencial y especulativa permite incluso ir más allá del sistema dado del conocimiento, permitiendo posibilidades teóricas que puedan mostrar una explicación más convincente, empero ella entra en el juego de hipótesis susceptibles de ser refutadas o bien aprobadas pero sólo en el marco de la argumentación racional. Así una concepción metafísica “puede afirmar *algo imposible*, es decir, proyectar [*entwerfen*] posibilidades que según el estado actual de la ciencia *no* están dadas, sin que haya motivo de rechazarlas de antemano por ello” (Albert, 1973: 79; 1968: 50).

De esta forma, Albert establecerá una analogía entre la función de la metafísica, en el ámbito del conocimiento, y la utopía en el ámbito de la política, ya que aunque en apariencia ambas parecen escapar a los límites de la razón, tienen un potencial de innovación del sistema dado de conocimiento y político, respectivamente. Y es que aunque parezcan irracionales para el sistema actual, ellas no pueden ser rechazadas por *principio del racionalismo crítico* ellas, si se quiere ser consecuente, no tienen que ser rechazadas de de antemano (*voraus*). De modo que “la concretización de la metafísica acontece mediante la elaboración de una alternativa teórica, la de la Utopía mediante la elaboración de una alterativa institucional. En los dos casos habría que estar dispuesto a que la prueba ante la

resistencia de la realidad obligue a revisiones que antes no eran previsibles” (Albert, 1973: 79-80; 1968: 50-51).

Como puede verse, hasta lo ahora visto, para nuestro representante del racionalismo crítico alemán no hay una disociación entre conocimiento y praxis, o bien entre razón teórica y razón práctica. Ello por el hecho de que el conocimiento es una “parte de la praxis humana”. (Esta idea sin duda se contrapone considerablemente con la lógica formal de un Rudolf Carnap).

Ahora bien, continuando con la consecución del racionalismo crítico en las convicciones y decisiones éticas, el racionalismo crítico ofrece alternativas para decidir y mostrar la revisión crítica de las convicciones y sistemas morales, lo cual repercutirá necesariamente en la praxis humana, tal y como la política. De tal forma que en este plano el pensamiento moral-filosófico igualmente tiene implicaciones filosóficas y éticas en la medida de que, por una parte el modo de pensar la conducta moral de los individuos está ya determinada por los elementos sociales que ya afectan en quién piensa la moral, y por otra parte en cuanto a lo moral de qué ya decidir por tal o cual metodología para la solución de problemas prácticos implica ya una decisión ética, de la misma forma como se mostró en la teoría de la ciencia. En este sentido, se debe ser cuidadoso en el pensamiento filosófico moral en la medida de que no puede considerar las experiencias y los valores propios de una particularidad como un sistema ya dado e irrefutable, pues ella puede llegar al punto de dogmatización en las decisiones prácticas, que traerá situaciones éticamente indeseables. (Cfr, Albert, 1973: 84-86; 1968: 55-56).

Y de igual forma, quien en filosofía moral emplee una metodología del tipo de la fundamentación o razón suficiente caerá igualmente en la necesidad de optar por la tercera vía del dilema de Münchhausen, es decir la suspensión de la argumentación racional sobre un fundamento de valor que sea considerado como un *punto arquimédico moral* sobre el cual se acepte como irrefutable y en consecuencia con él actuar.

III.2.1.2. La ciencia y la ética desde el racionalismo crítico

Por su parte la discusión moral entre existencialismo y positivismo han mostrado una diferenciación entre conocimiento y decisión, tensión que parece irreconciliable entre estos

dos pensamientos, lo cual a pesar de que en apariencia manifiestan una divergencia radical, lo que es cierto es que ambas filosofías se aproximan cercanamente justo en el punto que los diferencia. Es decir, parten del mismo presupuesto de divorcio entre conocimiento y decisión, pues el existencialismo inclina su valoración hacia la decisión y el compromiso (decisiones irracionales existenciales), mientras que el positivismo hacia el conocimiento y la objetividad (hechos positivos analizables racionalmente). Ante estas dos alternativas lo que se propone la argumentación del racionalismo crítico es mostrar una unión entre compromiso y objetividad en el plano de lo moral y la ética. Sin embargo, como ya se mostró, la decisión por la metodología implica ya una valoración aunque ella sea implícita, lo cual para el existencialismo no hay duda de ello como para el positivismo, pues esta última reconoce una objetividad libre de prejuicios o valoraciones (no obstante que ella al elegir ya una metodología está haciendo una valoración optando por un modo y no por otro). Por su parte, en el caso del existencialismo, Albert ve una limitación práctica de consideración; ésta se refiere a que cuando se renuncia a la objetividad de las decisiones y las acciones en el marco de la discusión entre argumentantes, optando por el compromiso como criterio de la praxis humana, se llega fácilmente a los argumentos *ad hominem*, aspecto que es ajeno a la argumentación práctica racional para dirimir problemas prácticos. Por ello es que la dicotomía que las dos escuelas plantean en apariencia de hecho no acontece pues tras cada conocimiento se encuentran ya decisiones. (Cfr, Albert, 1973: 88-94; 1968: 58-62).

En esta discusión entre ciencia y moral, encontramos también las afirmaciones de Max Weber. En esta discusión encontramos “el postulado de la exención de valoración” (de la ciencia que al ser formulado como un principio metódico enuncia en él mismo una función normativa de la ciencia y por ello procedimental) que si bien, para Albert, tiene limitaciones, este principio puede ser aplicado en una amplia parte de la ciencia. Aceptar este principio metodológico es una cuestión de decisión, sin embargo ello no implica que no se reconozca que el conocimiento está ya penetrado de valoraciones y decisiones de todo genero. Sin embargo Weber no se confirio con el postulado mencionado, y tratando de ir más allá de él se ocupa de la pregunta de “la ciencia puede contribuir en algo para la discusión de los problemas de valor” proponiendo la tesis de que los juicios de valor no están, en modo alguno, excluidos de la discusión científica” (Cfr, Albert, 1973: 104; 1968:

69). Y es que Weber al reconocer que los juicios de valor no están excluidos de la actividad científica lo que hace es reconocer en su pluralismo ético que ante los diferentes juicios, o convicciones de fe, que incluso puede resultar entre ellos se tiene que decidir entre ellas “sin recurrir para ello a la ciencia”, es decir, se decide por una ciencia que ya está permeada por un juicio de valor o convicción de fe. Esta decisión no se puede optar sino racionalmente vía la razón discursiva que sugiere Hans Albert.

Por su parte la ciencia puede reflexionar sobre los problemas prácticos con el fin de investigar posibilidades que se hagan históricamente posibles en la realidad sin embargo ella está limitada a mostrar la decisión que puede ejercerse en cierto momento. Y es que aunque el conocimiento ayude a mostrar las posibles decisiones de la praxis, al fin las decisiones (por razón práctica) recaen en el desarrollo de la praxis humana, y esto es porque “las necesidades de la acción van siempre más allá de lo que puede proveernos el conocimiento” (Cfr, Albert, 1973: 100; 1968: 66). Sin embargo, de aquí no se sigue que entonces se tenga que “normativizar” la ciencia, y más aún hacer una ciencia que muestre la normatividad de la ciencia pero también de la praxis, ya que la ciencia que se proponga hacer tal tarea no está haciendo otra cosa que “sustituir no sólo las decisiones en el ámbito del conocimiento, sino también en los otros ámbitos de la praxis social, en principio por calculaciones” (Cfr, Albert, 1973: 101; 1968: 66). Esto sería hacer un orden geométrico de la ciencia y la praxis humana, atomizar y neutralizar las decisiones humanas a partir de una normatividad que estaría fuera de la libertad humana¹¹. De modo que una ciencia normativa tal inhibiría la particularidad en la cual se desarrolla en una discusión que tenga como objetivo la solución de problemas prácticos.

Por su parte, como ya hemos señalado, el problema metodológico del principio de razón suficiente también tiene sus problemas en su reflexión sobre los problemas prácticos-éticos. Albert nos indica:

“Nuestra crítica [en el *Tratado*] a la metodología clásica de la fundamentación suficiente se puede aplicar en principio también al problema ético fundamental, pues tiene la estructura general del

¹¹ Este punto deberá ser considerado a la luz de la pragmática trascendental de Apel ya que él hará la crítica a Albert a partir de la pregunta por las condiciones de posibilidad de la argumentación racional (fundamentación) y la discusión pública que sugiere el profesor de Heidelberg. Es decir, Apel aún cuando tomará en general las tesis fundamentales del falibilismo de Albert (ya que incluso Peirce ya había planteado un tal falibilismo) hará la crítica a partir de la filosofía trascendental que pregunta por las condiciones a priori de la discusión pública.

pensamiento de la fundamentación sin tener en consideración la clase de convicciones que está en discusión. Quien tienda hacia una fundamentación suficiente en el sentido del modelo clásico para los juicios concretos de valor y también para las decisiones morales, tendrá que recurrir a medidas últimas de valor y también para las decisiones morales, tendrá que recurrir a medidas últimas de valor en la forma que fue propuesta por Max Weber, es decir, a medidas que ya no son capaces de una fundamentación más, si quiere evitar las otras dos ramas del trilema. Pero ello no significa otra cosa que el recurso a principios dogmáticos ya no sometidos a crítica alguna, esto es, a posiciones últimas que Max Weber considero como necesariamente incorregibles” (Albert, 1973: 108; 1968: 72).

Es decir, que al igual que el mismo efecto que produce la metodología clásica de la fundamentación, se lleva a la ética: a la elección de un decisionismo por medio de la tercera vía del trilema de Münchhausen que nos conduce a un dogmatismo en la búsqueda de un *punto arquimédico*. Así, mientras en la ciencia se busca el fundamento (o la razón de ser) de la naturaleza, en el caso de la ética se busca un valor último que ya no puede llegar a ser fundamentado más y por ello se pretende inmunizado de toda crítica posible (Este problema del trilema que es heredado a la ética conlleva con ello consecuencias prácticas en la sociedad, particularmente en la política, que es el tema que igualmente problematizará Albert en el *Tratado*, pues al intentar llegar a un valor último se crea por una parte una discusión política que no reconoce la libertad de criticar dichos valores sino que se le toman como dogmas aún cuando ellos vayan en detrimento de la sociedad , y por otra, a partir de esos valores último se crean las instituciones sociales).

III.2.1.3. La propuesta del examen crítico

Ante estos problemas ético-prácticos, Albert propone la metodología del examen crítico que bien puede ser aplicado a todo tipo de *convicciones*, incluso aquellas que provienen de una metodología que intentan tener exactitud y precisión como es el caso del pensamiento axiomático –propio de la filosofía ética analítica– que intenta inmunizar por medio de axiomas el desarrollo de la praxis humana. En este sentido la axiomatización evita la incertidumbre de la praxis humana, elemento al que recurre Albert para mostrar que una ciencia que pretenda ofrecer una normatividad para todos los casos. Así, la metodología del examen crítico permite evitar un dogmatismo en la reflexión filosófica sobre la moral. De

modo que “la aplicación del criticismo a la problemática moral-filosófica envuelve por cierto el rechazo del fundamentalismo, pero no el del pluralismo ético que más bien es un componente de esta concepción” (Albert, 1973: 112; 1968: 75). De esta forma es que los enunciados morales y sus conceptos no tienen que ser subsumidos como dogmas sino como “hipótesis” susceptibles de ser falsadas, aprobadas o corroboradas, es decir, que en tanto que hipótesis como “suposición en principio cuestionable”. En este contexto la tarea de la filosofía para Albert la señala de la siguiente forma:

Ahora bien, en este contexto cabe preguntar ¿cuál es la tarea de la filosofía moral crítica? Albert señala lo siguiente:

“[...] para una filosofía moral crítica no puede importar el comprender la moral dominante con una justificación cuestionable, para anclarla con más vigor en la conciencia de los hombres y en los estados sociales. Su tarea consiste más en iluminarla críticamente, en poner de relieve sus debilidades y en desarrollar puntos de vista tendientes a su mejoramiento” (Albert, 1973: 112; 1968: 75)¹².

Ahora bien, el criterio de los enunciados morales es la no contradicción o el tercero excluido (que anteriormente ha sido mostrado en el caso de la verdad). De modo que adoptando el criticismo de Albert, que subsume el método dialéctico en el sentido señalado anteriormente, “lo que importa es buscar para la iluminación crítica de orientaciones valorativas dadas, contradicciones relevantes, para en caso dado tender hacia una revisión de las convicciones en cuestión” (Albert, 1973: 113; 1968: 76). Este criterio, sin embargo, tiene que ser complementado por la búsqueda de principios puentes, como Weber lo intentó hacer con su principio (“el deber ser implica el poder”), que permita el “aprovechamiento del conocimiento en la crítica a las concepciones normativas” (Albert, 1973: 114; 1968: 76).

Finalmente hay que señalar, que con este nuevo esquema metodológico de pensamiento Albert intenta mostrar nuevos esquemas de pensamiento y argumentación científica para el desarrollo del conocimiento y la praxis humana. De modo que el *Tratado*

¹² Para comprender las dos discusiones que aquí presentaremos sobre la fundamentación de la ética de Apel, cabe considerar esta afirmación de Albert, no sólo para continuar en la comprensión de la crítica de Apel a Albert, sino para comprender los puntos de partida divergentes entre los dos filósofos que presentamos en discusión con Apel: Albert y Dussel. Es decir, mientras Albert a través del criticismo y la falibilidad de los enunciados morales intenta políticamente mejorar la moral dominante, Dussel intenta hacer una deconstrucción de la moral dominante incluso aunque ella sea válida (intersubjetivamente) moralmente.

no es sólo el intento de realización de unir conocimiento y compromiso en una alternativa metodológica de la ciencia y la praxis humana, sino también impulsar nuevos hábitos praxísticos y del conocimiento.

III.2.2. La crítica de Karl-Otto Apel a Hans Albert: la respuesta desde “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje” (“Das Problem der philosophischen Letzbegründung im Lichte einer transzcedentalen Sprachpragmatik. Versuch einer Metakritik des “kritischen Rationalismus”).

La crítica de Apel a Hans Albert, como lo habíamos señalado, se cifra en la discusión particular del “Problema de la fundamentación” pues aunque ambos reconocen la necesidad de emplear argumentos racionales en la discusión científica, ética y política, el modo en que ellos se dirigen a este problema que ha sido heredado por el postulado leibniziano de la razón suficiente, divergen enteramente. En esta discusión con Albert, por otra parte, se puede mostrar el intento de Apel de obligar a un *escéptico* que no acepta postulados trascendentales y que en el caso del acto de argumentar se rehúsa a aceptarlo, es decir, intenta rechazar la argumentación sin más argumento que el de la libertad de hacerlo o no. Para Apel, Hans Albert es el ejemplo típico de un escéptico que aunque se rehúsa a la argumentación no puede sino hacerlo *contradiciéndose performativamente*. Es decir, la contradicción preformativa es ya desde esta discusión una prueba para Apel que le permite incluir al escéptico al acto de la fundamentación de normas trascendentales y materiales en una sociedad (e igualmente dentro de una discusión política).

Por otra parte, en lo que toca a la ética, la discusión con Albert le traerá a Apel conclusiones e indagaciones sin precedente en la historia de la filosofía contemporánea, puesto que después de mostrar la necesidad de la inclusión al discurso argumentativo del escéptico, Apel posteriormente mostrará los presupuestos *a priori* de la argumentación así como las condiciones normativas que permitan la validez del consenso por parte de los afectados de la comunidad de comunicación real. De esta forma Apel no comenzará por señalar la prueba reflexiva directa de su filosofía pragmática sino también la reflexión trascendental de la ética y sus presupuestos prácticos deducidos trascendentalmente.

De la discusión que el profesor de Frankfurt sostendrá con el profesor de Heidelberg, podrá mejorar su argumentación y su crítica no sólo frente a Hans Albert sino también contra el racionalismo crítico y el falibilismo de Popper que en la década de los sesenta comenzaba a imponerse como una filosofía de la ciencia que en su metodología adoptaba la libertad de la argumentación y la evasión de cualquier tipo de dogmatismo. Así, este debate, a nuestro juicio, es fundamental para Apel y para el desarrollo de su filosofía puesto que le permitirá esgrimir argumentos fuertes contra un escepticismo contemporáneo proveniente de la reflexión de la situación geopolítica de los Estados moderno-occidentales.

III.2.2.1. La recuperación de la fundamentación y la crítica a Albert

Apel después de mostrar el argumento central del *Tratado de la razón crítica* y que se concentra, para Apel, principalmente en el recurso al dogma del acto de fundamentación, mostrará que hay un elemento que parece que a Hans Albert le pasa desapercibido: la evidencia cognoscitiva. Apel muestra que Albert, aunque lo sabe, no considera que desde Aristóteles y Descartes la fundamentación no es una interrupción por recurso a un dogma sino por un recurso a la evidencia de las proposiciones, los enunciados y las conclusiones muestran la verdad del argumento, lo cual dista de lo que Albert afirma como recurso a dogma. En este sentido para Apel “Albert llega así no sólo al rechazo de la reducción cartesiana de la validez de la verdad e evidencia cognoscitiva, o certeza, sino, por encima de esto, a la tesis de que el tender a la certeza es enteramente inútil, más aún, incompatible con la búsqueda de la verdad” (Apel, 1975: 141; 1998: 37).

Igualmente Apel continúa por señalar que este elemento que Albert elude se refleja en que para él cualquier intento de fundamentación recae necesariamente por la tercera vía del “Trilema de Münchhausen” y que no es más que un intento de asegurar la verdad contra toda crítica posible mediante el recurso al dogma. Y que ante tal situación, lo que le queda a Albert es recurrir a un cierto *decisionismo* por el cual se opta para continuar la praxis científica y moral. Por ello para Albert el racionalismo crítico es un modo de vida que alude al modo en que se encaminan las sociedades a la búsqueda de la verdad y de los valores morales.

Ante ello Apel formula la línea por la cual se orientará para problematizar las conclusiones y afirmaciones que asume Albert en *el Tratado*:

“En lo que sigue yo deseo someter la posición del ‘racionalismo crítico’, acabada de esbozar, a un examen metacrítico –en lo cual, por el momento, no se halla otra cosa que una autoaplicación del ‘racionalismo crítico’. De ahí se aclara ya que mi meta no puede ser la puesta en duda del principio del ‘examen crítico’ (¿Quién quisiera ya hoy en día poner en duda *en ese sentido* el ‘racionalismo crítico’?). Sin embargo, sí deseo preguntar por las condiciones de posibilidad de una crítica intersubjetivamente válida, es decir, del ‘examen crítico’ de conocimientos científicos así como de la crítica de normas morales [...] Más exactamente: *debe investigarse si –y si sí, en qué sentido- el principio de fundamentación o justificación más bien no es presupuesto por el principio de la crítica válida intersubjetivamente*” (Apel, 1975: 143; 1998: 38-39).

En esta cita, puede verse la línea argumentativa de Apel en su discusión con Albert: por una parte, asume la posición del racionalismo crítico, pero a ella le suma la problematización del principio de fundamentación y su recuperación para un desarrollo del falibilismo de la ciencia y las normas morales. Sin embargo lo hará haciendo la pregunta clásica kantiana por las *condiciones de posibilidad* de la ciencia y las normas morales.

Para su argumentación, entonces, Apel comienza por la fundamentación con base a la evidencia que ha sido la actividad filosófica que desde Aristóteles se ha impuesto como el método para mostrar la evidencia de las conclusiones de una forma diferente a la demostración abstracta de la lógica-matemática que se ha basado en principios últimos que en última instancia no necesitan ser fundamentados y que se dan por supuestos; estos principios, en la lógica matemática, son los axiomas. Sin embargo estos axiomas no pueden fundar la verdad por sí mismos, es decir, la verdad de sus premisas “sino que únicamente aseguran ‘la transferencia’ del valor *positivo* de verdad –de la verdad- del conjunto de premisas a la conclusión y con ellos también la *retransferencia* del valor negativo de verdad –de la falsedad- de la conclusión al conjunto de las premisas” (Apel, 1979: 144; 1998: 40). Esto es la fundamentación última que desde Aristóteles se ha planteado. De aquí que, ante la imposibilidad de la autofundamentación de los axiomas, se radicaliza el problema que igualmente continuará Descartes con la demostración del punto esencial de su filosofía, de la fundamentación por recurso a la evidencia, lo cual se trata en el nivel metódico de la *fundamentación última* estrictamente filosófica, dejando de esta forma de

ser un problema de lo puramente lógico formal (el cual será fuertemente criticado por la filosofía alemana del siglo XX contra la escuela de Viena).

Después de aclarado el punto de cómo es que Albert elude estos momentos del proceso de la fundamentación, Apel recuerda que Leibniz no formula este principio por primera vez como un postulado universal de la metodología clásica como lo indica Albert, sino, por el contrario, como el “principio fundamental del pensamiento”, lo cual deja de ver a este postulado desde una postura diferente a Albert, pues se deja de ver este principio como un *postulado metodológico*, y se ve ahora como un principio cognoscitivo, en la medida en que se recurre a la comprensión de este principio por medio de la reflexión. Ahora bien, una diferencia sustancial entre la fundamentación última del tipo de la lógica-matemática (de la forma en que fue vista por Aristóteles) y el principio moderno de razón suficiente (formulado por Leibniz) es que mientras, en la primera se interrumpe su posibilidad de fundamentación, el segundo por su exigencia de la evidencia como criterio de verdad es un principio epistemológico que envuelve ya la “dimensión pragmática de la evidencia para un sujeto de conocimiento” (Apel, 1975: 145; 1998: 42). Así lo que recuperará Apel es la dimensión pragmática de la evidencia (por recurso a la intersubjetividad del conocimiento), y ante ello recuperará el postulado de la evidencia para el conocimiento formulándolo de la siguiente manera (contra Albert):

“[...]sólo cuando pudiera demostrarse que el postulado de la evidencia es por completo absurdo, de modo que desembocara efectivamente en la sustitución de la búsqueda de la verdad por una decisión arbitraria, sólo entonces sería legítimo reducir la aporética de la fundamentación última al tercer miembro del ‘trilema de Münchhausen’, lógicamente deducible. La demostración de la inanidad del postulado de la evidencia, así exigida, no puede, sin embargo, por principio llevarse a cabo sólo con medios lógico-formales”. (Apel, 1975: 145; 1998:42).

Sin embargo, aún cuando Apel volverá a la fundamentación y el principio de razón suficiente lo hará en cuanto a su tesis central, a saber, el recurso a la evidencia y la determinación de verdades que cumplan con este elemento. En la transformación de la filosofía y la fundamentación de las verdades científicas y de las normas morales de la pragmática-trascendental de Karl-Otto Apel, el sujeto de la evidencia no es ya “el Yo pienso” como un sujeto aislado de la comunidad, como lo fue en el paradigma de la

conciencia desde Descartes hasta Husserl, sino la “comunidad de interpretación”, a la cual ya había llegado Peirce en su lógica triádica del conocimiento¹³, será ahora este sujeto con el cual se enfrentará el filósofo de Frankfurt con el falibilismo de Albert que aún cuando supone una comunidad no la hace explícita dejando así su “examen crítico” a la contingencia y lo particular. El pragmatismo, como lo intentamos señalar en nuestra síntesis de Albert, influenció también la filosofía del “examen crítico”, sin embargo, Apel radicalizará el pragmatismo en los actos argumentativos propios del “examen crítico” sacando de ahí sus consecuencias teóricas y prácticas. Ahora bien, este pragmatismo lo articula el profesor de Frankfurt con las “condiciones de posibilidad [en el sentido kantiano] del conocer intersubjetivamente válido y de la crítica (científica y filosófica) del conocimiento” (Apel, 1975:147; 1998:45). Así, con la pragmática (como disciplina filosófica que trata sobre “las condiciones de posibilidad subjetivo-intersubjetivas del entenderse con sentido y de la formación de consenso en la comunidad –idealmente limitada- de los científicos” (Apel, 1998:46; 1975:148)) y la pregunta de la filosofía trascendental kantiana Apel intentará ir más allá de Albert y de la filosofía analítica de Carnap, en el siguiente sentido:

“Así pues, yo deseo postular como complemento filosófico de la sintaxis y semántica lógicas de lenguajes científicos ideales [en el sentido de Carnap, y en quien se apoya Albert para mostrar la pragmatización del examen crítico], una pragmática trascendental del lenguaje, que ha de ocuparse de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento lingüísticamente formulado y, en cuanto tal, intersubjetivamente”. (Apel, 1975:147; 1998:45).

Ahora bien, Apel al asumir, como Albert lo señaló que la realizabilidad del “examen crítico” no consiste en otra cosa que en la *posibilidad del discurso argumentativo* (mediante el lenguaje de la comunidad de interpretación real, en términos Peirce), entonces esta transformación de la filosofía del lenguaje no sólo le sirve para mostrar la dimensión pragmática-trascendental del lenguaje, sino, en el tema que aquí nos atañe, para mostrar las condiciones de posibilidad del examen crítico, haciendo de esta forma una pregunta fundamental para rescatar el fin que se propone la filosofía del examen crítico de Albert,

¹³ Véase el capítulo 1 de este mismo trabajo. En lo siguiente de este capítulo supondremos ya nuestra síntesis que hace Apel de Kant y de Peirce y que intenté mostrar en el capítulo mencionado.

pero mostrando las condiciones que no fueron mostradas por el profesor de Heidelberg, y que están presupuestas siempre ya en un ejercicio del examen crítico y que son independientes del contexto. Apel lo dice de la siguiente forma: “yo deseo intentar, mediante *recurso a la evidencia*, reconstruir en forma pragmático-trascendental la crítica de Albert al postulado clásico de *la fundamentación suficiente* y examinarla de manera crítica” (Apel, 1975:149; 1998:47), intentando de esta forma ofrecer una solución que resulte a partir de las condiciones que *siempre están ya supuestas en la comunidad del discurso* (en el cual de hecho ya estamos), y mostrando a su vez *la moral necesaria* para que el discurso se conduzca con una pretensión de rectitud. De esta forma, al cambiar la formulación del problema, el argumento fuerte del principio del “examen crítico” (la revisión crítica – discursiva- de las proposiciones y las conclusiones de la ciencia y de la filosofía moral), Apel *no aceptará* la respuesta a la que llega Albert mediante el recurso al dogma que se sugiere por la tercera vía del trilema de Münchhausen. En otras palabras: mientras que para Albert la opción por una metodología y la opción por aquello que se muestra como verdadero su criterio es la interrupción del proceso de fundamentación en un determinado punto (y por ello por *decisión*), para Apel tal interrupción se da pero no de esta forma sino que por medio de *una discusión intersubjetivamente válida* en dónde el recurso sea la evidencia (constada siempre en la comunidad de interpretantes), y no el dogma. Esto será lo mismo para los sistemas científicos y sus enunciados como para los sistemas morales-políticos y sus enunciados provenientes de la filosofía moral.

De modo que la discusión entre Albert y Apel comienza en la forma y el modo en que se está entendiendo la fundamentación última y el principio de razón suficiente, pues lo que intenta Apel es ver este principio como un principio metodológico y como un principio fundamental del pensamiento y por ende de la filosofía y la ciencia; es decir, como un principio que se exige para el desarrollo de los artificios que surjan de la inteligencia humana. Esta forma divergente de ver la fundamentación radica en que Albert al retomar el principio de razón suficiente como un principio metódico que ante la forma lógica de los enunciados y sus conceptos tiene que fundamentarse cada uno de ellos, se tiene una regresión al infinito por lo que es inevitable una interrupción del proceso de fundamentación en un punto determinado que normalmente siempre es por recurso a dogma. Para Apel, por su parte, la fundamentación ya implica una pragmatización que se

deja ver en lo que ya el mismo Albert sugiere es decir, que es el lenguaje lógico-formalizado mediante la estructura de premisas y conclusiones (axiomáticamente ordenados) lo cual es posible para Apel “bajo abstracción previa de la dimensión pragmática del uso argumentativo del lenguaje” (Apel, 1975:150; 1998:47). Es decir, Apel hace explícito la dimensión pragmática de todo lenguaje retomando de esta forma el sujeto trascendental de los mismos que en la pragmática-trascendental es el sujeto argumentante y cognoscente (entendido éste como comunidad), sujeto activo que hace posible el conocimiento y el lenguaje ordinario y científico; en suma: el acento está puesto en el sujeto como potencia y acto de los artificios que posibilitan el desarrollo de la comunidad de argumentantes e interpretantes (por ello será que las consecuencias teóricas y prácticas serán radicalmente diferenciadas una de otras). Así llegamos a la primera conclusión de Apel que muestra ya su crítica a Hans Albert (y que definirá el curso de la fundamentación última de Apel y su autocontradicción performativa):

“[...] sólo cuando se prescinde por anticipado de la *situación del sujeto cognoscente y argumentante*, que pone a discusión sus dudas y sus certezas en *afirmaciones (statements)* explicadas de manera *realizativa*, se puede caracterizar sin más el *recurso a la evidencia* –proporcionado deductivamente– como *interrupción del procedimiento de fundamentación* y equiparlo al regreso al infinito y al círculo lógico como tercer cuerno del trilema [...] Desde el punto de vista pragmático-trascendental, por el contrario, el procedimiento deductivo de la reducción de proposiciones a proposiciones –y en ese aspecto toda ‘axiomática’– puede ser considerado de antemano sólo como *medio* –objetivable por cierto– *en el contexto de la fundamentación argumentativa de asertos afirmados mediante evidencia cognoscitivas*”. (Apel, 1975: 150; 1998: 48).

Así, la fundamentación para Apel es radicalmente diferente a la propuesta de Albert, sin embargo no es que Albert no lo tenga presente o bien que no considere el elemento de la argumentación y del individuo que interviene para la realizabilidad del “examen crítico” sin embargo, y es lo que intenta mostrar Apel, Albert parte de lo abstracto del orden proporcional y conceptual de la lógica clásica dejando en un segundo término el sujeto que posibilita dicho orden proposicional. De este modo la fundamentación al ser pragmatizada, pues en la realidad los lenguajes, el conocimiento (y en general cualquier artificio de la inteligencia humana) no es posible individualmente o solipsistamente, sino siempre en una

comunidad ya presupuesta. En este sentido Apel definirá la fundamentación en los siguientes términos:

“[...] la fundamentación, en cuanto lo es de la validez del conocimiento, tiene que apoyarse siempre al mismo tiempo sobre las posibles evidencias de conciencia de los sujetos cognoscentes individuales capaces (como representantes autónomos del sujeto cognoscente trascendental en general) y sobre las reglas a priori intersubjetivas de un discurso de argumentación, en cuyo contexto las evidencias de conocimiento, como testimonios [*Zeugnisse*] subjetivos de validez objetiva, tienen que alcanzar una validez intersubjetiva” (Apel, 1975: 152; 1998:51).

Este viraje de “la fundamentación” hace posible, para Apel, que sí sea posible una fundamentación última con recurso a la evidencia, y lo que permite que se llegue a algo seguro e indubitable. Ahora bien, cabe señalar que la evidencia por sí sola no se muestra ni se devela sino que es necesario un juego de lenguaje que posibilite el señalamiento y la comprobación real de la evidencia¹⁴. Pero este cambio de paradigma en la fundamentación como método intersubjetivo que valida el conocimiento (y los enunciados morales) no implica ya que se pueda desechar la tesis del examen crítico pues “quien puede dudar hoy en día” de lo que ha llegado el racionalismo crítico y el examen crítico. Sin embargo, lo que Apel hará será reconsiderar aquello de lo que en principio puede dudarse, y de aquello de lo que no puede dudarse en tanto que está presupuesto en todo acto de falibilismo y examen crítico y argumentación.

Apel retomará “el falibilismo” como un método indispensable de las *ciencias empíricas* que son aquellas que pretenden dar un conocimiento científico de la realidad con base a una evidencia constatable empíricamente¹⁵. En este sentido la evidencia puede ser reconsiderada en el sentido de una certeza indubitable como un elemento necesario de la ciencia y la metodología del falibilismo. Ahora bien, desde el pragmatismo de Peirce, para Apel lo que posibilita el falibilismo es *la duda* entendida esta como *la creencia* de que ante el estado actual del conocimiento o de la praxis no hay algo que corresponde con un desarrollo pleno de los mismos. Esta duda, sin embargo, presupone siempre ya una

¹⁴ Para la síntesis de Apel sobre Wittgenstein y el análisis de los juegos lingüísticos véase el capítulo 1 del presente trabajo. En él se muestra por una parte los supuestos y presupuestos de los juegos lingüísticos y por otra el sujeto trascendental de los juegos lingüísticos que son ellos mismos.

¹⁵ Recordemos que Apel cuenta con el marco categorial de Charles S. Peirce quien posiblemente fue el primer filósofo en hablar del falibilismo como metodología.

evidencia, es decir, si no se tiene evidencia de aquello que muestra que el estado actual es falso o no óptimo en cuanto a la praxis, entonces es imposible que el pensamiento pueda dudar del estado actual (de cosas, como diría Wittgenstein), por consiguiente, y contra el examen crítico de Albert, no se puede dudar en principio de todo, sino es que la duda pueda explicarse por una certeza indubitable, que posteriormente se hará válida por el juego lingüístico e intersubjetivamente corroborada. En este sentido, la duda y su explicación se lanza como una *hipótesis* susceptible de ser aceptada intersubjetivamente o bien, falsada. De modo que la duda es tal en el estado actual del conocimiento y de las cosas, sin embargo tiene su soporte epistemológico en una nueva evidencia que monológicamente el sujeto puede contar con ella y después ponerla en el contexto de un juego lingüístico¹⁶. De esta forma Albert, no se da cuenta que el mismo hecho de dudar en principio del método de la fundamentación y la razón suficiente, es porque él mismo duda, con recurso a la evidencia, que ella no es ya funcional para el desarrollo de la ciencia y la praxis, es decir cuenta con una nueva evidencia que le permite escribir *el Tratado*, pues si fuese lo contrario, él mismo tendría que dudar de su misma hipótesis lo cual incluso hubiese imposibilitado el mismo *Tratado de la razón crítica*. Así puede verse que el falibilismo y el examen crítico aún cuando sugiere una metodología moderna en la filosofía de la ciencia, tienen que investigarse sus límites y presupuestos a favor de un desarrollo seguro de la ciencia y la filosofía. De esta forma será que para Apel

“[...] la crítica no puede –como da la impresión en Bartley y Albert-, por decirlo así, ser última instancia autosatisfactoria de argumentación racional: ella tiene que presuponer, a su vez, un marco pragmático-trascendental –un juego lingüístico con sentido-, en el que posibles argumentos críticos y posibles fundamentación correspondan en principio unos a otras mediante recurso a evidencia ‘paradigmática’”. (Apel, 1998: 55; 1975: 157).

Empero, y eso es lo que distanciará al pragmatismo apeliano del examen crítico de Albert, la fundamentación de la evidencia paradigmática y que en este sentido tiene que ser indubitable para que pueda fundarse en la duda que antecede al acto del falibilismo, es

¹⁶ Así como en Peirce, igualmente Apel se apoya en Wittgenstein para mostrar el sentido de la duda: “Toda prueba, todo comprobar e invalidar una suposición sucede dentro de un sistema. Y este sistema, por cierto, no es un punto de arranque más o menos arbitrario o dudoso de todos nuestros argumentos, sino que pertenece a la esencia de lo que llamamos un argumento” (Wittgenstein, *cit.* Apel,; 1975: 155; 1998: 55-56).

necesaria; no hay posible evidencia paradigmática sin fundamentación de la misma, pero más aún, sin sujeto que realice esa fundamentación que es tal en tanto que “fundamentación suficiente de la duda y la crítica mediante recurso a la evidencia”. En este sentido, no se puede desechar la fundamentación como una exigencia del pensamiento y la discursividad argumentativa de la metodología de la ciencia y la filosofía moral, como lo pretende Albert. En este sentido “cualquier evidencia sobre la que se funda una doctrina científica, en principio puede y debe ser puesta en duda y cualquier crítica han de recurrir a la evidencia indubitable y, en ese sentido, fundarse suficientemente” (Apel, 1998: 59; 1975: 158).

Aceptado entonces que la fundamentación suficiente de la evidencia es el modo procedimental bajo el cual consciente o inconscientemente se desarrolla la ciencia y se crea el conocimiento nuevo, ahora se tiene que preguntar por la validez de los argumentos que se esgrimen en el acto de la fundamentación, siempre intersubjetiva, sea para la ciencia o los juicios y enunciados morales¹⁷. Esta temática viene desde la filosofía del paradigma de la conciencia que comienza con Descartes y continúa hasta Husserl. Para ella *el “Yo pienso” es el sujeto trascendental de la ciencia*, y que a su vez es la unidad de apercepción en la que se condensa la esencia del conocimiento. Sin embargo, este paradigma al postular al “Yo pienso” como “el sujeto” de la ciencia y sus consecuencias prácticas, lo que hace es suspender al “Yo” del sujeto al cual él *in factum* pertenece. De esta forma los argumentos son validados en cuanto que el “Yo” puede mostrar la validez y veracidad de los mismos, sin embargo, a este paradigma se le olvida mostrar quien es el sujeto que valida como *factum* el argumento o no. La comunidad de interpretación, en el caso de la ciencia, y de argumentación, en la praxis humana, es el sujeto que no es considerada filosóficamente y que imposibilita que haya una descripción y explicación *realista* de la creación del conocimiento. De modo que la evidencia se reduce en esta filosofía a una evidencia para el “Yo”, o en última instancia para mí, aún cuando siempre estuvo presupuesta la comunidad del discurso.

¹⁷ Aquí nos referimos al problema que ya en el capítulo 1 hemos hecho mención, así como en el caso de la ética en el capítulo 2: el problema del solipsismo metódico que igual está presente en la filosofía de la conciencia tanto en epistemología como en ética. En este punto no quiero extenderme en este punto que ya hemos trabajado en los apartados mencionados de nuestro trabajo, por ello será que aquí nos limitaremos a un resumen del problema mencionado.

Ahora bien lo que Apel muestra es que los argumentos (que se dirigen hacia la fundamentación de la evidencia) de acuerdo a la pragmatización y radicalización del falibilismo y el examen crítico, su validez no puede ser ya considerada y problematizada en el sentido del paradigma de la conciencia, sino como una validación intersubjetiva de los argumentos que es posible *sólo en comunidad de argumentantes* (o del discurso) y que tengan el mismo de toda teoría y/o argumento científico: ofrecer teorías que tengan mayor capacidad de explicación de los fenómenos. *Esta búsqueda, entonces, tiene que ser comunitaria*, y que entonces pueda lograr una validez intersubjetiva, y en este sentido un argumento o teoría válida. Así, con la pragmatización de la ciencia se busca el consenso de la comunidad de interpretación de lo científicos (como Peirce y Royce ya lo habían mostrado). *El consenso*, por ello, es el resultado de la argumentación de los argumentantes, y lo que permita la validez de las teorías y argumentos.

“[...] aun cuando la evidencia de conciencia individual no garantiza ya la validez intersubjetiva del conocimiento, como todo, la *fundamentación argumentativa de la validez* ha de remitir finalmente a tal *evidencia* en un juego de lenguaje científico, la cual en principio tiene que poder ser comprobada por todo miembro individual de la comunidad de interpretación, en última instancia mediante las *evidencias* de conciencia –empíricas o *a priori*- posibles para él”. (Apel, 1975: 160; 1998: 62).

Así, en resumen, el acto del falibilismo está ya puesto en un juego lingüístico, y que en su método de la fundamentación (intersubjetiva) tiene que recurrir a la evidencia suficiente. Ello, entonces, es una transformación de la metodología moderna del falibilismo propuesto por Albert y Popper, mostrando con ello el marco histórico real en el que se encuentra ya el juego lingüístico necesario para que el falibilismo como metodología se realice. Sin embargo el falibilismo queda, al depender del juego lingüístico contextual o específico, a lo particular, olvidando de esta forma la reflexión crítica que trasciende a cualquier tipo de contexto en el que se realiza el falibilismo. Pero no es sino por el “plano (metacientífico) de reflexión de la filosofía” lo que permita deducir lo que es independiente de cualquier juego de lenguaje. Nivel reflexivo que parece que no es exigido por el falibilismo crítico de Popper o el examen crítico de Albert. La fundamentación última, por tanto, en el sentido que ha sido planteado por Apel es la reflexión que permite fundar “la pretensión de validez universal *a priori* de la argumentación filosófica”.

III.2.2.2. La fundamentación última mediante reflexión pragmático-trascendental

Posterior a la crítica de Apel al examen crítico de Albert, Apel mostrará su propuesta de la *fundamentación última mediante reflexión pragmático-trascendental* sobre las condiciones de posibilidad de validez intersubjetiva de la argumentación.

La propuesta de la fundamentación última consiste en que por medio de una reflexión pragmática-trascendental lo que se busca son las condiciones de posibilidad de la argumentación filosófica, y de las cuales en tanto que supuestas y comprobadas en el acto de la argumentación no pueden ser puestas en duda¹⁸. En este contexto se entiende por condiciones aquellos elementos necesarios que posibilitan el desarrollo de la argumentación filosófica, y que no pueden ser puestos en cuestión pues dichas condiciones están supuestas ya en el acto de argumentar. Definido así el problema que le interesa a Apel reflexionar, comienza en mostrar que el falibilismo y el examen crítico mismo supone dichas condiciones de posibilidad y que en consecuencia *se puede mostrar como falso que este racionalismo crítico dude en principio de todo*, pues al menos tiene que tener por supuesta una evidencia que le permita generar la revisión crítica de los enunciados filosóficos. Sin embargo, el racionalismo crítico no parece estar consciente de esto. De este modo es que entonces, por ejemplo, el principio del falibilismo crítico para ser validado, él tiene que ser exceptuado de la posible crítica (incluso por recurso a la evidencia), pues de lo contrario no tendría sentido la aplicación del mismo a los casos prácticos.

“El principio del ‘falibilismo’ o el principio de la crítica, derivado de él, pueden de tener sentido y validez obviamente sólo cuando de antemano son restringidos con relación a su validez en tal forma, que por lo menos aquella evidencia filosófica, sobre la que ellos mismos han de fundarse, de antemano es exceptuada de la posible crítica”. (Apel, 1975:163; 1998: 66).

¹⁸ Lo decimos una vez más: Apel está haciendo sólo una reconstrucción pragmática de la filosofía, en tanto que considerar la comunidad como el sujeto activo de la validez y la interpretación, sino también desde la filosofía trascendental de tipo kantiana que pregunta por las condiciones de posibilidad, condiciones que son necesarias independientes del contexto y que están ya siempre presupuestas.

En el caso de Albert, por ejemplo, sólo reconoce la pragmatización de la metodología de la ciencia y de la filosofía, no así el caso de Apel que con la transformación pragmático-trascendental de la ciencia y la filosofía práctica puede confrontar hasta aquel que no *Cree* en los argumentos del juego argumentativo (y de fundamentación) como sería el caso del escéptico.

“Con ello –así me parece-, por el camino metódico no de deducción lógica formal [como lo pensó Albert para justificar la opción por la tercera vía del trilema de Münchhausen], sino de reflexión pragmática trascendental sobre las condiciones de posibilidad de una argumentación crítica, quedó descubierto precisamente aquel ‘juego trascendental del lenguaje’ como ‘institución de la crítica [...]’ (Apel, 1998: 67; 1975: 164).

Así, Apel nos conduce a uno de sus más fuertes argumentos no sólo en contra del racionalismo crítico, sino de su programa filosófico de la transformación pragmática que incluye como método la fundamentación última filosófica de la argumentación, y cuya prueba directa de las condiciones de la argumentación las encuentra en lo que llamará posteriormente como *autocontradicción* (que posteriormente terminará de nombrar como *autocontradicción performativa*)

“El despejo pragmático-trascendental de este ‘sistema’ de la argumentación, se muestra como *fundamentación última filosófica por un camino no deductivo*, en cuanto que sus *evidencias paradigmáticas* son exactamente aquellas que no pueden ni ser puestas en duda por la crítica sin autocontradicción, ni ser fundadas *deductivamente* sin presuponerse a sí mismas”. (Apel, 1975: 164; 1998: 67).

De esta forma como puede verse, la reflexión pragmática trascendental permite descubrir por deducción e inteligencia reflexiva que los a priori de la argumentación (en un juego lingüístico argumentativo con *sentido*) son fundamentos no criticables (sino es que se les quiera negar cometiendo *autocontradicción* o fundamentarlas cometiendo *petitio principii* lógico formal), y por ello seguros para poder continuar en el desarrollo de la filosofía a partir de argumentos con una pretensión explícita de universalidad. En este sentido para Apel, en el marco de la historia de la filosofía moderna-occidental, considera que “esta forma *pragmático-trascendental-reflexiva* de la fundamentación última filosófica prueba su eficacia tanto en el sentido crítico como en el afirmativo, al reconstruir la argumentación de la duda cartesiana” (Apel, 1975: 166; 1998: 69). Tal reformulación de la duda cartesiana se da en el sentido de que de ella no se duda mediante deducción lógica del *cogito, ergo sum*, sino porque ya de hecho hay un sujeto que duda, un pensante existente que ya está en un *juego lingüístico* y que por ende está ya presupuesto¹⁹.

¹⁹ La autocontradicción performativa es una prueba directa del acto de argumentar, argumentando. Es decir, por ejemplo en el caso del “*cogito, ergo sum*” cartesiano, aún cuando Descartes quiso demostrarla por deducción lógica formal, de hecho no puede mostrarse de esta forma sino es cometiendo *petitio principii* o autocontradicción, en el sentido de que quien enuncia tal proposición lo que acepta *en el acto* de argumentar es que de hecho él ya existe, es decir es un pensador existente, y no un sujeto ficticio o de la imaginación. De esta forma es que la “certeza irrefutable del *cogito, ergo sum* se apoya (por tanto) no sobre un contexto proposicional deductivo, axiomáticamente objetivable, sino sobre una *inteligencia reflexiva pragmática-trascendental*, proporcionada por la *autorreflexión actual del acto de pensar o hablar*” (Apel, 1975: 167;

Así, el pensante o argumentante presupone dos elementos: “a) que ha habido una comunidad real de comunicación, y 2) que una ilimitada comunidad ideal de comunicación tendría que poder comprobar la evidencia de su visión” (Apel, 1975: 169; 1998: 73). Esto nos dice entonces que ningún sujeto está aislado y que al argumentar está ya en una comunidad real existente y que la veracidad de su evidencia como exigencia de la filosofía será examinada y comprobada *in the long run* por una comunidad ilimitada (hacia al futuro), pues la verdad es un proceso infinito siempre inalcanzable, como ya lo había mostrado Peirce²⁰, y que ya ha supuesto las *reglas pragmáticas*²¹ de la comunidad ideal.

Para terminar este apartado, consideramos pertinente terminar con la crítica y refutación al racionalismo y crítico y el falibilismo de Popper que formula Apel, pues en la siguiente cita se muestra porque todos estamos ya obligados a argumentar aun cuando uno quiera ser escéptico de ello. Apel nos dice:

“La afirmación de Popper, de que el irracionalismo puede ser defendido sin contradicción, porque puede rehusarse la aceptación de argumentos, es sencillamente falso, pues el defender el irracionalismo contradice *actualiter* –es decir, en virtud del acto realizativo inherente- la tentativa de rechazar la argumentación. El rechazo efectivo de la argumentación racional –o de la correspondiente autocomprensión- es, por otra parte, un asunto más serio de lo que Popper parece sospechar: es un acto de autonegación y –en última consecuencia- de autodestrucción, como ya he indicado”. (Apel, 1975: 172; 1998: 77).

III.3. El debate entre la filosofía de la liberación de Dussel y la filosofía del discurso de Apel²²

El debate entre Karl-Otto Apel y Enrique Dussel fue un debate que surgió en el desarrollo de dos filosofías contemporáneas que partían geopolíticamente desde un *locus* distinto²³.

1998: 71). (Dicho sólo de paso, Apel se inspira para formular su autocontradicción performativa en lo que Hintikka llama la autocontradicción existencial).

²⁰ Véase en el anterior capítulo los presupuestos de la ética en los que igualmente se incluye el presupuesto de la comunidad real e ideal de comunicación.

²¹ Véase en el capítulo 1 las reglas pragmáticas de la comunidad ideal de comunicación.

²² Un análisis completo del debate entre la fundamentación de la ética en el marco de la discusión de la ética del discurso y la ética de la liberación, véase Schelkshorn, 1997. Aún cuando en algunas partes seguiremos a Schelkshorn, en la presente síntesis de este debate pretendo ofrecer una versión propia sobre el tema, aunque nos tengamos que apoyar en algunos textos complementarios.

Sin embargo el debate ayudó a ambos pensadores a fortalecer, cambiar, desarrollar, o considerar nuevos temas, en el seno del desarrollo de sus filosofías. El debate de esta forma, no sólo se cifró en el seno de un debate filosófico-académico, sino que en ambos pensadores se mantuvo siempre un compromiso histórico y una estructura filosófica-argumentativa que estaban en función de lo que acontecía históricamente desde finales de la década de los ochenta y el resto de los noventa en Europa y América Latina. De esta forma históricamente los dos pensadores en el desarrollo de sus discusiones comenzaron a mostrar los pasos éticos y políticos a los que internacionalmente se debía dirigir la globalización-neoliberal. El debate formalmente terminó en el encuentro filosófico de Eichstätt (Alemania), sin embargo, ella continuará en ambos en donde pensadores hasta en los últimos escritos de ambos se ve la influencia que despertó este debate para continuar. (Cfr, Apel, 2001, Niquet, M y K-O Apel 2002b, Dussel 1998, Dussel, 2006, Dussel, 2008).

El diálogo entre Apel y Dussel comenzó el 25 de Noviembre de 1989 en Friburgo en el marco de la organización del seminario “Filosofía de la liberación: fundamentaciones de la ética en Alemania y América Latina” organizador por Raúl Fornet-Betancourt. Desde este seminario Apel comenzaba presentando un texto que no presentaba alguna crítica particular a alguna filosofía en particular, aunque sí llegaba presentando un texto que mostraba una de las versiones últimas de la ética del discurso, mostrando así una síntesis concisa de la arquitectónica de la ética del discurso, en la cual ya aparecía con mayor argumento la formulación de la ética del discurso como ética de la responsabilidad. Este trabajo lo tituló “La ética del discurso como ética de la responsabilidad” (Apel y Dussel, 2004: cáp. 1). (Como contexto hay que recordar que *Diskurs und Verantwortung* (Apel, 1988) acababa de ser publicado). Sin embargo, en dicho encuentro se confrontó con un filósofo latinoamericano que sí llevaba un texto en el cual se exponía la síntesis de la ética discursiva así como el grado de pertinencia que ella sugería para la solución de problemas prácticos en América Latina. Este texto que presentaba Dussel se titulaba “La introducción de la transformación de la filosofía de Karl-Otto Apel y la filosofía de la liberación. Reflexiones desde una perspectiva latinoamericana” (Apel y Dussel, 2004: cáp. 2). Este texto, en el caso de Dussel, se contextualizó en el marco de la redacción de los cuatro

²³ Este es una de las condicionantes que correctamente ha señalado Hans Schelkshorn, uno de los mejores conocedores del debate entre ética del discurso y ética de la liberación, en su ensayo “Discurso y liberación”, en Dussel (ed.), 1994.

tomos como comentarios a Marx. Desde este texto Dussel ya mostraba una crítica al eurocentrismo de la filosofía anglosajona-occidental, y la crítica desde la económica (que el mismo Marx le permitía formular).

Así, aún cuando los encuentros continuaron en la Ciudad de México (México), Maguncia (Alemania), Moscú (Rusia) y San Leopoldo (Brasil), será en éste último en el que se definen ya los argumentos y contraargumentos de ambas posiciones²⁴, así como en Eichstätt (Alemania) en dónde se perfilaban ya las posiciones finales del encuentro así como el modo en que fueron aceptados los argumentos entre ellos (aunque en el caso de ambos pensadores su pensamiento y su argumentación no podía ya dejar de lado los problemas y las razones que se vertieron entre ambos filósofos; sin duda, considero por lo que se deja ver en los textos recientes y últimos de ambos pensadores, que el debate marcó el desarrollo de sus posiciones futuras).

Ahora bien, dado un esbozo general de las directrices contextuales por las que se dirigió la discusión entre estos dos filósofos, a continuación intentaré mostrar brevemente la formulación de los argumentos elementales que defendieron cada uno de estos dos filósofos cuya pretensión siempre fue ofrecer una posibilidad para la orientación normativa y ética de los conflictos prácticos *contemporáneos*.

III.3.1. La crítica de Enrique Dussel a Karl-Otto Apel: la vida anterior a la argumentación

En el marco de esta discusión Dussel no se presentaba como el oponente clásico de la una ética universalista (como lo sería el escéptico como oponente clásico de este tipo de éticas), sino como un filósofo que desde el primer encuentro con Apel se mostraba como un filósofo argumentante que si bien ponía en el centro de su discusión los problemas del Sur, particularmente los de América Latina, mostraba la pretensión honesta de aprehender el

²⁴ Aún cuando es de suma importancia todos y cada uno de los diálogos y ponencias que presentan tanto Dussel como Apel previo al encuentro en San Leopoldo, considero que en este encuentro se dieron las posiciones más elaboradas argumentativamente y en donde se deja ver un mayor conocimiento entre ambas filosofías. Sin embargo sugerimos que se consulte Apel y Dussel, 2004, para que se vea el desarrollo completo del debate. En nuestro caso no consideramos necesario para los fines y la temática de este trabajo referirnos al debate que se suscitó respecto a la teoría marxiana como pertinente para América Latina por parte de Dussel (aunque para el caso de la posición final de Dussel sobre Apel será fundamental la lectura que hace Dussel de Marx), y el rechazo por parte de Apel a la teoría del valor y el trabajo marxiana.

argumento que le fuera pertinente para los fines prácticos que permitieran dilucidar la guías éticas para la solución de los problemas históricos de América Latina. Sin embargo es menester resaltar que Dussel aún cuando él comience la discusión planteando los problemas históricos de América Latina dentro del sistema mundo moderno-capitalista continuará posteriormente reformulando sus argumentos. Esta modificación de la argumentativa en Dussel se vio influenciada por el hecho de que se da cuenta que la ética deóntica, formulándose ella abstractamente, permite enunciar el modo procedimental de los actos humanos. Empero, ella no será una ética deóntica *pura*, sin condiciones necesarias para su aplicación, sino, por el contrario, ella contiene los tres criterios (material, validez, factibilidad) que se articulan para mostrar los criterios del acto que tenga una pretensión honesta de bondad. Este cambio se vio expresado con firmeza en la *Ética de la liberación* del 98 (Dussel, 1998). Así en el programa filosófico de la ética de la liberación, la discusión con Apel entra como uno de los diversos diálogos con los que se confrontó Dussel, pero es necesario resaltar, por otra parte, que con la discusión que Dussel sostiene con Apel, la ética de la liberación comienza a adquirir *una nueva forma*.

Lo que Dussel en un principio intenta mostrar es la exterioridad del Otro de la comunidad de comunicación real, exclusión siempre dada, pero que, sin embargo, el Otro está ya siempre presupuesto en la aproximación de la comunidad real la idea. Mientras Apel lo que ya presupone el argumentante es una comunidad de comunicación real e histórica a la cual pertenece, así como una comunidad de comunicación ideal, para Dussel en este proceso de emancipación que propone la ética del discurso lo que ya está supuesto anterior a estos dos tipos de comunidad de comunicación es el Otro (u otra comunidad), puesto que toda comunidad de comunicación real, por ser ella finita, excluye (inevitablemente) al Otro que no puede participar en la comunidad de comunicación (como podría ser el caso de la exterioridad de los países periféricos en las instituciones internacionales del discurso). En este sentido “el nosotros puede también excluir el vosotros”, y por otra parte, por el hecho de que si lo que se busca es la aproximación de una comunidad de comunicación ideal, la comunidad real tuvo ya que reconocer su imperfección como comunidad argumentativa, teniendo que aceptar nuevamente el Otro que es excluido (*Cfr.* Apel y Dussel, 2004: 97-98). Así *el Otro* comienza a definirse como la comunidad que es excluida y que siempre está más allá de la comunidad real.

III.3.1.1 Del escéptico al cínico

Por otra parte, Dussel definió de forma distinta el oponente práctico de la ética de la liberación, ya que si bien para la ética del discurso uno de sus oponentes discursivos es el escéptico, para Dussel el oponente no era éste puesto que el escéptico acepta de alguna forma entrar al “juego lingüístico” de la argumentación: “el ‘escéptico’ –dice Dussel– afirma al Otro, entra en la argumentación (y de no entrar deja de ser escéptico, porque deja simplemente de ser argumentante), y entrando se contradice (porque no puede pragmáticamente usar la razón radicalmente contra ella)” (Apel y Dussel, 2004: 175). Por ello es que Apel necesita formular una fundamentación última que tenga validez aún para el escéptico, mostrándole a partir de la *autocontradicción performativa* que si no acepta las condiciones de posibilidad del discurso argumentativo, sólo puede intentarlo sólo cometiendo autocontradicción. Así, Dussel reconoce que el caso de la fundamentación de la ética de la liberación se encuentra en una situación de mayor dificultad, que a su vez era la motivación de la búsqueda de la liberación (praxis de liberación). Esta situación es la que se refiere al oponente directo de la ética de la liberación, él cual no era el escéptico, sino *el cínico*. Éste es aquel que ni siquiera decide entrar al “juego lingüístico” aquel que como tiene el poder y la propiedad de los medios de una comunidad discursiva y económica, decide en su soberbia no entrar en la participación simétrica de los afectados. Dussel nos dice: “el cínico, por el contrario, *niega* al *Otro* desde el inicio. Es una posición práctica que ha decidido (implícita o explícitamente) negar al Otro (y con ello niega toda prioridad a la razón discursiva; es decir, supone la *negación* de todo “encuentro argumentativo” (*idem*). De modo que el problema de la fundamentación y la justificación de la ética de la liberación distan del problema de la fundamentación de la ética del discurso.²⁵ Así, mientras la ética del discurso se preocupa del escéptico, en el caso de la ética de la liberación tiene que articularse con el oprimido en la tarea cotidiana de “la toma de consciencia del oprimido-excluido ante el cínico” (Apel y Dussel, 2004: 277), cuya realización y liberación

²⁵ Aún cuando Apel reconocerá que el cínico debe reconocerse en una comunidad real de comunicación y que tiene necesariamente que reconocer una pretensión honesta de participar argumentativamente en el discurso (como es también el caso del escéptico), Dussel le muestra una primera diferencia en cuanto al oponente práctico de la ética de la liberación, lo cual de alguna forma suponía también no sólo la fundamentación de la ética sino también la necesidad de una praxis política.

consciente es ya una praxis ético-política de liberación, que pasa por la toma de conciencia-crítica y la validez crítica.

(En este sentido para Apel el oponente latinoamericano se le mostraba no como un escéptico -como podría serlo en todo caso Hans Albert-, sino como un oponente que traía los problemas históricos particulares de su *locus* geopolítico y que le presentaba nuevos retos, tales como la limitada pertinencia de la ética del discurso para los problemas latinoamericanos. Sin embargo, como sí se le presentaba a Apel el filósofo latinoamericano desde el principio del diálogo, sin embargo, era como un argumentante que pensaba una filosofía con problemas históricos particulares, pero que en lo sustancial no refutaba el argumento y los presupuestos de la ética del discurso, y por el contrario, *in actu* validaba los presupuestos y las condiciones de posibilidad mostrados por la reflexión pragmática trascendental de la ética. Así, a Apel, Dussel se le mostraba como un argumentante *atípico* con respecto a los contrargumentantes y críticos de la ética del discurso. En este sentido el método de la fundamentación de la ética y sus principios, no estaba en discusión -como sería el caso de Hans Albert o Karl Popper-, de hecho podríamos decir que paso a un segundo plano, pues ambos filósofos estaban de acuerdo, en menos o mayor medida, en que los argumentos eran necesarios para mostrar la validez de la ética y de los discursos prácticos. Así, *in actu*, ambos filósofos lejos de introducirse propiamente al tema de la fundamentación, por el contrario, la asumían como la metodología de una discusión basada en argumentos)

III.3.1.2. El criterio: del argumento a la vida

En el encuentro de San Paulo, Dussel define, a mi juicio, el argumento que le permitirá definir el criterio (material) desde el cual enfrentará con mayor firmeza argumentativa los desafíos de la ética del discurso. El criterio de la vida. Este criterio, en realidad, siempre había estado presupuesto en todo el desarrollo de la ética de la liberación desde su primera versión de 1973 (e incluso ya en la lectura que hace Dussel sobre Marx, lo que le permitirá distanciarse del marxismo tradicional y mostrar un Marx pertinente para América Latina), sin embargo, a nuestro juicio, será hasta dicho encuentro en dónde muestra con mayor claridad la función práctica de este criterio, confrontándolo con el acto del “argumentar

abstracto” y sin contenido. Este avance en la argumentación de la ética de la liberación debe considerarse en el marco de todos los trabajos que presentaba Dussel en la discusión, sobre todo considerando que en el trabajo de “La introducción de la Transformación de la filosofía de K-O Apel y la filosofía de la liberación” (Apel y Dussel, 2004: cáp. 2) así como en “La razón del Otro. El acto de interpelación como habla...” (*ibidem*, cáp. 3) en dónde la crítica se hacía a partir del Otro (excluido) de la comunidad de comunicación y a partir de una comunidad de vida (económica) sobre la cual tenía que ser complementaria con la ética discursiva. Sin embargo, para Apel lo segundo no podía ser posible, por el hecho de que *la validez* de tal comunidad tenía que pasar por los presupuestos de la comunidad del discurso.

Sin embargo, en el encuentro de San Paulo Dussel al mostrar el criterio de la verdad y la validez ética, le permite ir más allá casi de forma definitiva de los presupuestos de la ética del discurso. Lo que intenta mostrar es un argumento complementario a lo que ya había mostrado anteriormente en los trabajos señalados (con la exclusión del Otro y su dignidad). Este argumento se concentra en mostrar el momento previo al acto de habla, que es *vivir*, y el criterio ético-material. Esto podría resumirse en el hecho de que previo al acto de habla está ya supuesta la vida del argumentante. Lo cual si bien no es una condición pragmática-formal de la comunidad del discurso, es una condición material necesaria para cualquier acto humano, incluido, por supuesto, el acto de habla: es decir el acceso a la realidad económica material es una condición de acceso a cualquier actividad humana. La comunidad de argumentantes, por tanto, supone una comunidad de vida, tal y como ya había sido definido en “La introducción de la transformación de la filosofía de Apel...”, en donde decía: “Así como la ‘comunidad de comunicación’ es lo trascendentalmente siempre ya presupuesto *a priori* ‘yo hablo’, de la misma manera la ‘comunidad de vida’ está trascendentalmente ya siempre *a priori* presupuesta al ‘yo trabajo’” (Apel y Dussel, 2004: 111). Y en el encuentro de San Paulo nos dirá ahora a partir de los argumentos que ya no sólo Marx sino Hinkelammert (Hinkelammert, 1995: III/2²⁶) expresaba. Dussel insistiendo en el punto lo dirá ahora de la siguiente forma:

²⁶ Este trabajo en el que se apoya Dussel para sustentar aún más su crítica a Apel, de Hinkelammert, es la conferencia que presenta en el seminario de San Paulo, Brasil. En ella dice Hinkelammert: “el acceso a la realidad corporal –es decir, el estado corporal incólume en la relación social entre los seres humanos y el acceso a los valores de uso en la relación del ser humano con la naturaleza- es el criterio de verdad para la validez de las normas en el caso concreto [...] el resultado de un discurso no puede ser verdadero si excluye a algún dialogante actual o potencial del acceso a la realidad. Luego, la verdad de un discurso es una cuestión

“Lo económico indica la corporalidad del ser humano que exige éticamente ser reproducido como condición absoluta de toda actividad posterior. Es decir, la persona es ‘corporalidad’ (*Leiblichkeit*), ya que de lo que hablamos no es de un ángel que sólo argumenta, sino que es un *ser viviente corporal*, humano [...]”

Es en el nivel de la económica originaria, en el de la existencia corporal misma humana que necesita su reproducción, donde he situado a la ‘económica (*Ökonomik*)’ –que no debe ser confundida con la economía (*Wirtschaft*)-. [...] La ética de la liberación, por su parte, considera como el criterio y el punto de partida la corporalidad sufriente del dominado o excluido: la alteridad del Otro negado en su dignidad”. (Apel y Dussel, 2004: 300).

III.3.1.3. El criterio material de la validez y la verdad

Por otra parte, el recibimiento que Dussel tomó de esta discusión se reflejó de diversas maneras en su arquitectónica de la ética del discurso. En primer lugar hay que advertir que aún cuando Dussel desde 1973 había ya redactado los primeros tomos de su primera ética de la liberación latinoamericana (Dussel, 1973, T I-III) la cual contenía las tesis programáticas de su ética, Dussel dará un viraje durante la década de los noventa para la reelaboración de la ética de la liberación. En este proceso intervinieron varios avances y debates que sostuvo Dussel, por ejemplo el diálogo constante que sostenía con Franz Hinkelammert, así como la lectura detenida de Marx y que culminará en los cuatro tomos que comentan la teoría marxiana. Sin embargo, a nuestro juicio, el debate que sostiene con la ética del discurso lo hace convencerse que habría que reelaborar la ética de la liberación, principalmente en cuanto a su forma argumentativa y en cuanto a una exposición argumentativa de la ética de la liberación desde las filosofías contemporáneas (*Cfr.* Solís, *et.al*), 2009).

Particularmente, en el punto en que entró la ética del discurso a la filosofía de Dussel se encuentra reflejado en la formulación del principio de validez y el principio de validez crítico (principio 2 y 5 de la arquitectónica de la ética del discurso, [*Cfr.* Dussel,

de su contenido objetivo y no puede ser derivada de forma directa de un consenso formal. Hay un consenso falso que ni Apel ni Habermas pueden concebir. Se trata del consenso sobre el suicidio colectivo de la humanidad. Este criterio de verdad se puede también expresar por el *bon mot* de Friedrich Engels: ‘la cosa-en-sí es una cosa para nosotros. Por ende, el ser humano es ser corporal que es humano’ (Hinkelammert, 1995: 258).

Estos argumentos de Hinkelammert abonaron al debate entre la ética del discurso y ética de la liberación.

1998]). Y esto se hace más notorio cuando se hace una lectura detenida de la ética de la liberación en sus dos redacciones, pues en la primera ética dichos principios no estaban formulados. A su vez este avance sustancial que se refleja en los principios 2 y 5 de la segunda ética de la liberación, le servirán para continuar sobre la subsunción de los principios éticos en la política, subsumidos éstos como principios políticos (Dussel, 2006, 2009), reformulando ahora la política que ya en 1973 había escrito en su primera versión. Esta segunda ética, que se formula como una ética deóntica con una pretensión universal explícita, es una arquitectónica (Parte I) y una ética-crítica (Parte II).

En el marco de la discusión, y siguiendo ya la crítica que Albrecht Wellmer (Wellmer, 1994) hace a la ética del discurso, Dussel igualmente criticará la indiferenciación entre verdad y validez en la filosofía discursiva, lo cual hace caer a esta filosofía en una aplicación débil en el nivel de la validez ética. Pues se confunden validez y verdad. Y es que para Apel, la verdad a lo que se puede llegar en una comunidad ilimitada de investigadores, por lo cual sólo se pueden consensuar criterios de verdad.

“(…) únicamente mediante la formación argumentativa del consenso acerca de los criterios de verdad se puede aspirar a una síntesis provisional –fáctica- y a otra última –concebida como idea reguladora –en la valoración interpretativa de los diferentes criterios de verdad, siempre insuficientes si los tomamos en sí mismos. A ambas síntesis –la provisional y la última mediante formación argumentativa del consenso- deben aspirar los científicos, si no se quiere que pierda sentido la idea de investigación” (Apel, 1991: 75-76)

Para Apel no hay un criterio material trascendental, sino que el criterio es el que resulte de la participación simétrica de los investigadores. Ya que lo único que puede ser trascendental son las condiciones de posibilidad de la argumentación para la ética del discurso. Ante ello Dussel, teniendo claro la diferenciación entre verdad y validez dirá:

“(…) el criterio último de verdad es la misma vida humana, *modo de realidad* que abre el horizonte de la realidad como mediación para la vida. El viviente enfrenta la realidad como el ‘lugar’ de su sobrevivencia, y la constituye como realidad ‘objetiva’ actualizándola antes como ‘verdadera’, *para poder manejarla*. De equivocarse (como el confundir: ‘Esto es alimento’, siendo en ‘verdad’ veneno)

corre el riesgo de perder la vida. No es sólo un juicio falso, al ser práctico es un juicio moral”.
(Dussel, 2001:110)²⁷

Con ello Dussel intenta mostrar dos aspectos fundamentales y que pasan desapercibidos a su juicio, por Apel: la verdad y su criterio. Para Dussel *la vida humana* es el criterio de la verdad, en tanto que lo que es verdadero es aquello que permite al ser humano enfrentarse (comunitariamente) en la realidad del mundo comunitario, en su relación con cosas y personas. Es decir, el ser humano puede diferenciar los enunciados que son verdaderos en función de lo que él ha actualizado en su conciencia y su inconsciente aquello que le permite conducirse adecuadamente en el desarrollo de su vida en comunidad. De esta forma, la verdad no es ya tan sólo lo que se ha aceptado como válido aquello que es susceptible de ser acordado como verdadero, sino que no puede tenerse algo como verdadero aquello que devenga en un contrasentido a la pretensión de verdad de un enunciado o argumento. De esta forma, para Dussel, es necesario inferir el criterio de la verdad que para Apel queda excluido, probablemente, por ser éste un criterio material (particular).

La validez, por su parte, es el fruto de la participación simétrica de los afectados. Sin embargo, ella no es la verdad. La validez es “el fruto del proceso de intentar llegar a que sea aceptado intersubjetivamente lo tenido monológicamente (o comunitariamente) como verdadero (el enunciado tiene así una pretensión de validez)” (Dussel, 1998: 204-205). Para Dussel la validez y la verdad son complementarias y necesarias, sin embargo son momentos diferenciados de un mismo proceso, asegurar la vida humana (de la comunidad de vida).

Ahora bien Dussel teniendo claro lo que es la verdad y la validez puede ya formular un principio abstracto propio de la validez ética (dentro de la arquitectónica de la ética de la liberación), pero que ya no será sólo formal-intersubjetivo, sino con la subsunción de un criterio material, lo cual le permite formular una verdad práctica (cuyo criterio es la vida) y cuyo pretensión de cumplimiento sería la pretensión de verdad práctica (ética). Así, el principio moral de validez lo formulará Dussel de la siguiente manera:

²⁷ El desarrollo de este argumento puede verse en Dussel, 1998: cáp. 2.

“El que argumenta con pretensión de validez práctica [ética], desde el reconocimiento recíproco como iguales de todos los participantes que por ello guardan simetría en la comunidad de comunicación, acepta las exigencias morales procedimentales por las que todos los afectados (afectados por sus necesidades, en sus consecuencias o por las cuestiones éticamente relevantes que se tratan) deben participar fácticamente en la discusión argumentativa, dispuestos a llegar a acuerdos sin otra coacción que la del mejor argumento, enmarcado dicho procedimiento y decisiones dentro del horizonte de las orientaciones que emanan del principio ético material” (Dussel, 1998: 214)

Así, con la formulación de este principio, lo que Dussel busca es mostrar un principio puente de aplicación. “Se trata de una norma universal para ‘aplicar’ el contenido (con verdad práctica o como mediación para la producción, reproducción y desarrollo de la vida humana de cada sujeto) del enunciado normativo. El mero criterio de validez intersubjetivo formal se ha elevado a ser exigencia o principio moral de ‘aplicación’” (Dussel, 1998: 214-215). Así como puede verse, Dussel intenta una articulación entre el criterio formal-universal de validez y el criterio material. Asimismo, puede verse en Dussel una corrección del principio discursivo de Apel, puesto que ahora ya el acto del argumenta no se presenta con una pretensión rectitud, o de validez, pues se exige como acto anterior al propio acto de argumentar la pretensión de validez práctica que es anterior al acto de argumentar, es decir, la pretensión de validez práctica es una exigencia y predisposición que el argumentante debe tener en la realización de los discursos argumentativos. Así el argumentante que intente entrar al discurso argumentativo y no esté predispuesto a aceptar la participación de quienes fácticamente no participan, está en una situación de inmoralidad en la comunidad de comunicación²⁸.

Ello en el plano del nivel de validez universal de la ética, sin embargo por el hecho de que no hay sistema de eticidad perfecto y que siempre este articulado plenamente a las necesidades del argumentante (y en general del ser humano), dado que quienes crean esos sistemas es el ser humano que es contradictorio y finito. Así cuando un sistema de eticidad deja de ser válido y verdadero (es decir, pierde su original pretensión de validez y verdad práctica) se impone como necesidad crear el nuevo sistema de eticidad, el cual comienza

²⁸ Para tener más elementos para comprender esta crítica de Dussel a Apel, antes de pasar al siguiente apartado que es la respuesta de Apel a Dussel, sugerimos al lector regresar al capítulo 2 para ver las tesis fundamentales de Apel.

por definirse como una ética-crítica del sistema moral vigente. Así, Dussel definirá un principio de validez universal crítico, y lo define de la siguiente manera:

“[...] el que obra *ético-críticamente debe* (está ‘obligado’ deónticamente por re-sponsibilidad) participar (siendo víctima o articulado como ‘intelectual orgánico’ a ella) en una *comunidad de comunicación de víctimas*, que habiendo sido excluidas se reconocen como sujetos éticos, como el Otro *como otro* que el sistema dominante, aceptando simétricamente siempre para fundamentar la validez crítica de los acuerdos de argumentación racional, motivados por una pulsión solidario-alterativa creadora. Toda crítica o proyecto alternativo debe ser entonces consecuencia del consenso crítico discursivo de dicha comunidad simétrica de víctimas, alcanzando así validez intersubjetiva *crítica*. Desde esta intersubjetividad crítica, posteriormente, la comunidad se deberá abocar: b.1) a ‘interpretar’, ‘comprender’ o ‘explicar’ las ‘causas’ materiales, formales o instrumentales de la ‘negatividad’ de dichas víctimas, y b.2) a ‘desarrollar’ críticamente las alternativas materiales, formales e instrumentales ‘positivas’ de la utopía y proyecto posible” (Dussel, 1998: 464).

La continuación de la respuesta de Dussel a Apel se verá reflejada en parte hasta la construcción de la *Política crítica de la liberación*, en la cual muestra el consenso y la legitimidad crítica de los excluidos del consenso del orden político vigente (*Cfr*, Dussel, 2006: 105-110).

En suma Dussel formula una ética de contenido con un criterio material que a su vez será el criterio último del nivel de la validez y la factibilidad (y sus momentos críticos). Esto le permitirá en gran medida hacer una ética abstracta-universal que contiene los principios y criterios desde los cuales se podrá evaluar cualquier sistema de eticidad dado, y que por ello no se limita a ningún sistema ya determinado históricamente). Asimismo, esta reformulación de la ética le permite a Dussel a su vez hacer la subsunción de los principios éticos en el campo político (*Cfr*, Dussel, 2006 y 2008), tarea, que como puede verse Apel también intenta hacer, aunque como podemos verlo el resultado sea diferente en ambos.

III.3.2. La respuesta de Apel a Dussel: la ética de la liberación como parte B de la ética del discurso

Por su parte, Apel recibió igualmente un impacto en la discusión con filósofos latinoamericanos como Forner-Betancourt, Hinkelammert y Dussel. Desde la discusión con

Dussel para Apel América Latina y los países subdesarrollados tenían que estar incluidos en el seno de las macro-instituciones en una participación simétrica de los afectados en la comunidad internacional del discurso argumentativo, para Apel está claro: nadie tiene que estar excluido de las instituciones de la comunidad del discurso. En esta tesis, podríamos decir, se condensa la influencia que Apel recibió de la discusión con Dussel. Para Apel el resultado de la discusión se condensó en el reto de mostrar la pertinencia de la ética del discurso para América Latina con el objetivo de permitirle que ella pudiera ser plenamente incluida en la comunidad internacional del discurso (influencia política-histórica) que para él era parte del *proceso de emancipación* de la macro-comunidad real del discurso hacia la macro-comunidad ideal del discurso, en donde las instituciones internacionales (como la Organización de Naciones Unidas) son el espacio público en el cual se deben dirimir los intereses de los países desarrollados y subdesarrollados. En esta dirección entonces Apel dirigirá en cierta medida su argumentación, que sólo le fue posible a partir de la discusión con filósofos del Sur. Empero, los problemas que se le presentaban a Apel de América Latina dentro de la arquitectónica de la ética del discurso los ubicaba siempre como problemas cotidianos que bien podían tematizarse en la Parte B de la misma, siendo de esta forma problemas prácticos existentes (tales como el empobrecimiento económico de los países subdesarrollados, la exclusión de dichos países dentro de las decisiones de política internacional, entre otros) negativos, pero que tendrían que superarse a partir de una participación simétrica internacional de los afectados (como son las representaciones de estos países en las instituciones de la comunidad del discurso internacional).(Cfr, Apel y Dussel, 2004: cáp. 11)

En el plano estrictamente filosófico ante los retos que se le presentaban con la argumentación de la ética de la liberación, Apel concedía que la ética de la liberación no era excluyente y que se contrapusiera totalmente a la ética del discurso, y por el contrario cabía la posibilidad de que la ética discursiva subsumiera la ética de la liberación. No obstante, esta incorporación tendría que darse en la Parte B de la arquitectónica del discurso por las problemáticas que aquella planteaba. Es decir, como una ética que bien podía ofrecer elemento necesario para la solución de los problemas y conflictos prácticos en donde se representaban los intereses de los representantes de la comunidad del discurso y de todos los afectados. Por ejemplo Apel nos dice:

“Por mi parte, quisiera aclarar de inmediato que no considero como aceptable la realidad vigente de la complejidad (*sic*) esbozada; y justamente no porque –tal y como Dussel indicó acertadamente al inicio- los pobres afectados del Tercer Mundo a penas han podido tomar parte hasta ahora en un discurso de formación de consenso democrático sobre el marco jurídico de la economía. Hasta este punto podría haber, a mi juicio, un consenso entre Dussel y yo, e incluso entre nosotros y Homman. Y esto significa ya, en mi perspectiva, que aquí hay una tarea de transformación de relaciones en el sentido de la *parte B* de la ética del discurso (como ética de la responsabilidad referida a la historia) por resolver”. (Apel y Dussel, 2004: 325)

Ahora bien, en cuanto a la tesis de Dussel sobre la trascendentalidad de la comunidad de vida (sobre la cual siempre insistió corrigiendo y agregando argumentos), para Apel no puede ser posible en términos de su filosofía pragmática trascendental puesto que ella (como ya lo hemos señalado en el capítulo 1 y 2 de esta tesis) se pregunta *sólo* por las condiciones de posibilidad de la argumentación que en todo caso debe tener una pretensión honesta de los argumentantes de dirimir sus conflictos por vía de la razón discursiva (por ello es que incluso para Apel, el problema del cínico que le planteó Dussel, era bien recibido por Apel puesto que en el caso del cínico hay un problema estratégico-político de la parte B de la ética del discurso, pues la ética del discurso supone siempre ya que los argumentantes están en el juego lingüístico de la argumentación, y no de aquellos que mediante una racionalidad estratégica eluden la responsabilidad de éste. Tal vez en este punto, como lo señalaba Dussel, se ve en cierta parte la inaplicabilidad de la ética del discurso, puesto que la ética de la liberación se responsabiliza por los afectados de las acciones estratégicas del cínico, puesto que existen, y es un problema cotidiano que ninguna ética puede eludir). De modo que el tema de la vida y su formulación en la comunidad de vida, para Apel, no tendría sentido en la pregunta por las condiciones de posibilidad de la argumentación.

“A mi juicio, no puede haber una ‘economía trascendental’ porque la económica no puede dar respuesta a la pregunta por las condiciones de validez intersubjetiva de ella misma en tanto que teoría. Puede concedérsele a Dussel que la económica, en la medida en que se ocupa de las condiciones de la existencia corporal del ser humano, es *ontológicamente más fundamental* que toda teoría del discurso que naturalmente tiene que presuponer ontológicamente de antemano la existencia del ser humano [Sin embargo] a mi juicio no se pueden equiparar y contraponer mutuamente la

existencia corporal y el discurso (trascendental) como hechos intramundanos, si se trata de la *pregunta trascendental* de la filosofía; ya que, para expresarlo, de manera enfática se puede reflexionar o efectuar un discurso válido o inválido sobre la vida humana y sus condiciones, pero no se puede vivir *sobre el pensamiento o el discurso*. Este experimento lingüístico muestra que lo *irrebasable* [*nicht-hintergebar*] en el sentido trascendental no puede ser la vida o la *existencia corporal*, sea ésta tan fundamental en sentido ontológico como se quiera” (Apel y Dussel, 2004: 326).

Es decir, para Apel la vida al no realizarse sobre el pensamiento o el argumento, ella como criterio y sus principios de ahí derivados no pueden ser trascendentales, aún cuando la existencia vital sea antológicamente importante. Esto mismo lo decía Apel en la entrevista que le pudimos hacer:

“[...] Podemos argumentar sobre la vida, pero no podemos vivir sobre la argumentación, ese es el asunto. Por supuesto que la vida es en este sentido más fundamental para todos, pero no es el último punto para argumentar sobre la vida. [...] Sócrates tuvo razón: ‘el logos es aquí el último fundamento’. Para mi el *logos* es la última instancia. [...] Pero la pregunta de la fundamentación no es la pregunta de regresar a la vida, la pregunta de la fundamentación es la pregunta de ir atrás de los presupuestos de la argumentación” (Zúñiga, 2009).

Así, para Apel, no se puede deducir ningún principio que no sea sino a través de la reflexión y el *logos*. Por ello es que su fundamentación, contrastaba sustancialmente con el modo de reflexión de Dussel (e incluso de Franz Hinkelammert).

Por esta razón, en el sentido de la complementación de la ética del discurso y la ética de la liberación no podía ser incorporada en la Parte A de la ética del discurso puesto que incluso ya suponía las condiciones de posibilidad del discurso argumentativo. Y es que la razón era que la problematización (y los intereses) de ambas distaban una de otra, y de alguna forma no podía haber un diálogo que estuviera en el mismo nivel de una arquitectónica de la ética. Pues era un hecho que en el caso de la ética del discurso no consideraba un criterio material trascendental que definiera aquello que fuera consensuado fuera verdadero (en el sentido de Dussel), de hecho no consideraba criterio alguno material pues de un criterio material no podían deducirse principios en la forma que la filosofía trascendental indicaba, pues ella se limitaría a deducir principios particulares. Por su parte la ética de la liberación no había hecho el giro pragmático en el esquema de su

arquitectónica de la ética, es decir: la ética de la liberación comenzaba a problematizar el tema de la validez intersubjetiva, por lo cual se enfrentaba de alguna forma con una ética que ya tenía décadas reflexionando este tema (y desde diferentes perspectivas). Sin embargo, como tratamos de mostrarlo arriba, esta discusión le sirvió a ambas filosofías para que corrigieran aquello que tenían que corregir y aprender una de otra.

De modo que por esta incompatibilidad (que nosotros llamaríamos filosóficamente inmadura, pues hoy se muestra que son complementarias en el sentido en que Dussel lo ha trabajado) para Apel la ética de la liberación (y los problemas que recibió también de la conferencia de Hinkelammert en San Paulo) podía ser complementaria con la ética del discurso en cuanto a los desafíos que ella presentaba la ética del discurso²⁹, sin embargo la ética de la liberación de Dussel sería ubicada siempre en la parte B de la ética del discurso como una filosofía aliada que le permitiera resolver los problemas prácticos ubicados en dicha parte.

“Ella [la ética del discurso] puede traspasar el horizonte de la comprensión de la moral convencional de una ‘totalidad cerrada’ en sí misma y establecer el puente a la demanda de la ética de la liberación, porque –a diferencia de casi todas las posiciones actualmente dominantes occidentales o del Norte– parte de las ‘valoraciones fuertes’ (C. Taylor) de una tradición comunitaria particular y mucho menos de los intereses propios estratégicos de individuos aislados sino del a priori de la comunidad de comunicación ideal presupuesta en toda comunidad de comunicación real *qua* comunidad discursiva. En tanto que ideal regulativo trasciende a este a priori toda ‘moral-totalidad’ particular (como ya en la *parte B* de fundamentación de la ética del discurso); además ella puede hacer comprensible (en la *parte B*) la diferencia que surge en el conflicto de culturas –y sobre todo con el conflicto Norte-Sur– [...]” (Apel y Dussel, 2004: 334).

Los argumentos de uno y otro estaban dados, cada uno de nuestros filósofos (que como lo dije tenían un compromiso serio que siempre fue más allá de un debate intra- académico, presentando ambos un interés relacionado con la historia) presentaban sus razones y se contraargumentaban, siempre teniendo una pretensión seria de honestidad y validez. De

²⁹ Por ejemplo, en sus trabajos recientes en los que Apel intento mostrar la forma de la aplicación de la ética del discurso a los problemas históricamente vinculantes, nunca dejó de fuera las críticas de la ética de la liberación, sobre todo con su reto de incluir a los excluidos de la comunidad del discurso internacional. *Cfr.*, Apel, 2001, Apel y Niquet, 2002a.

ello, me parece, tiene que aprender la filosofía y las ciencias sociales elaboradas en el siglo XXI.

Palabras finales

La fundamentación del principio ético de Apel es un tipo de justificación racional que se apoya en una reflexión pragmática-trascendental. Llegar a una fundamentación de este tipo le exigió a Apel hacer un recorrido por las filosofías que le permitían subsumir un marco categorial con el cual mostrara las condiciones de posibilidad de la pragmatización de los discursos prácticos. El pragmatismo de Peirce representó para Apel un hallazgo filosófico que le permitió conocer un modo original de fundamentar la validez de las proposiciones y enunciados científicos. La filosofía de la ciencia de Peirce le permitió al filósofo de Frankfurt entrar al debate sobre el pragmatismo que ya en la filosofía europea comenzaba a considerarse, y a su vez le permitió conocer una novedad filosófica en cuanto al sujeto de la ciencia: la comunidad de investigadores. Las implicaciones prácticas de este nuevo sujeto de la ciencia le eran pertinentes a Apel para tratar de ofrecer una solución racional a los problemas por los que había pasado Alemania y los países occidentales con la Segunda Guerra Mundial. Claro está que Apel retoma a *la comunidad* en el sentido propio de Peirce, es decir como un sujeto que a través del consenso y la intersubjetividad valida las hipótesis científicas, sin embargo, Apel no se limita al tema de la validez y la verdad en la ciencia, sino que extiende este nuevo sujeto a los discursos prácticos, formulando no una comunidad de investigadores, sino ahora ya una comunidad de comunicación (en su primera versión de la ética del discurso), o bien, como una comunidad del discurso argumentativo (en una versión más precisa de la ética apeliana). Poner ahora a la comunidad del discurso como el sujeto de la validación de los discursos argumentativos, le permitirá a Apel hacer una pragmatización radical de la fundamentación de las normas materiales relativas a la comunidad del discurso. Si la validez, ahora, de las proposiciones y las hipótesis científicas son responsabilidad de la comunidad de científicos, la responsabilidad de la fundamentación y validación de las normas materiales son de la comunidad del discurso. Esta exigencia que le permitirá a Apel en un futuro formular la ética del discurso como ética de la responsabilidad, viene entonces a partir del conocimiento y subjetivización de la filosofía peirceana.

De Kant, por otra parte, Apel recupera la pregunta fundamental de la filosofía trascendental del filósofo de Königsberg; la pregunta kantiana será para Apel fundamental

para el desarrollo de su filosofía pragmática-trascendental, y posteriormente para la fundamentación de la ética del discurso y su principio primordial. Apel se distanciará del sujeto trascendental de la filosofía kantiana (el “Yo pienso”) y como consecuencia metodológica, criticará el solipsismo metódico característico del paradigma de la conciencia. Sin embargo, la pregunta kantiana la mantendrá Apel, y la extenderá a las condiciones de posibilidad de la validez. Con esta pregunta, entonces, será como Apel podrá cuestionar y criticar las filosofías como “el Racionalismo Crítico” que ya presenta una cierta pragmatización de la ciencia y de los discursos argumentativos. Con esta pregunta kantiana lo que hace ver Apel a las filosofías modernas-liberales es que no hace falta señalar la necesidad de la discursividad y la deliberación en las sociedades liberales modernas, sino, sobre todo, explicitar los presupuestos de la argumentación.

La pregunta kantiana y las categorías de Perirce, le permitirán a Apel hacer una lectura novedosa de la filosofía del lenguaje de Wittgenstein así como de la hermenéutica del ser de Heidegger. En ambos filósofos, que como se ha dicho, son en apariencia incompatibles, encuentra el maestro de Habermas una pragmatización en cuanto a la validez del sentido y sus condiciones de posibilidad. Apel retoma la crítica de la metafísica desde el primer Wittgenstein, sin embargo para Apel el segundo Wittgenstein es el que le ofrece mayores elementos para poder indicar la dinamicidad de los juegos lingüísticos, sobre todo a partir de la afirmación principal de Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*: “no puede haber sólo una única vez en que un hombre siga una regla” pues seguir una regla es ya una “*costumbre*”. Y las costumbres, que son ya comunitarias, suponen siempre ya que esa regla es seguida por los sujetos de la comunidad lingüística que presuponen igualmente una normatividad del juego lingüístico, así como instituciones. Esta pragmatización de la validez de los discursos permite reconocer a los “juegos lingüísticos” (como comunidad lingüística) como potencia y acto de los discursos y su validación, y de los “juegos de lenguaje”. De esta forma es que para Apel, en el segundo Wittgenstein se ve ya una liberación más clara de la metafísica en la que estaba aún encerrado en el *Tractatus*.

Por su parte, con la “hermenéutica del ser” de Heidegger, Apel muestra la intersubjetividad de la comprensión del sentido de los entes que son liberados por el ser. El ser por su parte, no puede ser pensado, sino que él siempre está ya presupuesto. En este sentido los entes que están disponibles al “ser ahí” necesariamente tienen que revelarse o

liberarse bajo condiciones empíricas, lógicas y pragmáticas. La comprensión del sentido está co-determinada por la relación del “ser ahí” con el “ser con” cuyo medio de entendimiento es el lenguaje. Con esta pragmatización de la *hermenéutica del ser* se puede compatibilizar con la validez de los discursos en los juegos lingüísticos de Wittgenstein.

Ahora bien, este camino filosófico de Apel, a partir de las filosofías que, a nuestro juicio, son la base de sus herramientas categoriales, le permitirán acercarse al comienzo de su propuesta tanto en la pragmática-trascendental como en su ética discursiva. De esta forma, Apel comienza a indicar las especificidades de una comunidad discursiva. En este sentido, el participante de la comunidad discursiva tiene que presuponer una comunidad ilimitada del discurso ideal en la cual todos son participantes virtuales de dicha comunidad, y cualquier asunto puede ser tratado, así mismo esta comunidad presupone un consenso ideal. Sin embargo, esta comunidad ideal es fácticamente imposible en la comunidad real, en la cual los participantes del discurso argumentativo, quienes fundamentan las normas materiales y validan los discursos prácticos, son *finitos*. De modo que el sentido práctico de la comunidad ideal es que ella es una *idea regulativa* (en el sentido kantiano). Así, la comunidad real tiene como *telos* la aproximación a esta comunidad del discurso ideal. En esta relación entre la comunidad ideal y real acontece, según Apel, una contradicción, pero que dista de la contradicción lógica-formal. La contradicción que acontece es una contradicción histórica-dialéctica, que tiene que superarse mediante la realización de la comunidad ideal en la real, y que en términos kantiano es un postulado de la razón.

Después de la *Transformación de la filosofía*, Apel comienza a definir los argumentos que le dan un mayor sustento a su ética discursiva. Para acercarse a estos argumentos, Apel se da cuenta que la ética del discurso, al ser una ética relacionada (y comprometida) históricamente, en dónde acontecen conflictos en las relaciones políticas (o de poder) y limitado entendimiento mediante la razón discursiva, necesita indicar su forma propia de aplicación en los subsistema sociales. De aquí que vea necesario construir una parte B de su ética y realizar una arquitectónica de la ética del discurso, la cual, a saber, cuente con una fundamentación trascendental (parte A) y su modo de aplicación (parte B). En el proceso de construcción de esta parte que viene a completar en términos generales la arquitectónica de la ética del discurso, Apel se verá en la necesidad de añadir nuevos argumentos y nuevos puntos que no estaban pensados con precisión. Por ello es que, aún

cuando en la *Transformación de la filosofía* Apel llega a la parte fundamental de su pragmática-trascendental, a saber, la necesidad de construir una ética que permita un *progreso* de los discursos argumentativos reales, a partir de la fundamentación de la parte B, Apel comenzará a definir a la ética del discurso como una *ética de la responsabilidad*. La responsabilidad será pensada en dos sentidos: en primer lugar como una responsabilidad por parte de los argumentantes de buscar problemas relacionados con la comunidad del discurso, y por otra, responsabilizarse por las consecuencias de las acciones. (Esta ética de la responsabilidad, junto con la fundamentación de la parte B de la ética del discurso, responde al intento de hacer una reconstrucción de la ética kantiana). Para continuar por esta senda que ahora la ética del discurso toma, Apel igualmente necesita todavía de enunciar un principio que sea complementario a los demás principios de la ética del discurso (sobre todo al primordial) pero que se ubique en la *parte B*. Este principio es el principio de suplementación (o complementario), el cual exige a los argumentantes a buscar las condiciones para que se desarrolle de manera válida el discurso argumentativo. Este principio permite que se busquen las condiciones en aquellos contextos en los cuales no existan para un discurso argumentativo. Después de fundamentada la arquitectónica de la ética del discurso, Apel intenta una aproximación a la aplicación de la ética a los subsistemas sociales, principalmente al derecho, la política y la economía. Sin embargo, esta aplicación, es filosófica en tanto que ella muestra por reflexión pragmática-trascendental y fundamentación la normatividad de los discursos argumentativos en dichos subsistemas (y cuyas bases están en la arquitectónica). .

Ahora bien, en su pensamiento ya maduro Apel define a partir de su reconstrucción de la historia de las instituciones humanas, que la argumentación pública es la *metainstitución* de la historia humana, pues sólo mediante ella la creación y reconstrucción de las instituciones es posible. La argumentación como argumentación pública es uno de los puntos centrales que en los primeros textos de Apel no aparecía, aún cuando, a nuestro juicio, siempre estuvo supuesta. Sólo por medio de este tipo de argumentación que siempre se da bajo reglas positivas e instituciones, es lo que permite que las decisiones de la comunidad sean válidas. En la argumentación pública no se puede, entonces, excluir a ningún participante virtual del discurso, por el contrario, se le incluye a la participación simétrica de los afectados.

A Apel le han servido los debates y las discusiones filosóficas para confrontar sus argumentos, definirlos y modificarlos. En este sentido, la discusión con Albert le significa a Apel una crítica a una de las teorías moderno-liberales más coherentes de occidente, pero, a su vez, trascenderlo mediante la pregunta por las condiciones de validez de la argumentación y sus presupuestos, con lo cual ya no se ubica el filósofo de Frankfurt a un nivel meramente crítico, sino de superación de la propuesta del “examen crítico” de Albert. Este debate lleva a Apel a formular las primeras hipótesis de su fundamentación última y su prueba directa, la contradicción, la cual posteriormente la formulará (por los presupuestos de la argumentación) como contradicción performativa. Así, ante un *escepticismo radical* de Hans Albert (pues él no se da cuenta que si todo está sujeto a examen crítico, el profesor de Heidelberg tendría que dudar de lo que él mismo afirma), Apel contesta mostrando las contradicciones en las que caería un escéptico típico, así como indicando los presupuestos de argumentar, los cuales no pueden ser fundamentados, sino es cometiendo *petitio principii*. Así, la discusión con Albert es determinante para Apel para definir una línea importante filosófica que continuaría por décadas y utilizará para posteriormente fundamentar el principio de la ética.

Por su parte, la discusión con Dussel se torna de una manera radicalmente opuesta a la de un escéptico típico, por el contrario, el filósofo mexicano acepta que es necesario argumentar, sin embargo le propone un tema interesante que Apel no lo había pensado en anteriores debates, como es el caso del *cínico*. El cínico, a diferencia del escéptico, es quien no tiene intención alguna de participar en la discusión argumentativa sin embargo niega al *Otro*, pues niega todo encuentro argumentativo. Posteriormente, en el mismo debate, Dussel propone la vida como criterio de la ética. Apel rechaza el argumento puesto que, desde la pragmática-trascendental, se puede argumentar sobre problemas materiales particulares, se puede argumentar sobre la vida, sin embargo, no se puede vivir de argumentar. La razón es eminentemente discursiva. Esta respuesta, desde la pragmática-trascendental de Apel, es correcta, en el sentido de que el filósofo de Frankfurt pregunta por los presupuestos de la argumentación. Ante la respuesta de Apel, Dussel señalará, a saber, que anterior al acto de argumentar está la vida, que es a su vez la condición material que posibilita cualquier acto humano (argumentar, pensar, ejercitarse, etc.). Este criterio material, no obstante, le permitirá más tarde a Dussel formular el concepto de verdad y el de validez de una forma

radicalmente distinta a como ya lo había indicado Apel. Este será un punto importante para la ética de la liberación de Dussel.

Apel intentará hacer justicia a la ética de la liberación, haciendo ver que ella puede complementar a la ética del discurso para solucionar los problemas de aplicación que son tema de la parte B de la ética del discurso. Entre estos problemas está incluido el problema con el que insistió Dussel: la asimetría en las instituciones internacionales entre los representantes del mundo moderno-occidental y los países periféricos. Este problema planteado, por el filósofo *latinoamericano*, llevará a Apel a pensar sobre el progreso de las instituciones internacionales en donde América Latina y los demás países “subdesarrollados” estén incluidos. El tema del cínico y el de la inclusión de los países “subdesarrollados” serán dos temas que, aunque ya no pudo continuar en ellos metódicamente, los siguió pensando (*Cfr*, Apel, 1998a y 2001).

Bibliografía

- Albert, H, 1973. *Tratado sobre la razón crítica*. Sur, Buenos Aires (orig.alemán: Traktat der kritische Vernunft. J.C. Mohr, Tübingen, 1968).
- Apel, K-O, 1975. “El problema de la fundametación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”, En “Dianoia”, UNAM-FCE, N° 21 (orig. aleman en Apel, 1998; tr.ing. en B. Keneth, 1987).
- Apel, K-O, 1985. *Transformación de la Filosofía, T I-II*. Taurus, Madrid (orig.aleman: *Transformation der Philosophie, B I-II*. Suhrkamp, Frankfurt, 1973).
- Apel, K-O, 1988. *Diskurs und Verantwortung. Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Apel, K-O. 1991. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Paidós, Barcelona, Buenos Aires, México.
- Apel, K-O (et.al), 1992. *Fundamentación de la ética y filosofía de la liberación*. Siglo XXI, México.
- Apel, Karl-Otto, et.al, 1991a. *Ética comunicativa y democracia*. Crítica, Barcelona.
- Apel, K-O, 1997. *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*. Visor, Madrid, 1997 (orig.aleman: *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*. Suhrkamp, Frankfurt, 1970).
- Apel, K-O, 1998. *Auseinandersetzungen. In Erprobung des transcendental-pragmatischen Ansatzes*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Apel, K-O, 1998a. *From a transcendental-semiotic point of view*. Manchester University Press, Manchester-New York.
- Apel, K-O, V. Höhle y R.S. Schaefer.1998a. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Universitäts-Verlag Bamberg, Deutchland..
- Apel, K-O, 1999. *Estudios éticos*. Fontamara, México.
- Apel, K-O, 2001. *The response of dicourse ethics*. Peeters, Leuven.
- Apel, K-O, 2002. *Semiótica trascendental y filosofía primera*. Síntesis, Madrid.
- Apel, K-O y M. Niquet, 2002a. *Diskursethik und Diskursantropologie*. Aachener Vorlesungen, Freiburg-München.

- Apel, K-O y E. Dussel, 2004. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta, Madrid.
- Apel, K-O, 2004a. *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*. Comares, Granada.
- Apel, K-O, 2007. *La globalización y una ética de la responsabilidad. Reflexiones filosóficas acerca de la globalización*. Prometeo, Buenos Aires.
- Bengoa, J, 1992. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder, Barcelona.
- Cortina, A, 2000. *Ética sin moral*. Técnos, Madrid, 4ª edición
- Cortina, A, 2001. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*. Técnos, Madrid, 4ª edición.
- Dussel, E, 1973. *Para una ética de la liberación latinoamericana*, T I-III. Siglo XXI, Argentina.
- Dussel, E, 1994. *Debate en torno a la ética del discurso de Apel. Diálogo filosófico Norte-Sur desde América Latina*. Siglo XXI, Argetina.
- Dussel, E, 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión*. Trotta, Madrid.
- Dussel, E, 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. Desclée, Bilbao.
- Dussel, E, 2006. *20 tesis de política*. Siglo XXI, CREFAL.
- Dussel, E, 2009. *Política de la liberación. La arquitectónica*. Trotta, Madrid.
- Heidegger, M, 2003. *¿Qué es metafísica?* Alianza, Madrid, tr. esp: E. Cortés y A. Leyte.
- Heidegger, M, 2004. *Ser y tiempo*. Trotta, Madrid.
- Hinkelammert, F, 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. DEI, Costa Rica.
- Hinkelammert, F, 1996. *El mapa del emperador. Determinismo, caos y sujeto*. DEI, Costa Rica.
- Kant, I, 1972. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Porrúa, México.
- Kant, I, 2002. *Crítica la razón pura*. Taurus, México.
- Kenneth, Baynes (ed.), 1987. *After philosophy. End or transformation?*. MIT-Cambridge University, Massachussets.
- Peirce, Ch. S, 1971. *Mi alegato en favor del pragmatismo*. Aguilar, Argentina.
- Schelshorn, H, 1994. "Discurso y liberación", en Dussel, 1994.

- Schelkshorn, H, 1998. *Diskurs und Befreiung. Studien zur philosophischen Ethik von Karl-Otto Apel und Enrique Dussel*. Rodolpi, Alemania.
- Solís, N (et.al), 2009. “La filosofía de la liberación”, en Dussel, E, Carmen Bohórquez y Eduardo Mendieta, 2009. *Pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y “latino”. Historia, corrientes, temas*. México, Siglo XXI.
- Weber, M, 1998. *El político y el científico*. Alianza, Madrid, tr. esp: F. Rubio.
- Wellmer, A, 1994. *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Anthropos-UAM, México.
- Wiittgenstein, L, 1973. *Tractatus logicus philosophicus*. Alianza, Madrid.
- Wiittgenstein, L, 1998. *Investigaciones filosóficas*. UNAM-IIF, México, edición bilingüe, tr: A. García y U. Moulines.

Entrevistas

- Zúñiga, J, 2009. “The foundation of ethics: an interview to Karl-Otto Apel”.
Niederhausen, Deutschland, 22th February 2009.

ANEXO 1

Discourse ethics: with Apel, beyond Apel¹.

Jorge Zúñiga Martínez

Introduction

The philosophy and discourse ethics that have been developed by Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas, have been some of the postures with a big influence in the last decades in Europe; nevertheless their significance is not limited only to that continent, because their philosophical principles have a pretension to universality. That means they pretend to be valid for any human community when in matters of solving practical problems or conflicts. Discursive reason, they claim, is usable wherever there is a conflict. Discourse philosophy and ethics give a democratic principle its necessary foundation, when dealing with communities that have a pretension to intersubjective understanding. Thus they will be able to decide solutions for real conflicts. Nevertheless the honest pretension of justice that the philosophy and ethics of discourse pretend to respond, according to our judgment, have some important limitations nowadays, when consensus and intersubjective valid agreements are made up in a human community with its respective institutions.

So, in the next lines we will show two argumentative frameworks: a) the main argument of Karl-Otto Apel's discourse ethics focuses in three important aspects which are present in the part A and B which Apel distinguishes in his ethics: true, validity, the ideal and real community of discourse, and; b) to show its limitation going beyond of the discourse community and its *a priori*, explaining the regulative idea, which, Apel suggests, has not contradiction as a regulative principle, however it has a historical insufficiency: the mediations and feasibility principles needed to historical realization of communication community that he has postulated, and b) our own purpose, to show the mode of reality previous to discourse ethics and as *factum (a priori)* it is presupposed in every human community: thus, we will show that before to the real and ideal community of discourse,

¹ This paper was presented at the "XXII World Congress of Philosophy. Rethinking philosophy today", 5th August 2008, Seoul National University, Seoul, Korea.

there is a previous mode of reality: the life community, and the *a priori* of this community is preceding to the a discursive priori: That's what we will pretend to show.

1.1 The Apel's truth theory

Karl-Otto Apel's transformation of philosophy intends to make a turn in western philosophy (with explicit pretention of universality). For that, he starts from the problem of true and validity, and its conditions for the possibility. Through the discussion and research of this problem, he claims to have demonstrated, argumentatively, the insufficiency of modern theories that concern truth and validity somehow supported in the *pragmatic transcendental principle of the no contradictive performativity*. Apel demonstrates this insufficiency by means of the Anglo-Saxon pragmatism, especially the one of Charles Peirce, who influenced Apel more than the others. But what does that it mean?: it means that supported in the triple base (for a logical semiotic of science), which allows a rational foundation of a triadic logic for interpretation of signs, of Peirce's Philosophy², specially, Apel finds out the essential frame of his *pragmatic turn* with it, he can face up the philosophy or modernity, and particularly those that emerge in the twenty century like the theory of fallibility and the analytic philosophy of formal language. Thus, the verification of what the object and the truthful knowledge are, should emerge from a intersubjectively mediated signification. This mediation is performed by language. In this way, something is true if there is a verified counterpart mediated intersubjectively and linguistically. Exempli gratia, an object is A if we agree that A is really A.

Now, discourse's preconditions of possibility in this process are: a) the discourse and the argumentation of the community of investigators must be symmetric among the participants, b) in the discourse exists an explicit pretention of truth and universality. At the level of the foundation of philosophical statements (whose goal to a rational foundation always present in every human argument and act), the criterion of performative self-contradiction works as direct proof for philosophical statements that work as rational

² Peirce gives foundations of this logical of science in the triadic relation of judge of perception (firstness), the abduction (or hypothesis, secondness) and the induction (interpretation trough the universality of the concept, thirdness). The relation, between these three moments of semiotic pragmatic, realizes the mediation between universality and particularity *Cfr*, Apel, 1980/II: 77-92; Apel, 1991: 82-100.

foundation (f.e. I state that through philosophical or scientific discussion we can not make up a consensus).³

The real community of investigators must, in the context of grounding statements and in the research of those statements and propositions that coincide with reality, anticipate an ideal community of investigators. In this extent the ideal community works as a regulative idea for the real community of investigators so that it will be conceived as a non limited community of argumentative discourse.

On the other hand, with Kant and beyond Kant, for Apel precondition of possibility of science (its validity and truth), and the *a priori* of the ideal discourse community, will not be the “I think” (ego cogito) but “we argue”. Thus, this *a priori* that Apel deduces and grounds will be important in his discourse philosophy because this *a priori* is recognized as a rational foundation of philosophy and discourse ethics. It takes us to: a) this *a priori* cannot be only denied argumentative-discursively, but only by means of self-contradiction; b) and, as a priori it recognizes the criterions and principles where real argumentative discourses are evaluated through intersubjective interpretation of world sense (pre-comprehension of world) and sentences, true opinions that correspond with reality.

In this way, for Apel the main point (his *a priori*) of the transformation of philosophy consists in showing that the “highest point” of the application of the transcendental reflection is in

“(…) the intersubjective unity of interpretation as an understanding of meaning and as a consensus of truth. This unity of interpretation must, in principle, be attainable in the unlimited community of those engaged in argumentation by virtue of the experience derived from experiment and interaction, if argumentation is to have any meaning at all. To this extent, my attempt is conceived as a transformation of transcendental philosophy that is critical of meaning, one which develops from the a priori fact of argumentation as an irreducible, quasi-Cartesian starting-point. (Apel, 1980: 267)

Now we should ask for criterions of truth and validity in Apel. For him, truth, understood as the correspondence with reality of the statements or opinions, coincides with its validity

³ See for this topic: Apel, 1991: 111-145, Apel: 1975: 140-173.

absolutely intersubjective.⁴ So, the validity absolutely intersubjective is the regulative idea of a methodic approximation, understood as “the ideal objective of a possible argumentative making of consensus in an ideal community of investigators”⁵. Their own side, criteria of truth, as assessment of the argumentative community, are delegated to make a consensus about criteria of truth.

“(…) only through the argumentative formation of the consensus about criteria of truth, we can aspire to a provisional synthesis –factic- and other one –conceived as regulative idea- in the interpretative evaluation of the different criteria of truth, always insufficient if we take them themselves. Both synthesis –the provisional and the lastly through argumentative formation of consensus- must aspire the investigators, if they do not want to lose the idea of research” (Apel, 1991: 75-76)

1.2 The real discourse community and the ideal discourse community

Apel brings out the preconditions of possibility of truth and its validity developed by Peirce for the validity of objective knowledge (characterized, mainly, in the community of investigators), to the practical discourses that are not already only for scientific community but, also, for practical discourses of a real discourse community; so, the main thesis of argumentative discourses is not only valid for community of investigators, but for any social conflict that has to be resolved in a “civilized” way too.

The ideal discourse community is a regulative idea or regulative principle of the real discourse community. The ideal discursive community supposes an unlimited communication because in it every engaged in the community has a symmetric participation in the argumentative discourse, as much as they are recognized as people with the same rights; in this community there is no limitations, in principle, about who and how many can participate in it. Also, there are no limitations about social or real problems, or even discourses to argue. At the same time, this discourse community supposes an ideal

⁴ “(…) to true knowledge belongs the linguistic interpretation of world and, in the same way, the synthesis labor of whose subject only can be an unlimited community of interpretation of investigators. Now, the possibility to take advantage of the coincidence between truth and validity absolutely intersubjective is given, in the sense of an indirect explanation of the first concept through the second one” (Apel, 1991: 75).

⁵ *Ibidem.*

consensus from the virtual participants of argumentation. This community, the ideal one, is counterfactually anticipated on the real one. The main problematic to postulate this ideal discourse community consist on that it has a procedural function in making real consensus up of the real discourse community. Thus the ideal discourse community contains the presupposed *a priori* and the ideals conditions of the argumentative discourse; it not only is anticipated counterfactually in the real discourse community, but, also is the criterion from which it can evaluate real consensus and practical discourses of the real discourse community.

Furthermore, the discourse ethics delegates the rational foundation of rules and real principles that belong to the real discourse community. For that, the affected people-community of the real discourse community must recognize the rules of the linguistic game of this community, and so the pretention of truth and universality that they recognize when they participate “seriously” in the discourse⁶, because on the contrary they could commit a self-contradiction. In this way the real community affected must make responsible of two moments of the argumentative act: a) the formation of real consensus which are nearest to the ideal consensus, and b) for the secondary effects that result from the real consensus of rule which have been made in the real discourse community⁷. Thus, reflect on the real consensus according to an ideal consensus, allows to evaluate critically the real consensus: the ideal consensus is idealized (postulado) as a procedimental function of evaluation of the real consensus.⁸

“Communication in every language is only irreducible in so far as the *normative ideal* of communication can be realized in everyday language -and only there- and must, therefore, always be

⁶ “I am more inclined to assume that the indirect self-referentiality of argumentation, which is contained in transcendental-pragmatic discussion of (the preconditions for the possibility of) argumentation as such, only becomes self-contradictory if it denies or fails to credit itself with its own truth , as is the case in radical skepticism or in a discussion of the fundamental inconsistency of discussion in everyday language about the truth of discourse” (Apel, 1980: 265-266)

⁷ For the topic of responsibility for secondary effects, see: Apel, 1991: 147-184; Apel y Dussel, 2004: 45-72.

⁸ “The ideal of making consensus of the discourse ethics has for objective a solution of procedure, a solution that, in some way, is located between colectivism-communitary and autonomyness self-logic of moral consciousness. The autonomy subject’ consciousness is preserved completely, while the subject understands his autonomy, from a principle (...) or a possible correspondence and proposes with objective to definitive consensus in an ideal discourse community. To this extent, the subject can, and should, in principle, evaluate y maybe question any factic result of a real formation of consensus in the experiment of thinking, according to his concept of ideal consensus” (Apel, 2004, p. 56-57).

anticipated. It is precisely for this reason that one cannot question communication in language as a whole, because one must potentially place it in question in each particular individual case in the interest of the ideal communication that must still be realized” (Apel, 1980: 251-252)

As we can see, Apel argue in two argumentative and demonstrative levels: the ideal level of the ideal community and the real community; in other terms it is to admit the ideal perfect understanding in the ideal discourse community, and so of the FINITUD and a factic imperfection of the real discourse community. So, real community to emancipate from its imperfect discursive reason must accept the regulative ideas of the ideal discourse community. Apel say so in *Transformation of philosophy* with the following words:

I believe that the point of our *a priori* is that it marks the *principle of a dialectic* (on this side) of *idealism and materialism*. For anyone who engages in argument automatically presupposes two things: first, a *real communication community* whose member he has himself become through a process of socialization, and second, an *ideal communication community* that would basically be capable of adequately understanding the meaning of his arguments and judging their truth in a definitive manner. What is remarkable and dialectical about this situation, however, is that, to some extent, the ideal community is presupposed and even counterfactually anticipated in the real one, namely, as a real possibility of the real society, although the person who engages in argument is aware that (in most cases) the real community, including himself, is far removed from being similar to the ideal community.

We have established, therefore, that our transcendental presupposition contains a ‘contradiction’, a dialectic contradiction (...).

(...) one can anticipate a resolution of this contradictory only in the historical realization of the ideal communication community in the real communication community. In fact, one must morally postulate the historical resolution of this contradiction. (Apel: 1980: 281-282)

2.1 Truth, validity, and their criterion.

Like we have pointed out, in Apel’ ethics (and philosophy) there is a tendency to coincidence (or identification) from validity to truth, because this last one is infinite and inapprehensible, and it always escapes to a secure update of reality through concepts and categories. In this way, what it is nearest to truth is the procedure’s intersubjective formality of the symmetric participation from those who participate in the consensus

formation about criterions of truth. From this, is necessary to notice the next aspect: a) to Apel, the discerning between truth and non truth is the intersubjective validity with which the consensus procedure about criterions in the discursive praxis was achieved (it leads to have problems on the application of its criterions of truth and validity in the practical fields of the real discourse community).⁹ However, from our point of view, as Apel does not have a content criterion of truth, he does not present a substantive difference between truth and validity¹⁰, which means that a valid consensus is not necessarily true; it can also be false if we have a content criterion to evaluate human actions and reflections. Right now what is necessary is to ask ourselves what truth is and what its criterion is: the response to this questions leads us to give content to the discursive reason.

Real is infinite as much as it is transcendental dimension to know or live, however human being (as world mankind) as a subject able to produce knowledge, has to know the real, trough the reality presented to him in his world. In this extent, he discerns and look for what is truth to update the reality of his world in his subjectivity; however life is criterion to discern (lastly) what true is, and leads him to continue to live is *life*, it means that those judges or statements derived from the experience that allow us to live are the last criterion of truth.

“The last criterion of truth is the human life itself, mode of reality that opens the horizon of reality, as mediation for life. The human being faces reality as ‘the place’ of his surviveness, and constitutes it as objective reality updating it as “true” before to be able to manage it. If He makes a mistake (like to confuse: ‘This is meal’, being ‘in fact’ poison) is in risk to lose his life. That is not only a false judge, being a practical judge is moral too”. (Dussel, 2001:110)¹¹

As we have said, criterion of truth has to be updated by human being to keep up living and update life as a more secure life, because on the contrary way, if we look up the false it take us intentionally to the opposite, it take us to human being’s death as last consequence.¹²

⁹ This is what has been pointed out, from the life criterion as last reference of consensus by Dussel and Hinkelammert, as the problem of non-practical application of discourse ethics. See: Dussel, 2001: 103-110; Hinkelammert: 1995: 225-272; Hinkelammert: 1996: 189-233.

¹⁰ The difference between validity and the content of truth has been shown by Wellmer and Dussel.

¹¹ Also see this topic (life as last criterion of truth) in: Dussel, 1998: 91-165.

¹² In this point we follow what Dussel states: “the permanence in life of human being living is criterion of practical truth: the objects which are constituted are known in its content in last relation to the possibility to

From this perspective the presence of world poverty and the speed wear of nature that specially advanced social industries have produced, shows us the urgency to continue the update according life with explicit pretention of truth that allow human being to produce, reproduce, grow and develop life.

To continue is necessary to point out that we cannot deny discursive reason, but affirm it as a second constitutive dimension of human being; the first one is life because *life is before to use the reason*. And the link of these two dimensions allows that memory (as remembering of what has happened in its world and its life) and reason of human being derives those mediations that take it to life. Seen life as a last criterion of true we can affirm, following to Hinkelammert, that Apel could not deduce life as true criterion for practical consensus because he has postulated the ideal discourse community from a pure abstraction of the human being condition (*conditio humana*, as life and contingency). This is what took him to postulate the ideal discourse community suggesting an approximation from the real discourse community to the ideal one, with which not only have deny (absolutely) the human condition, but also does not have a criterion and principle of strategic feasibility that contents the contingency of the real community. Apel pretends to show that from real discourse community we can get close to ideal discourse community trough the absolutely intersubjective validity criterion. Nevertheless the conditions, where the real community developed itself, are finites and contingents; here is one of the historical limitations of communicative ethics, in which can not be concretely (for example, in part B of discourse ethics) posed the real historic-political conditions to realize the ideal community in real community, because it does not proposed mediations and a criterion and a principle of feasibility¹³.

2.2 *The a priori of life community*

continue to be in life. Truth is firstly 'practical truth' to this extent. And life (...) is the criterion of constitution of true objects" (Dussel, 2001: 116).

¹³ We are talking about the principle of feasibility, that has been developed by Dussel and Franz Hinkelammert, to create a principle that Work as a mediation between transcendental models and real societies, as much as transformation of the mediations realized, beginning by partial transformations. See: Dussel, 1998: cap. 3 y 6; Dussel: 2006: p. 48-84, 105-110, 151-161.

Now, if life is the first mode of reality of human being (as its concrete reality), and from which the horizon opens to update reality and truth, as well as human condition (that is why has life), then we can recognize a community life before to the discourse community: because if empirically there were no life community, it would be factually impossible the discourse community. However, I have to say clearly that life is not precondition of possibility, but concrete reality (empiric) from where the future possibilities of different modes of being of human being are opened. The transcendental principle from whose acts in this community (in fact everybody), we can announce it in this way: Who acts presupposed a priori his life in a life community, as human living in a human life community and the nature's life. So in any act or reflection is presupposed that always is directed to the first empiric transcendental condition: life (in some of its four moments: production, reproduction, growing and development). This principle is not only limited to recognized the human life¹⁴, but also, is directed to the self consciousness and human responsibility for the nature life as a self-determination of the life community, because it is source maker of necessary food and nutrients for the production, reproduction, growing and development of life; nevertheless at showing us that it is finite too, we can infer that we must be responsible of it, as source making, and because of that as a part of the life community.

The direct demonstrative principle of this a priori of the life community is the transcendental empiric contradiction¹⁵. It starts up from fact judges about what occurs in reality talking about human and nature's life and not from abstract judges and/or abstracts concepts that subsume statements without a content that demonstrate the evidence of it in reality; it means that from fact judges or transcendental references that are derived by transcendental reflection to the particular life world, we can deduced the action that conduces us to the affirmation of the fact judge or statement, so its deny take him to an empiric transcendental self-contradiction. The demonstration can be announced in this way: Who pretends to refuse or deny the a priori of life community (I as a being living in a

¹⁴ This principle should be considered in the actual context, where there is 70% of the world population under the poverty line, which will continue rising while there is any change of paradigm that does not have pretention explicit of practical truth in the philosophy, science (empiric or social), faith systems, and so on.

¹⁵ At this argumentative level we take out the rational foundation made by Dussel and Hinkelammert about fact judges without falling in fallacy reductionist or naturalistic. For this, see: Hinkelammert: 1990: 81-111; Dussel: 1998: 129-143.

human and nature life community), cannot do it but falling in empiric transcendental self-contradiction. For example:

- 1) Nature is a living being
- 2) Nature, all of it, offers nutrients to produces fruits that allows human life.
 - 2a) Today, land, as a part of whole nature, because of the contamination, produced by industrial systems, contents a higher level of acidity than two hundred years ago,
 - 2b) If land continues be treated in this way, and taken this to the last consequences,
- 3) It would not continue producing the fruits with nutrients necessities for human life, not even the nature reproduction that allows those conditions.
- 4) So that, with the aim that human being still receiving meal whit to allow human life, industries societies must leave to produce articles with the actual system.

He who pretends to deny, for example, statement one, can only do it by means of empiric transcendental self-contradiction because he is assuming that nature is itself already dead; from this affirmation is assumed, implicitly that he can live from the death nature and not from the living one. This takes him to an empiric transcendental self-contradiction, because, furthermore, assume that the rest of human and nature beings (in any time) could live with the nutrients that death nature offers.

From this conclusion, we can deduce that: He who does not put life as a criterion of truth in his acts and reflections, in the different practical fields where the community develops (having as last reference empiric-reflexively the life community where he coexist), presupposes that the heap of his acts and thinking or reflections, taken to the last consequences, leads to the unbalanced between human life and the nature life (the community life). The a priori of life community is the principle per excellence, which has been under all the human acts and argues, because of their being human.

The conclusion development that we have shown briefly, allow us in the future to discern those philosophies, sciences (empiric or social), faith systems, social policies, politicians acts, and so on, that carry out explicitly the ethics pretention that in the extent we have developed.

References

- Apel, Karl-Otto, 2004. "La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant" en Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel, 2004. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid, Trotta. También incluido en Apel, 1991.
- , 1999. *Estudios éticos*. México, Fontamara, tr: Carlos de Santiago.
- , 1991. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, tr: Norberto Smilg.
- , 1980. *Towards a transformation of philosophy*. England, Routledge and Keagan, tr: Glyn Adey and David Frisby.
- , 1975. "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", tr: Bernabé Navarro, en *Dianoia*. México, UNAM-FCE, núm. 21.
- Dussel, Enrique, 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. España, Desclée de Brouwer.
- , 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- Hinkelammert, Franz, 1996. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, DEI.
- , 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI.
- , 1990. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI.

ANEXO 2

Ética del discurso: con Apel, más allá de Apel¹.

Jorge Zúñiga Martínez

Introducción

La filosofía y la ética del discurso que ha desarrollado Karl-Otto Apel, junto con Jürgen Habermas, ha sido una de las filosofías con mayor influencia en las últimas décadas en Europa, no obstante su alcance no se ha limitado sólo a esa región continental ya que sus presupuestos y principios filosóficos tienen una pretensión de universalidad en cualquier comunidad humana en la cual se pretendan solucionar problemas prácticos mediante la razón discursiva. La filosofía y ética discursiva permite la fundamentación de un principio democrático, siempre necesario en comunidades que tengan como pretensión el entendimiento intersubjetivo para la solución de conflictos reales. No obstante la honesta pretensión de justicia con la que intenta responder la filosofía y la ética del discurso, a nuestro juicio, presenta algunas limitaciones actuales que son de suma relevancia cuando se crean consensos y acuerdos intersubjetivamente validos en una comunidad humana con sus respectivas instituciones.

Así en las siguientes líneas mostraremos dos bloques argumentativos: 1) el argumento central de la ética del discurso de Karl-Otto Apel enfocándome a tres aspectos que por ser relevantes en ella están presentes tanto en la parte A y B que Apel distingue de su ética: la verdad y la validez, la comunidad ideal y real del discurso, y; 2) mostrar su limitación yendo más allá de la comunidad del discurso y su a priori: 2a) mostrando que, por una parte, la idea regulativa que Apel sugiere no tiene mayor contradicción como principio regulativo, sin embargo en hay una carencia histórica: las mediaciones y los principios de factibilidad necesarios para la realización histórica de la comunidad de comunicación que el postuló, y; 2b) esta ya como nuestra propuesta propia, mostrar el modo de realidad anterior a la comunidad del discurso y que como *factum* (a priori) está

¹ Trabajo presentado en el “Coloquio de Maestrandos UNAM-UAZ”, Noviembre del 2008, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, México.

presupuesta en toda comunidad humana: así mostraremos que anterior a la comunidad real e ideal del discurso hay un modo de realidad previo: la comunidad de vida, y que el *a priori* de esta comunidad es anterior al *a priori* discursivo.

1.1 La teoría de la verdad en Apel

La transformación de la filosofía que Karl-Otto Apel intenta emprender un viraje en la filosofía occidental (con pretensión explícita de universalidad). Para ello parte de una problematización de la verdad y la validez, y sus condiciones de posibilidad. A través de la discusión y la investigación de esta problemática, Apel demuestra argumentativamente, apoyándose en cierta forma por el *principio pragmático-trascendental de la no autocontradicción performativa*, la insuficiencia de las teorías modernas que se ocupan de la verdad y su validez. Apel puede llegar a mostrar esta insuficiencia por los aportes que habían ofrecido, a su juicio, el pragmatismo anglosajón, no obstante será de Charles Peirce de quien reciba una mayor influencia. ¿Pero qué significa ello?: lo que significa es que apoyándose en la base triple para una lógica semiótica de la ciencia, que permite una fundamentación de una lógica triádica para la interpretación de los signos, de la filosofía de Peirce², particularmente, Apel descubre el marco esencial de su *giro pragmático* con el cual puede enfrentar a la filosofía de la modernidad y particularmente aquellas que surgen en el siglo XX como la teoría del falibilismo y la filosofía analítica del lenguaje formal. Así la constatación de lo que es el objeto y el conocimiento verdadero debe surgir de una significación mediada por el lenguaje intersubjetivo. De esta forma, algo es verdadero si hay una constatación mediada intersubjetiva y lingüísticamente: un objeto es A si todos convenimos en que A es realmente A.

Ahora bien, las condiciones de posibilidad del discurso de este proceso son: que el discurso y argumentación de la comunidad de investigadores deba ser simétrica entre los participantes, que en el discurso haya una pretensión explícita de verdad y universalidad. En este nivel de la fundamentación de enunciados filosóficos con el objetivo de una

² Esta lógica de la ciencia la fundamenta Peirce en la relación triádica del juicio de percepción (primeridad), la abducción (o hipótesis, segundidad) y la inducción (interpretación intersubjetiva mediante la universalidad del concepto, terceridad). La relación entre estos tres momentos de la pragmática semiótica realizan la mediación entre universalidad y particularidad. Cfr. Apel, 1985/II: 149-169; Apel, 1991: 82-100.

fundamentación última (siempre presente en todo argumento y acto humano), el criterio de *autocontradicción performativa* vale como prueba directa de los enunciados filosóficos que sirven de fundamentación última: (p.e. yo afirmo que a través de la discusión filosófica o científica no se puede llegar a un acuerdo)³.

La comunidad real de investigadores debe por su parte en el ámbito de la fundamentación de enunciados últimos y en la investigación de aquellos enunciados y proposiciones que coincidan con la realidad, anticipar una comunidad de científicos ideal, de tal forma que la comunidad ideal sirva como idea regulativa para la comunidad real de investigadores, en tanto que ella se concibe como una comunidad ilimitada del discurso argumentativo.

Por su otra parte, con Kant y más allá de Kant, para Apel la condición de posibilidad de la ciencia (su validez y verdad), y el *a priori de la comunidad del discurso*, no será el *yo pienso* (ego cogito) sino el *nosotros argumentamos*. Así este a priori que infiere y fundamenta Apel será de gran relevancia en su filosofía del discurso pues este a priori se reconoce como fundamentación última de la filosofía y ética del discurso, lo cual lleva a que: a) dicho a priori no puede ser negado discursiva-argumentativamente si no es por contradicción; b) y que en tanto a priori de la comunidad real de discurso él reconoce los criterios y principios en que son validados los discursos reales mediante la interpretación intersubjetiva del sentido del mundo (pre-comprensión del mundo) y los enunciados opiniones verdaderos que tienen correspondencia con la realidad.

De tal forma que para Apel, el punto central (su a priori) de su transformación de la filosofía radica en que el “punto supremo” de la aplicación de la reflexión trascendental está en la

“unidad intersubjetiva de la interpretación en tanto que comprensión del sentido y consenso de la verdad. Si la argumentación en cuanto tal ha de tener *sentido*, esta unidad de la interpretación tiene que poder alcanzarse, por principio, en la comunidad ilimitada de los que argumentan, con base a la experiencia obtenida a partir de los experimentos y de la interacción. En esta medida, la propuesta se entiende como *transformación, desde la crítica del sentido, de la filosofía trascendental*, que parte del factum a priori de la argumentación como un punto de arranque cuasi cartesiano, irrebasable” (Apel, 1985/II, p. 391).

³ Véase para este tema: Apel, 1991: 111-145, Apel: 1975: 140-173.

Ahora bien, cabe preguntarnos por los criterios de la verdad así como por la validez en Apel. Para el filósofo del discurso, la verdad, entendida como la correspondencia con la realidad de los enunciados u opiniones, coincide con su validez absolutamente intersubjetiva⁴. De modo que la validez absolutamente intersubjetiva es la idea regulativa de una aproximación metódica, “entendiéndolo como el objetivo ideal de una posible formación argumentativa del consenso en una comunidad ideal de investigación”⁵. Por su parte los criterios de verdad, como valoraciones de la comunidad argumentativa, son delegados a ella para alcanzar un consenso acerca de los criterios de verdad.

“(…) únicamente mediante la formación argumentativa del consenso acerca de los criterios de verdad se puede aspirar a una síntesis provisional –fáctica- y a otra última –concebida como idea reguladora –en la valoración interpretativa de los diferentes criterios de verdad, siempre insuficientes si los tomamos en sí mismos. A ambas síntesis –la provisional y la última mediante formación argumentativa del consenso- deben aspirar los científicos, si no se quiere que pierda sentido la idea de investigación” (Apel, 1991: 75-76)

1.2 *La comunidad ideal y real del discurso*

Apel extrapoló las condiciones de posibilidad de la verdad y su validez que desarrolla Peirce para la validez del conocimiento objetivo (caracterizada principalmente en la comunidad de científicos), hacia los discursos prácticos que ya no sean sólo de la comunidad científica sino también de los discursos prácticos de una comunidad real de discurso; así esto ya no es sólo válido para la comunidad de científicos sino también para cualquier conflicto social que tenga que ser solucionado de una forma “civilizada”.

La comunidad ideal del discurso es una idea regulativa o principio regulativo de la comunidad real del discurso. La comunidad ideal del discurso supone una comunicación ilimitada en tanto que en ella todos los afectados de la comunidad tienen una participación simétrica en el discurso argumentativo, en tanto que son reconocidos como personas con

⁴ “(…) al conocimiento verdadero le pertenece la interpretación lingüística del mundo y, del mismo modo, la labor de síntesis cuyo sujeto sólo puede ser una comunidad ilimitada de interpretación de los investigadores. Ahora se da la posibilidad de aprovechar la coincidencia entre verdad y validez absolutamente intersubjetiva, en el sentido de una explicación indirecta del primer concepto mediante el segundo(…)” (Apel, 1991: 75).

⁵ *Ibidem*.

los mismos derechos; es la comunidad en la que no hay limitaciones en principio de quienes y cuantos puedan participar en ella. Así también en ella no hay limitación en cuanto a las problemáticas y discursos válidos que puedan ser enunciados. A su vez esta comunidad de comunicación supone un consenso ideal por parte de los participantes virtuales de la argumentación. Este tipo de comunidad se anticipa contrafácticamente a la comunidad real del discurso. El planteamiento central de postular esta comunidad ideal del discurso consiste en que ella tiene una función procedimental en la creación de consensos reales de la comunidad real del discurso, así la comunidad ideal del discurso por contener ella el presupuesto a priori del discurso argumentativo, así como las condiciones ideales, ella no sólo es anticipada contrafácticamente en la comunidad real, sino que también es el criterio desde el cual se puede evaluar los consensos y los discursos prácticos de la comunidad real.

Ahora bien, la ética del discurso delega la fundamentación de las normas y los principios concretos pertenecientes a la comunidad real de comunicación, para lo cual los afectados de esta comunidad deben reconocer las reglas del juego lingüístico de ella, así como la pretensión de verdad y universalidad que ellos reconocen al participar “seriamente” en el discurso⁶, pues de lo contrario se incurriría en *autocontradicción*. De esta forma es responsabilidad de los afectados de la comunidad real del discurso dos momentos del acto argumentativo: la formación de consensos reales que más se aproximen a un consenso ideal, y por los efectos secundarios que devengan del consenso de las normas que se ha realizado en la comunidad real del discurso⁷. Así, reflexionar sobre el consenso real con respecto a un consenso ideal, permite evaluar críticamente el consenso real: el consenso ideal es postulado como una función procedimental de evaluación del consenso real⁸.

⁶ “Debemos suponer que la *autorreferencialidad indirecta* de la argumentación, inherente al discurso pragmático trascendental sobre (las condiciones de posibilidad) *de la argumentación en general*, sólo incurre en autocontradicción si no se reconoce capaz de verdad o si desconfía de sí misma, como ocurre en el escepticismo radical o cuando *se habla sobre la inconsistencia básica del discurso, efectuado en el lenguaje ordinario, sobre la verdad del discurso*” (Apel, 1985/II: 389).

⁷ El tema de la responsabilidad por los efectos secundarios de la ética de Apel se puede ver en: Apel, 1991: 147-184; Apel y Dussel, 2004: 45-72.

⁸ “El postulado de formación de consenso de la ética del discurso tiene por objeto una solución de procedimiento, una solución que, en cierto sentido, se ubica entre el colectivismo-comunitario y el autonomismo monológico de la conciencia moral. La autonomía de la conciencia del individuo se preserva completamente, en tanto que el individuo entiende su autonomía, desde un principio (...), como una correspondencia posible y propuesta con vistas a un consenso definitivo de una comunidad comunicativa

“El acuerdo en el lenguaje ordinario es irrebutable únicamente en la medida en que en él –y sólo en él- puede realizarse el ideal normativo del acuerdo y, por ello, debe ser siempre ya anticipado. Precisamente por esto, el acuerdo en el lenguaje ordinario es incuestionable en su totalidad, porque tenemos que ponerlo en cuestionamiento virtualmente en cada caso particular en aras del ideal del acuerdo que todavía debe ser realizado” (Apel: 1985/II: 370)

Ahora bien, como podrá verse Apel argumenta en dos niveles argumentativos y demostrativos: el nivel de la comunidad ideal y la comunidad real; en otros términos sería el reconocimiento de la perfección ideal del entendimiento en la comunidad ideal del discurso: el reconocimiento de la finitud e imperfección fáctica de la comunidad real del discurso. De tal modo que la comunidad real para emanciparse de su imperfecta razón dialógica debe aceptar las ideas regulativas que ya están contenidas en la comunidad ideal de comunicación. Apel, nos lo dice de la siguiente manera en su *Transformación de la filosofía*:

“Considero que el aspecto fundamental de nuestro *a priori* radica más bien en caracterizar el principio de una dialéctica (más acá) del idealismo y el materialismo. Ciertamente, quien argumenta presupone ya siempre simultáneamente dos cosas: en primer lugar, una comunidad real de comunicación, de la que se ha convertido en miembro mediante un proceso de socialización y, en segundo lugar, una comunidad ideal de comunicación que, por principio, estaría en condiciones de comprender adecuadamente el sentido de sus argumentos y de enjuiciar definitivamente su verdad. Sin embargo, lo curioso y dialéctico de la situación consiste en que quien argumenta presupone, en cierto modo, la comunidad ideal en la real, como posibilidad real de la sociedad real –aunque sabe que la comunidad real- incluido él mismo- está muy lejos de identificarse con la ideal (*en la mayor parte de los casos*).

Comprobamos, por tanto, que nuestro supuesto trascendental encierra una ‘*contradicción*’ (*dialéctica-histórica*) (...).

Sólo podemos *esperar la disolución* de esta contradicción de la realización histórica de la comunidad ideal de comunicación en la real. (...En) realidad debemos postular moralmente esta disolución histórica de la contradicción.” (Apel, 1985/II: 407-409. Subrayado nuestro).

2.1 La verdad, la validez y sus criterios.

ideal. En esta medida, el individuo puede y debe, en principio, evaluar y posiblemente cuestionar cualquier resultado factico de una formación real de consenso en el experimento del pensamiento, de acuerdo con su concepción de un consenso ideal” (Apel, 2004, p. 56-57).

Como lo hemos señalado, en Apel hay una tendencia hacia la coincidencia (que también puede ser entendida como *identificación*) de la validez hacia la verdad ya que esta última es infinita e inaprensible, escapa siempre a una actualización segura de la realidad mediante conceptos y categorías. De esta forma lo que más se acerca a la verdad es la formalidad intersubjetiva del procedimiento de la participación simétrica de aquellos que participan en la formación del consenso sobre los criterios de la verdad. De ello es necesario notar el siguiente aspecto: a) para Apel el discernimiento de la verdad de la no verdad es la validez intersubjetiva con la que se realizó el procedimiento consensual de los criterios de la verdad en la praxis discursiva real (lo cual lo conduce a tener problemas en la aplicación de su criterio de verdad y validez en los campos prácticos de la comunidad real del discurso⁹). Sin embargo, a nuestro juicio Apel al no contar con el criterio de contenido de la verdad, no presenta una diferencia sustantiva entre verdad y validez¹⁰, lo que significa que un consenso válido no necesariamente es verdadero; también puede ser falso, si se tiene un criterio de contenido para evaluar las acciones y reflexiones humanas. Cabe preguntarnos, ahora, qué es la verdad y su criterio, lo cual nos llevaría a darle contenido a la razón discursiva.

Lo real es infinito en tanto dimensión trascendental por conocer y vivenciar, sin embargo el ser humano (como humanidad mundial) en tanto sujeto capaz de conocimiento, tiene que conocer lo real a través de la realidad que a él se le presenta en su mundo, en este sentido discierne y busca lo que es verdadero para actualizar la realidad de su mundo en su subjetividad, sin embargo el criterio para discernir en última instancia aquello que es verdadero y lo conduce a que él continúe cumpliendo la producción y desarrollo de su vida (siempre intersubjetiva) es *la vida*, es decir aquellos juicios y enunciados inferidos de la experiencia que le permiten vivir es el criterio último de verdad.

“(…) el criterio último de verdad es la misma vida humana, *modo de realidad* que abre el horizonte de la realidad como mediación para la vida. El viviente enfrenta la realidad como el ‘lugar’ de su sobrevivencia, y la constituye como realidad ‘objetiva’ actualizándola antes como ‘verdadera’, *para poder manejarla*. De equivocarse (como el confundir: ‘Esto es alimento’, siendo en ‘verdad’ veneno)

⁹ Esto es lo que ha sido señalado, desde el criterio de la vida como referencia última del consenso, por Dussel y Hinkelammert como el problema de la limitación de inaplicabilidad práctica de la ética del discurso, y la consensual. Véase Dussel, 2001: 103-110; Hinkelammert: 1995: 225-272; Hinkelammert: 1996: 189-233.

¹⁰ La diferencia entre validez y el contenido de la verdad la han hecho notar tanto Wellmer como Dussel.

corre el riesgo de perder la vida. No es sólo un juicio falso, al ser práctico es un juicio moral”.
(Dussel, 2001:110) ¹¹

En efecto se actualiza la verdad para continuar viviendo, y actualizar la vida, como una vida más segura, porque de lo contrario, si se busca lo falso, ello conduce intencionalmente a lo opuesto, que en última instancia puede devenir en la muerte del ser humano¹².

Desde esta perspectiva es que, ante el empobrecimiento mundial y el desgaste acelerado de la naturaleza que las sociedades industriales avanzadas, principalmente, le han dado, se nos muestra como urgente continuar la actualización de la vida con pretensión explícita de verdad que permita su producción, reproducción, ampliación y desarrollo.

Ahora bien, para continuar es necesario señalar que la razón discursiva no la podemos negar, sino que la afirmamos como una segunda dimensión constitutiva del ser humano, la primera es la vida ya que *la vida es anterior al empleo y uso de la razón*. Y el entrecruzamiento de estas dos dimensiones permite que por medio de la memoria (como recuerdo de lo que ha acontecido en su mundo) y la razón, el ser humano infiera aquellas mediaciones que conducen o no a la producción, reproducción, ampliación y desarrollo de la vida. Reconocida así la vida como criterio último de verdad, podemos ahora afirmar, y siguiendo a Hinkelammert¹³, que Apel no podía deducir la vida como criterio de verdad del consenso práctico ya que postuló la comunidad ideal del discurso desde una abstracción pura de la *conditio humana* (como la vida y la contingencia). Esto lo llevo a postular la comunidad ideal del discurso sugiriendo así una aproximación por parte de la comunidad real del discurso a la ideal, la cual no sólo ha negado *la conditio humana* sino que además no cuenta con un principio y criterio de factibilidad estratégica que contenga la contingencia de la comunidad real. Apel pretende mostrar que desde la comunidad real del discurso podemos aproximarnos a la comunidad ideal mediante el criterio de la validez absolutamente intersubjetiva, no obstante las condiciones en las que se despliega la comunidad real son finitas y contingentes, por ello es que, y aquí radica una de las limitaciones históricas de la ética comunicativa, al no proponer las mediaciones y un

¹¹ También véase este tema de la vida como criterio último de verdad en Dussel, 1998: 91-165.

¹² En este punto seguimos lo que afirma Dussel: “la permanencia en vida del ser humano viviente es ‘criterio de verdad práctica’: los objetos constituidos son ‘sabidos’ en su contenido en relación última a la posibilidad de permanecer en vida. La verdad es primeramente ‘verdad práctica’ en este sentido. Y la vida (...) es el criterio de constitución de los objetos como verdaderos” (Dussel, 2001: 116).

¹³ Cfr. Hinkelammert: 1995: 225-272.

criterio y principio de razón de factibilidad¹⁴ no puede plantear concretamente (como, por ejemplo, en la parte B de la ética del discurso) las condiciones de posibilidad histórico-políticas reales para la realización de la comunidad ideal en la comunidad real.¹⁵

2.2 El a priori de la comunidad de vida: algunas líneas filosóficas posibles para ir más allá de Apel

Ahora bien, a continuación mostramos una breve contraargumentación desde la vida como criterio de verdad y ético, cuyo desarrollo nos permita apuntar algunas líneas filosóficas desde las cuales se pueda apuntalar una superación de la ética del discurso de Apel.

Si la vida es el primer modo de realidad del ser humano (como su realidad concreta) y desde el cual se abre su horizonte para la actualización de la realidad y la verdad, entonces podemos reconocer una comunidad de vida anterior a la comunidad del discurso: si empíricamente no hubiera comunidad de vida, sería fácticamente imposible la comunidad del discurso. De este modo quien actúa *presupone a priori su vida en una comunidad de vida*, como un ser viviente en una comunidad de vida humana y la vida de la naturaleza. Así en cualquier acto o reflexión está presupuesto que siempre está dirigida a la primera condición empírica trascendental: la vida (en alguno o en todos de sus momentos: la producción, reproducción, ampliación y desarrollo de ella misma). Este principio no se limita sólo al reconocimiento de lo concreto de la vida humana¹⁶, sino que también se dirige a la autoconciencia y la responsabilidad humana por la vida de la naturaleza como una determinación propia de la comunidad de vida, ya que una parte de ella(como por ejemplo la tierra) al permitir la producción de los alimentos con nutrientes necesarios para la producción y reproducción de la vida, y no obstante por mostrarnos actualmente que ella es

¹⁴Nos referimos al principio de factibilidad que ha desarrollado tanto Dussel como Fran Hinkelammert justo para crear un principio que medie entre los modelos trascendentales y las sociedades reales, y la transformación de las mediaciones se realicen comenzando por transformaciones parciales. Véase: Dussel, 1998: cap. 3 y 6; Dussel: 2006: p. 48-84, 105-110, 151-161.

¹⁵ Las utopías son también condición humana, e incluso pensar que no hay utopía alguna es también una utopía (en tanto que creencia de que en realidad no la haya), sin embargo, como lo ha hecho notar Hinkelammert, hay que tener un criterio de discernimiento de la formación de las utopías y sobre todo aquellas que conducen a la vida o al desequilibrio de la vida humana y natural.

¹⁶ Este principio debemos considerarlo en el contexto actual en el que el 70% de la población mundial esta por debajo de la línea de pobreza, y la cual se seguirá profundizando mientras no haya un cambio de paradigma en la filosofía, las ciencias sociales y empíricas, los sistemas de creencias, etc, que no tenga pretensión de verdad práctica.

también finita¹⁷, inferimos que debemos responsabilizarnos por ella, como productora de nutrientes, y por ello como parte de la comunidad de vida.

El principio demostrativo directo de este a priori de la comunidad de vida es la *contradicción empírico trascendental*¹⁸. Ella parte de juicios de hecho de lo que acontece en la realidad de la vida humana y natural y no de juicios y conceptos universales sin una evidencia del enunciado o juicio en la realidad, es decir, nos referimos a los juicios de hecho (o referencias trascendentales) que parten del mundo de la vida real, que se infieren por reflexión trascendental. La demostración se enunciaría de la siguiente manera: Quien pretenda refutar o negar el *a priori de la comunidad de vida* (yo como un ser viviente en una comunidad de vida humana y de la naturaleza), no puede hacerlo sino cayendo en contradicción empírico trascendental.

De tal modo que, quien no ponga como criterio de verdad de sus actos y reflexiones en los diferentes campos prácticos en los que se desenvuelve la vida de la comunidad viviente (teniendo como última referencia empírica-reflexiva la comunidad de vida en la que ella cohabita), entonces presupone que el cúmulo de sus actos, llevado a sus últimas consecuencias, conducirían al desequilibrio entre la vida humana y la vida de la naturaleza (la comunidad de vida). El a priori de la comunidad de vida es el principio por excelencia, el cual ha estado debajo de todos los actos y argumentos humanos, por ser ellos humanos.

Bibliografía

Apel, Karl-Otto, 2004. “La ética del discurso como ética de la responsabilidad: una transformación postmetafísica de la ética de Kant” en Apel, Karl-Otto y Enrique Dussel, 2004. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid, Trotta. También incluido en Apel, 1991.

¹⁷ El actual deshielamiento de los glaciares del polo norte como consecuencia del calentamiento global, es una de los efectos no previstos hace 200 años, por ejemplo, sin embargo ahora que esto es una realidad, no sólo debe ser pensado como que la naturaleza es también finita, sino que de su vida depende la nuestra. Esto tiene que estar considerado para la futura ética que tenga pretensión de verdad de contenido como la que a continuación mencionaremos.

¹⁸ En este nivel argumentativo retomamos la fundamentación que han realizado tanto Dussel como Hinkelammert sobre los juicios de hecho sin caer en falacias naturalistas o reduccionistas, para ello véase: Hinkelammert: 1990: 81-111; Hinkelammert: 2002: p. 159-231; Dussel: 1998: 129-143.

- , 1999. *Estudios éticos*. México, Fontamara, tr: Carlos de Santiago.
- , 1991. *Teoría de la verdad y ética del discurso*. Barcelona, Paidós, tr: Norberto Smilg.
- , 1985. *La transformación de la filosofía. El a priori de la comunidad de comunicación*. T-II. Madrid, Taurus, tr: Adela Cortina.
- , 1975. “El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje”, tr: Bernabé Navarro, en *Dianoia*. México, UNAM-FCE, núm. 21.
- Dussel, Enrique, 2006. *20 tesis de política*. México, Siglo XXI.
- , 2001. *Hacia una filosofía política crítica*. España, Desclée de Brouwer.
- , 1998. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid, Trotta.
- Hinkelammert, Fran, 2002. *El sujeto y la ley. El retorno del sujeto reprimido*. San José, EUNA.
- , 1996. *El mapa del emperador. Determinismo, caos, sujeto*. San José, DEI.
- , 1995. *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, DEI.
- , 1990. *Democracia y totalitarismo*. San José, DEI.

ANEXO 3

The foundation of ethics: an interview to Karl-Otto Apel¹. (Niederhausen, Germany, 12th February 2009)

Jorge Zúñiga (JZ): First Doctor Apel, I would like to thank you for giving me this interview.

Dr. Apel, to start our conversation I would like that we could get into it through a general description of the moments, which according to your point of view were the most important in the developing of your discourse ethics. Which moments are the most important for you in the discourse ethics building?

Karl-Otto Apel (K-OA): From my present point of view I would say, first I would have answered the transition from the philosophy of subject to the philosophy of language and communication and the communication community, but today I would say the most important, the last thing, the ultimate foundation for the validity, that is my question, of ethics, of ethical law, is the very question about it, namely which we perform in the discourse, in the argumentative discourse, the argumentative discourse which we right now have begun, this is *nicht-hintergebar* [un-circumventible], *I say in German*. I cannot go beyond that, it is by reflection, *Nicht-hintergebar*. If I try to deny anything, namely that if I have meaning claim, or if I have truth claims, or if I have universal validity claim for all members of the community of discourse, If I would deny that, I would commit *performative self contradiction*. This is the last thing, this is the ultimate foundation, in short suggestions. I cannot deny it, it is like the wall, I am standing at the wall, it is like go behind of the wall, I cannot go behind that. We are always already arguing. And If you ask me this questions, I mean this questions of how do we ground ethics.

Let me give an example, which is very interesting in this context. Many people have said, and also Habermas has said it, later, there cannot be an ultimate foundation, not only

¹ This interview was conducted during a research visit on the theme “The foundation of ethics in Karl-Otto Apel” in Germany, between December 2008 and March 2009.

Hans Albert has said it and the popperians, but also Habermas, many of his arguments are in the introduction of *Apel's philosophy*, for example. Habermas says “there cannot be an ultimate foundation because our partner can refuse discussion, he can reject, refuse discussion”. You see? What is the mistake? The mistake is: *this is an argument!* Of course there are many partners that can reject discussions, they can prefer negotiations, for example, they can prefer even violence, even war, the world is full of that, of people who reject or refuse the discussion about ethics. But this is an argument this is the case and this cannot be denied. If somebody wants to say that ultimate foundation is not possible because people can deny, can reject, then they commit an argument, they must argue themselves, they do not fight or negotiate, or something like that, they are arguing. So, you see?, this very important point of my philosophy, this is *Nicht-hintergebarkeit* [*un-circumventibility*]. We cannot by reflection go beyond that, like from this wall. But there is a confusion in the play namely these people has completely right to if you copes to application of ethics, that's it, if it is not longer the question, it is an ethics validity for everybody, universal validity possible cannot be founded, this is no the question. Now the question is how should we apply it in the world, in the world there are traditions, many conflicts, in many locations where people do not want to have discussions about this things, not even negotiations about it, but what I say want a strong negotiations in the sense of bringing violence, and even go to until conflicts, the world is full of that, and it has begun already, we are never in the point zero. On Sundays we can have wonderful foundations of ethics, but in Monday everything is begun already, on Monday we have politics, we have the conflicts, we have the tensions between the different cultures, we have everything what we see in the newspapers. Then there is the other thing, here I have a big problem which again Habermas does not share and which many people do not share, They are even, *erschreckt* [scared] about what I said, this fact that we have another world that every thing has begun already, the conflicts are always going on, there are wars already, there are many people, who do not want to discuss, but want at best, at best, to negotiate dealings.

JZ: To make consensus

K-OA: Yes, but not only consensus by arguments, but if you do consensus by “if you do that I do that”, “if you don’t do that, I will conflict with you”, threatens, and so and so, this strong word in German *Verhandlungen* [manipulated negotiations], this kind of strategical behavior is going on, we have such a world. But now, what does follow for ethics, is that a question we can neglect? Is that a question we can say “that’s just politics”? In the hole time of moral history of philosophy, I say the time of, you know the history of the 15th, 16th, 17th Century, the Louises Century, when Cardinal Richelieu said “that has nothing to do with Ethics, it is religion, it is strategy”. He worked together with the Turks against other Europeans, it was a *raison d’Etat* [reason of State], in French, it was strategic. So now, the question is: What does it mean for us in the question of ethics? Should we say : “oh, yes, nothing to do with ethics, that is politics just”, “at home we are good people going to the church, we are at home with family, we are good people”. A typical example is the german cancelor who united the Second *Reich* [Empire], Bismark. He was a good protestant, he was a good Christian, that was ethics for him, at home, in the family, but outside, as a cancelor, as a politician, said “*platz!*” [down!], and his famous saying is: “blood and iron and make war”. This is, I just suggest, the other theme. So we are leaving in such a world. But, the question again, what does it mean for application of ethics? Here, I have given an answer in several times, especially in this book, *Diskurs und Verantwortung* [Discourse and responsibility], for the first time, and then this moral things that also *The response of discourse ethics* comes on the second part of discourse ethics, the second part is the part B, as I say, not part A, part B. What do we have to do in the world where the people are not prepared to settle ethical questions by communication, by arguments, by discourse with us, what are we going to do? Is the famous example of Kant, you know. He asked a terrible question, Kant asked the question: “how are we allowed to make a lie, when we ask, say it by a murder, where the innocent, victim, which is looking for to murder, is in our cellar, is in our house, what should be do? Should we lie? Or should we say the truth?” No, Kant says: “always the truth! Always the truth!”. He insists on that, never allowed to lie. Of course, this is no answer, it is no answer. In the ethics of responsibility I have to lie in order to save this poor man in my cellar, in my house [looked] for the GESTAPO, for example. This is only an example. I want to say, ¡no!, there is a hole world that we have to mediate now, ethical thinking, ethical rationality, with strategical rationality, we cannot separate

that here at all. That is a question that I said Dussel, that is the question of ethics. Then we have the conflicts between different cultures and so on, we cannot leave this a side, but we have to react, we have to take stand, we have to make responsible decisions, always again, responsible decisions, and here it is no longer the case as in Kant that Kant would say: “ethics is the formal method, the procedural method, the consequences of ethical actions are not important, we do as we have to do. But the consequences are outside, there are not in our method”. No!, here are the consequences of the method, in the second part, in the part B. This ideal of discourse becomes a telos, teleology is no longer outside of ethics. No, we have the problems of progress, Kant reinvert and he said some good things about progress, he was not again the progress. So this foundation of ethics, this idea of settling ethical progress by discourse of community, ideal community, universal community, unlimited community, become the thelos of the development into the future, namely, we should have law in stead of war, we should have *Völkerrecht* [public international law], law of people gets you which we have only initially, which just began to try to have with UNO, we should have the development into this direction, this is our own story, [this thing are in this small book for example²], what comes the institutions, what should improve, to improve the institutions.

JZ: So, is the UNO a typical example of an institution of discourse community?

K-OA: Yes, sure. UNO should be developed. This structure of the UNO is of course terrible, the fight for power, power since the beginning. But this has to be developed into the future, this is the thelos and so. This is part B of ethics, and here, I must say, this is my first interest, was my first interest in the last years, in the last years where I wrote on institutions, or law or *Völkerrecht*. I wrote also some little papers on *Völkerrecht* in *Zeitung* [Newspapers]. Here I am in a different position with people who procedure is, like Habermas and so. I accept the part B of ethics, my ethics must in the last resort, my ethics must be ethics of application, of responsibility, of responsible application into the future. Since the last years I always spoke about this problem of progress, of mediation between

² Apel points out the following book: Apel, Karl-Otto, Vittorio Hösle und Roland Simon-Schaefer. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Deutschland, Universitäts-Verlag Bamberg, 1998.

foundation and application, and strategical applications in part B of ethics, in here is many differences, many conflicts, many discenses, with other people, and also [with]my friend Habermas, who from times he does not accept ultimate foundation, and he does not accept part B, he does not, but I have these two parts, this is important, this, I think, becomes quite clear for this structure, this architecture as said with Kant.

I just mention one interesting argument of Kant. Kant, he on the one hand says what we have to do is to fulfill the categoric imperative, the consequences are not important, that is not our problem, that is formalism, but on the other hand, he says the following, in the discussion with this philosopher of the 18th Century, Mendelssohn, and Mendelssohn said: “there is no progress possible”. Mendelssohn was skeptical about progress, but Kant likes progress nevertheless, also he said that this is not our question the consequences of ethical actions, nevertheless he wanted to have progress, he liked the French Revolution, for example, and now he gave a very interesting answer to Mendelssohn, namely the following: “if so long as you cannot prove that progress is impossible, he [Kant] wrote to Mendelssohn, so long as you cannot prove that, so long we have the duty to believe in the possibility of progress, and then we are not allowed to be skeptical, we have to believe, and we have to try to work for the progress”. Namely Kant believed that we can have progress in ourselves and the progress of institutions that we can improve, of law and so. And that is what he worked on for example in his famous essay on *Zum ewigen Frieden* [*Perpetual peace*], he tried to show that peace could be possible. This leads to his proposal of having a *Völkerverrecht*, and things like that, that we have now with the UNO and a Federation of people. So, there is a very interesting agument for progress. And under the idea of such a progress as a thelos into the future. I would put my own ethics of responsibility for the future namely in part B, in part B we have to have a thelos, we have to try, to change, to reach progress, to change the situations, we have to take position in politics, here I make transition to the problems of Dussel, I said, namely also the problems of the other continents, not only Latin America, but I mean, today you have, the newspapers have the platform for your orientation, everyday we have to orientate, and we have to take position at the level of application, at the level of responsibility. So, that’s the schedule. That could be the schedule of the whole architecture, like Kant said, of ethics, in my perspective.

JZ: So, to this extent, two of most important books or texts of your thought, are *Transformation der Philosophie* [Transformation of philosophie] and *Diskurs und Verantwortung*

K-OA: Also, many [other] things.

JZ: *Auseinandersetzungen*

K.OA:And this late papers on institutions, law. Also this problem of the *MenschenRechte* [Human Rights], right of peoples is this a matter of universal law.

JZ: I have a question; you have told me that *Auseinandersetzungen* is one of the most important books.

K-OA:Yes, and so, let say, not in the level in respect, but in the settle. But yes, *Auseinandersetzungen* (I cannot understand this word into English³. It is both: understanding with other people and this also confrontation with, and there you have to argue strictly). In this book my most strict argues are, that is what I say *Auseinandersetzungen*. It's perhaps more difficult.

JZ: Talking about *Diskurs und Verantwortung*.

K-OA: Yes, I introduced the part B.

JZ: Yes, part B. About this *Diskurs und Verantwortung*, on it the philosophical and ethical reflection is located upon the application of the principles exposed on *Transformation der Philosophie* such as in Politics, Law and Economy.

K-OA: All right, it's also said.

³ Apel mentions the word *Auseinandersetzung* in many times which could be translated into English as confrontation or discussion with arguments.

JZ: Which shows your preoccupation and enthusiasm towards developing an ethical philosophy with an explicit pretention for a practical utility (the application). So, for many people who research about discourse ethics or ethics in general the book *Diskurs und Verantwortung* is almost an obligatory book that we have to read, for sure.

K-OA: Yes, it's important.

JZ: Yes, very important. To this extent, I would like to present you with the following question: a) if there is, in *Diskurs und Verantwortung*, a topic which has not been sufficiently developed or researched by you which you have wanted to continue, or; b) a topic that philosophers who have reflected about ethics in general or discourse ethics have not understood so well.

K-OA: Here, in *Diskurs und Verantwortung*, are the questions about the application, about the responsible application into the future, the Part B. I wrote into that direction, and I continued on that. This book is important

JZ: But, is there a topic, in this book, that you could not continue reflecting, but you wanted to continue, Or go on that.

K-OA: I wrote also on Economy, I wrote even on economy and Dussel, and this is also in Italian, in Italian this book has come up about Dussel and I, I do not know very well, if Dussel himself said in the 80's he is always, I tell you this book that has come out about Dussel and I, Dussel himself, he says anything about my philosophy ethics, what he knows [ethics] better than I. This of course, for me, [is] a question of practical ethics, the responsibility of part B. I mean, one thing is clear: engagement for changing the world, for improvement, for progress, this is the method, this can be also done, day to day, by intuition, is the method also strategical political thinking, I cannot give you a formulas, I cannot tell you what should be done, I am not a politician, I can only everyday read the newspapers and try to formulate my own position new to say "that was not good", for example, this terrible politics of the last American president, G.W. Bush, terrible politics in

every case, he disregarded, the UNO, the *Völkerrecht*, everything and his presuppositions, his thoughts, it was not truth, it was not truth that Sadam Hussein, who is not a good man (I mean that is not the question), he [Hussein]did not want to have atomic bombs and all that it was not truth what he [Bush] said, he was a terrible politics in every case, and now with this economical crisis, this financial crisis.

JZ: In fact to this extent that you are talking about the present economical crisis.

K-OA: Has Dussel written about this crisis since, the last clases, the last years or something about it?

JZ: I'm not sure if he has written about it, I'm not sure.

K-OA: Now, we have the Obama's interest to save the USA, it's terrible, it's a catastrophe in the USA, when all the robberies comes out, not in the same situation, not the same political and economical situation after this crisis, no, if we never be kind of be of liberalism, we must have much more regulations, much more regulations of the banks.

JZ: In this sense, I have another question. Since last November and December [2008] the economical specialist and the international economy institutions, like the International Monetary Found, have mentioned that this current recession could be bigger or similar than the economical depression during the thirties. The economical model of free market has guided us to the unemployment and low consume. The incomes have decreased fastly. In recent days, the International Monetary Found declared that in the present year, 2009, the biggest recession after the postwar could be occurring. To this extent, to this extent Doctor Apel, I would like to ask you, about your opinion of current this economical-political situation. Do you think that this crisis directly questions the respected consensus given by the economical international institutions like the World Bank or the International Monetary Found. Is it necessary to create a new economical consensus?

K-OA: But nobody knows! We have a certain comeback of “Lord Canes” but nobody knows what its opinion really was, and I don’t think that it will be as it was within the thirties, I don’t think, it will be quite new, I’m not the man who gives you solution for these problems I see what the all try, what the French try, what the presidents try, what Obama tries, what the all try. I’m convinced that we will not have this kind of economy, of neoliberalist economy, without regulations, as we had before the crisis, we’ll never have that, we will have new regulations, but nobody really knows.! I’m not an economist, I try every day to form my opinion in this meta. I do not understand very much about economics, but I do understand a bit. I have my opinion about these things, and I think that if we have much more regulation, and we must, of course, have globalized solutions, you cannot simply polemize, I think is globalism, we must have today in this world globalized solutions, it cannot be done in one country, it cannot be done here in Europe, is not enough, it cannot be done by America, it must be done by many attempts to come to consensus again about the problems, and with many proposes we could start to do that, so many proposes. I do not know what the solution will be, but I’m convinced that it we’ll not be the new neoliberalist situation as we had before these banks in USA give credit without any reflection on consequences, and then this terrible money for the director, for the same people who have made the mistakes they get the most money. If one sees that, it’s terrible, the second people in the world who gets too much money are the football players, but then comes in first place these guys who gets the money, are who made this terrible things for the financial crisis. I mean, I do not say that because it is simply, it’s simply injustice, if people who has the responsibility and makes the mistakes then at the end get the money from the government, who has to pay the taxes. It is a long, long story, that we would have to go into that.

JZ: We were talking about the military attacks or actions from United States against Afghanistan and Iraq, and the present actions from Israel against Palestine (in Gaza)...

K-OA: Terrible, terrible!, what has happened again in the Gaza strike? It was not a success for Israel, it was not a success, it has been become even dust, and now they had this choice, this selection, where we don’t know yet if Levi or Netanjahu will get the president, and

Netanjahuis is terrible, he does even refuse the stop of the settlements of Israelian settlers. But I hope Obama will stop it and Netanjahu, but Levi is not much better.

JZ: On this context, I was thinking how the corresponsability of discourse ethics could be thought in this kind of acts.

K-OA: This is a typical example for part B, of course. It is the strategical thinking, constantly of course of the strategical thinking. Israel has first had successful wars, Six Days war, and late then they had this war in Libanon, and now this world in Gaza strikes which was not successful, it's the Islamistic radical organization, Hamas is becoming stronger. The reputation of Israel has become worse, very worse, because all the people say It was not *Verhältnismässig* [measure behaviour], *in German words*. What I mean is this: Thirteen people have died from the Israelies in this little war in Gaza, and more than thousand people civilized have died, in the city, that was not *Verhältnismässig*, that did not improv the reputation of Israel, it is a very bad situation.

JZ: And, is the other part of the world co-responsible with those kinds of military strikes or military actions?

K-OA: Yes! It's the method. We are in the sense always of *Mitverantwortlich* [co-responsible]. We have of course no the same responsibility as the people who are politicians, we have not, but we have all *Mitverantwortung* (co-responsibility), *Mitverantwortung*. There is nobody who could say that is nothing for me, we read the newspaper and we have *Mitverantwortung*, that is the main point for me for what I called *Verantwortungsethik* (ethics of responsibility) in part B. We all have *Mitverantwortung*. And we have to try to bring in this our *Mitverantwortung*, according to our competences of course, according to our capacities, competences and so. Not everybody has the same competences, of course, but we have some in our constitutions, there is nobody who asks without constitutions.

Take an example on the street. There is somebody who one day crashed the car on the street, and there comes somebody who asks for help, but if he is a medical man, or if he

is not a medical man, but he has money, perhaps, the man who is the police, or he is the politician, he has always different kinds of *Mitverantwortung* which is depended from his belonging to certain institutions, and has certain profession, for example. And there is nobody who is simply in part zero, who did not have connection with constitutions, this is my problem in part B, then we have to think about this different relationships to constitutions, with the *Mitverantwortung*, this is very complicated, I cannot give formulas for that. Of course you cannot separate here, for example, political thinking and ethical thinking, we cannot, as many people want to separate this completely, no, we cannot separate that.

JZ: Now, I have a direct question Doctor Apel. The discourse ethics has been a system of thought that has related the ethical-philosophical reflection to the practical fields of society, because of its historical origin and sources for the reason that the discourse ethics preoccupied itself for the consequences left by the Nazism in Germany. In this way, the discourse ethics has had to discuss with theories of social sciences...

K-OA: Yes, of course.

JZ: But with the following characteristic: the discourse ethics did not stop being a philosophical thinking, it has been always philosophy.

K-OA: Yes, I will not do it without foundation, I will not do it without normative engagement, I will not do it value free, as for example many social scientists will not want to value, no! I must take a stand, in order to be able to value, I must have a foundation, a normative foundation.

JZ: I would like to ask you, how philosophy can continue on this way, and how philosophy methodologically, should proceed when it gets into the theories that come from the social sciences and continues being philosophy?

K-OA: Yes, of course you have to take after. This is method of consideration, I mean, you make mistakes perhaps, there are different theories, oh yeah!. For example, let me take the most famous case for me, my friend Habermas and me. I read all his works all together from old times. He is primordially a sociologist, he is not primordially a philosopher, he is primordially a sociologist, that is a difficulty between us, so we are sometimes not of one line. Take an example, he says now, the formula which is closer to the philosophy, but now he says “detrascendentalization”, and he says also, for example: “argumentative discourse is morally neutral, moral becomes later”. No, I do not agree, that is the extraction of the point, the extraction of the point of the discourse ethics, the discourse ethics has this a point just, in its thesis said: “we cannot argue about the question, we cannot enter into the discussion without having by this acknowledge first principles of ethics of justice, namely that all members of the community, the unlimited community are *gleich berechtigt* (are entitled), of equal rights”. We all have principle acknowledge already, so it’s not neutral, that is very important the distinction between Habermas and myself, he as sociologist says “the argumentative discourse is neutral”, I say no!, it is not neutral, it’s just transcendental, it is *nicht-hintergehbär* [un-circumventible], I cannot go behind it, it’s not truth to say that it’s not possible to give the ultimate foundation because people could refuse the discussion, this is an argument! It shows that I cannot go behind argumentation, argumentation is the last thing as a whole.

Another example, it’s my distinction to Habermas as a sociologist, as an example. He says, for example, one of his great discoveries, the universal pragmatics, which we first have shared. In the universal pragmatic of discourse ethics said: “the presuppositions of discourse namely, the validity claims, as he said, good word, politically, the meaning claim, the truth claim, the morality claim is when you have arguing people, these claims must be checked in empirical experiments”. I must ask as many people as possible whether they accept that, whether they share these presuppositions, I don’t accept that, I cannot share that, these presuppositions. I say, that is nonsense, these are the presuppositions of checking of empirical experiments, you cannot make experiments without having the meaning claim, the truth claim, you cannot check that, in order to check that you have to get into *performative self contradiction*, because you have, at the same time, to believe it can be denied, it can be falsified, and at the same time unfalsified it is presupposed, that it is [a]

presupposition of falsified namely. That is an example of the performative self contradiction, so I refuse that, that is a typical sociologist, sociologists think that the transcendental presuppositions of arguing, they can empirically check this, empirically *überprüfung* [control] in German, that is not possible, because, I cannot do detranscendentalization, because in order to *prüfen*, to check. I need presuppositions of arguing, I need always presuppositions of arguing, this is *nicht-hintergebar* [uncircumventible, I cannot make any science without presuppositions of arguing.

Taking a moral example. You have perhaps readen about this moral discoveries of the people who researches about the brain [*Hirneforschung*] is quite moral right now, there are great discoveries made about the brain. Now, there are some people here we have also one of these clinics in the universities, they say now: “we research about brain, we have found out that freedom, and decision and responsibility is an ilussion, it is all the brain, the brain do does it, the neurons have done it before, before you can make the decision on reasons, good or bad reasons, the causes are already determined by the brain, by the neurons”. That is the new thing and the discussions are going on. And philosophy is an ilusion, of course the question would be: what do we do with law, if the people could not have act otherwise, if we could not *bestrafen* (punish), we could do no justice, the people have to do that. Now, you see, the point here in my philosophy is the following, but it is difficult.

Here is a man in Frankfurt, a colleague, that says: “the decision by good and bad reasons, we have to accept [that]freedom, responsibility is an illusion. We have found enough the natural scientists, we know about the brain”. O. k, that’s what he says, now, but now look his sense: we will convince you that this is an ilussion. You see this is a performative self contradiction! You should be convinced, you should decide by good reasons, that this is an illusion, but the good reason are an illusion itself, so he makes a terrible performative self contradiction!, it’s just nonsense what he says it’s nonsense!, because we have three language games, to speak about with Wittgenstein, two language games in the natural science always, we have language game about the movements of the neuron, of the causes, the causes are not good or bad, causes are as they are, they are not good or bad. We have these language games, which they are, I’m not again these great researches, they have great examples, they have great progress in cognition of these

language games, but then we have the other language games, we have the discussion with others or with us by reasons and we have to be convinced, we have to decide, as a language game to speak about with Wittgenstein. This two language games are complementary as Neils Bors the Danish physician said, they are complementary namely, they presuppose each other but cannot reduce to the other, they are different, they have to presuppose them, as they are different, these two language games, language game of decision about good reasons and the language game of observation and description of causes of neurons in the brain. That is an example you can see, how the performative self contradiction is, it's for me one of the most important concept, this concept of performative self contradiction.

There are many other examples. Do you know Derrida? Derrida in his famous work of the 68, not the former ones, I do not speak about the former ones, but he changed a bit. He says we cannot present *signifié* [meaning] we are always having to do with *signifier* [signified] with science, but we cannot make or present the meaning because, why can I do that? He says, because, and then he gives thousand words, because of the *dissemination* [dissemination]; you cannot fix the meaning, it's impossible to pass the meaning, he says. He has invented a new word in French to say what is going on. Now, I say: but how can you say that? Everything is, as he (Derrida) said, impossible to present to make possible for everybody to make sharing the people, all the people, the same meaning, he says, if that impossible because of the *dissemination* [dissemination] of the meaning? If he said so? You cannot say that. Yes, (Natja!), performative self contradiction, terrible one. The whole of these philosophers breaks down at this point. In Heidegger you have this kind of contradictions too, this performative self contradictions, that is a very important word.

My formula, my ultimate *Letztbegründung* [ultimate foundation] formula sounds like this: “every presupposition of arguing, which cannot be denied without committing performative self contradiction and at the same time cannot ground it without a *petitio principii*, without the circle, these are transcendental, these are *Letztbegründung*, these cannot be denied, this is the ultimate foundation: all the presuppositions of arguing (as for example the meaning claim of arguing) which cannot deny without performative self contradiction, and at the same time, cannot found it in the old one, deduce or something else, this cannot be denied at all, they are ultimately founded, they are transcendental”. That is my ultimate foundation, as a formula of ultimate foundation.

JZ: To this extent that you are talking about of the transcendental conditions of arguing, I have been interested on the discussion between discourse ethics of Karl-Otto Apel and ethics of liberation of Enrique Dussel . The discussions that you have hold in many and places.....

K-OA: Yes, it's the same, he would not accept this ultimate foundation, nobody accepts that, to make quite clear, Apel is fooling himself. They do not understand this formula of this ultimate foundation. Most people think, as Rawls or the popperians, founding, grounding [begründen] is deducing something from something else, and if you take and insist in this traditional way, that is clear. You have to ask and what is the reason for that, deducing of something from something else, you have to stay with the old metaphysics it is just *causa sui* as God, God is *caus sui*, you don't have to ask what is God, it is *caus sui*. That is the first question of the dilemma, no, that is the first part of this trilema. The second thing is: if you take grounding as deducing of something from something else, you could presuppose that what you have to ground is a circle as in the *petitio*. You could for example say the following: discussion is moral, but you say simply as presupposition of deducing. I defined, by definition, you say it's more, not if you take this say then you have the circle and you presuppose what you want to ground by deduction and you have the circle, this is the second problema that doesn't work. And the third wrong, it's the following: you take the evidenced presupposition, an evident one, and say this is evident, is simply evident, you need no longer ground it, it is evident, but this is dogma, is the dogma as you have in religion, in the scholastic philosophy, and so on. So you see, you have three points of this trilema, and this is the presuppositions of most *Kugel* [sphere] understanding reasonable people that there cannot be ultimate foundation, because also you have *regressus ad infinitum*, or you have circle, *petito principi*, or you have evidence as a dogma.

But, I say that is not my presupposition, that is not my formula, it's the last concept of foundation, which I try, namely, reflective foundation, namely going back to... I must presuppose in order to avoid a performative self contradiction, that is the point, the point is not to deduce something from something else, that is impossible, I always have exerted that this is impossible, and never have claimed that I could give a foundation by deducing

something for something else. I always say, my foundation is quite another, and new one, namely, like this by reflection of what it is on “the wall”, or what I cannot go behind by reflection in order to avoid performative self contradiction.

JZ: I was thinking on the discussion that you had with Enrique Dussel, as for example ...

K-OA: I don't know if Dussel has ever reacted on this ideas, I don't know that. He has his ideas, and his field is another one.

JZ: What I have understood is that he doesn't refuse the ultimate foundation.

K-OA: Yes, he doesn't accept the ultimate foundation, as all the reasonable people. I mean this doesn't make it clear, Oh, oh the Apel, he says. The *Letztbegründer* [ultimate founder], what its's of course in order to make a joke of it. I mean, there is almost, exceptional people like Kuhlman, like Böhler, like Kettner, only a handful of people who have understood it and accept it, this ultimate foundation.

JZ: And that's what you have said that this concept is very important into your semiotical philosophy.

K-OA: Yes, I say, you cannot let it aside. These two papers in *Auseinandersetzung* about *Letztbegründung* (ultimate foundation), they have the ultimate foundation for me, they have the last thing, you cannot leave it aside, you cannot concentrate on other people believe or not on communication, with language or communication, but that's not the point, the point is that the argumentative discourse and its presuppositions, its claims are the last things, we cannot go behind that, we cannot avoid that to let it aside, that's important, that is the importance of ultimate foundation in my opinion. I know exactly that most people don't understand it and don't accept it.

JZ: But that's your point

JZ: I have another question Doctor Apel. I was remembering what Dussel said in 1996, in Sao Paolo, and I don't know what your present position about this is, Dussel said, namely: "before the act of arguing is life".

K-OA: Of course but nevertheless, that is great. We can argue about the life but you cannot live about the arguing, that is the question. Of course the life is in this sense more fundamental for everybody, life, but it is not the ultimate point of arguing about life. Philosophy is based on....,Socrates was correct, "the logos is here the ultimate foundation". For me *logos* is the last instance. Because, of course, everybody knows that life is very fundamental, and that is also what Heidegger says, *the temporal being*, he says that the people forgot the temporal being. But what they all also forgot, he himself forgot, is that the logos in order to argue about this life and about this temporal being. I want to do justice to both sides. But, the question of foundation is not the question of going back to the life, the question of foundation is the question of going back to the presuppositions of arguing. And that does not mean that I go back to formal logic, it is not enough formal logic, as Aristotle founded, not formal logical alone, but the whole logos is much more than formal logic.

JZ: And that is a point that Franz Hinkelammert shares with Enrique Dussel that the life is before the act of arguing.

K-OA: Yes, but what does before mean here? Of course it is in the sense of before as we live, but not is the question of the priority of grounding, of the priority of the validity claims for me, I am asking for the validity, for the grounding of validity. I know that this is a delicate question which is more than this, it's a question which people do not understand. The question of grounding of validity, that is my question! That does not exclude the other questions, the questions about the life, about the tradition, about the history, that does not exclude that, but it is not the question.

JZ: Yes, I think it's quite clear.

Dr. Apel, I don't know if you share the opinion that you and Habermas are the second school of Frankfurt.

K-OA: Yes, somebody said that. I don't longer say that. Here there are many people of the old Frankfurt school too, there are many disciples of Habermas, and there are many of Adorno also, and Horkheimer, and, they are not the same here in Frankfurt. It is true that there is a new [one] rather inspired in Habermas than in Adorno, but both of them, I don't really belong to them. I never got my foot into that here. First, I saw that many people say Habermas and Apel are the new school, but that is not really correct. No, I could give you many many other examples that Habermas and I developed outside that came to separate more and more. Let say, he says *detrascedentalization* that is a word took from Rorty, and I'm strictly against Rorty, he died, this American thinker, I was always strictly against Rorty, you can see this in *Diskurs und Verantwortung*. I was shocked even that Habermas later, he is a nice man, this is not the question, but he followed Rorty in many respects in the last years, I was rather shocked when he said *detrascedentalization*.

JZ: So there is not a second school, is there?

K-OA: No, I do not really belong any longer to this new Frankfurt school. I know that many people say that, and I have even an advantage by that. They say, he is not so as Habermas, he is *unvorsichtig* [rash], Habermas is cautious, Apel is uncautious, Habermas is cautious, not only Habermas but also Apel.

I had even advantages by that. Oh, yes, Apel is not so bad, Apel is not so bad even, he is also one of this new Frankfurt School People. And it is true in the respect to politics, oh yes! It's true, and then we are left people, o. k, but this is not our method, but it is not true with the respect of ultimate foundation of philosophy, an ethical ultimate foundation of philosophy, it is not true.

JZ: According to your opinion Dr. Apel, what is the main teaching of the First School of Frankfurt?

K-OA: The first? That is a very difficult! That is very difficult! I must say to be sincere, I was never a good diciple of Adorno, Adorno, you know really all these people, Adorno,

Horkheimer and so on. This kind of neomarxism, saying with together Adorno, are quite pessimistic. There was no perspective for me, no perspective of possible progress for me, no perspective of co-responsability, no, I was not close to Adorno. Adorno in his *Geist Reicherman*, he speaks of his philosophy of music, and things like that o.k!, o.k!, but with his political philosophy, ethical philosophy, and all that not to speak about economy, I could not take something from Adorno, no, I cannot tell you something, no, I leave him aside. In this sense I'm not a member of the Frankfurt School.

JZ: And, what is the main reason wich you think that you don't belong or agree to this School, the Marxism, maybe?

K-OA: No, that is not the method. Not even I have also... I think Marx theory of labor is false, to say simply that, but I'm not sure about that. I think the *Theorie of Austrians School* is better, theory of liberal people, oh, yes! They were also *SPD* [social democrat], but the marxian theory of labor in *the Capital*, it's not correct, all the economist have given it up the theory of value. We have nothing what I know, it's terrible, it's a chaos, nobody knows, I do not know if I should follow a theory economy, if I read the newspapers I try everyday to come along with the moral theories of economy, I cannot give you right now all my ideas about this Austrian school and Schumpeter [Joseph A. Schumpeter], I know these people, but I cannot say that I have a theory of economy. It's a chaos in the world I know, and I'm very curious what comes out after this crisis, they are talking about [it], most phrases, but it is rhetoric, rhetoric, rhetoric, also what Obamas says, the new president in the USA, mostly rhetoric, most rhetoric. I don't believe that he understands very much about economy, I don't know. He pushes billions of dollars into that, if that comes on, Oh, my goodness! It's the last result. People, the common man, the *Steuerzahler* [the taxpayer], as we say, the taxpayer must pay, the taxpayer in the last resort must give some money for all that, I don't know how this works, he makes gigantic purposes now!, and the senate and the house of representatives have just eclipted it, we will see!. And also here our chancellor, Angela Merckell, she also do that, and Sarkozy, and all they put the money into the banks. We will see!

JZ: Doctor Apel, a curious question, from your last readings about philosophy is there a philosopher whom you could point out as an important one in years or decades that follow?

K-OA: I must say I have stopped also my readings in these last two or three years, I could not read so many things in these last two years or three years. For example, I have not read this famous American philosopher, Brandon, I have not read it, although most people say he is very good. I just try, but I cannot, he goes into the direction of Hegel, but I do not really understand what it means. Habermas has just very much looked impress him, but I don't know if Habermas understands him very much about him, I don't know. Then there is, this Italian philosopher, this venese philosopher, Agamben, I don't know Agamben, but many people speak about Agamben, many. I don't know him, I cannot tell you what about Agamben, he is the most famous. I know also, for example, Vattimo, he is an old friend of mine, but he always went quite different key, Vattimo is also a man who is with Heidegger and Gadamer, with hermeneutics of life of temporality, not with the logos. Nevertheless, he got the Apel prize, he got, namely in southern Italy in University of Constanza, in a little village, there the Apel Center is. My books are there and so on, I have a good friend there, Borrelli [Michele Borrelli] is his name, and he has translated many many books of mine into Italian. And three people have gotten the Apel prize, for example, this man Vattimo, and also now Fornet-Betancourt got the prize.

JZ: The last question Dr. Apel. From my point of view some of the best philosophies of the last decades are those that you, Karl-Otto Apel, Enrique Dussel and Franz Hinkelammert have developed, because their philosophies and their thoughts have had a serious claim of truth and honesty to give solutions to theoretical and practical problems related to the contemporary societies. I guess that these philosophies have opened new ways for the new generation of philosophers, who must give answers and solutions to their own problems. To this extent, Dr. Apel I would like to ask you, finally: From your point of view, what is the philosophical task for the XXI century?.

K-OA: I said already there are a whole of tasks. I cannot give you solutions or formulas, that is the method of *Mitverantwortung* (co-responsability), studying, what I can do as a

man it's to read newspapers and take a stand and sometimes to say something about, for example, institutions, about law and about *Völkerrecht*, law of peoples. For example, I have discussions with Rawls, I wrote on Rawls before his death, he also wrote in his last year of his life on *Völkerrecht* (international law), even I use the word law of peoples, because the English always say *international law*, but the word *Völkerecht* is from Kant. And he wrote essay and books on his theory, and I wrote on that.

JZ: What I understand is that you cannot give an answer for all but....

K-OA: What I try right now is to reconstruct the idea of *Völkerrecht* as it came about for example in Butter, and in Groetius in later philosophers, in Kant in *Ewigen Frieden* and all this things up to the UNO. I wrote, for example, on Kosovo, on the Kosovo conflict, I wrote a paper, it's not so bad on the Kosovo conflict, I wrote about all the actions of the NATO against Serbia. This is my direction which I do, with institutions, Economy, *Völkerrecht*. There is an overview in this small book, *The response of discourse ethics*, it is all together, a summary.

JZ: So, at this moment Dr. Apel, I'd like to say I thank you so much for this interview, it was a great opportunity!

K-OA: You are welcome, you are welcome.

ANEXO 4

La fundamentación de la ética: entrevista a Karl-Otto Apel¹ **(Niederhausen, Alemania, 12 de Febrero del 2009)**

Jorge Zúñiga (JZ): Doctor Apel, primero me gustaría agradecerle por darme esta entrevista.

Doctor Apel, para comenzar nuestra conversación, me gustaría que pudiéramos introducirnos a ella mediante una descripción general de los momentos que de acuerdo a usted fueron los más importantes en el desarrollo de su ética del discurso. ¿Cuáles momentos son, para usted, los más importantes en la construcción de la ética del discurso?

Karl-Otto Apel (K-OA): Desde mi punto de vista actual diría que yo habría contestado que la transición de la filosofía del sujeto a la filosofía del lenguaje y la comunicación y la comunidad de comunicación, pero hoy en día diría que lo más importante, lo último [sería] la fundamentación última de la validez. Esa es mi pregunta para la ética, el derecho, etcétera, es la pregunta primordial para ello, y a saber, la cuál llevamos a cabo en el discurso, en el discurso argumentativo, el discurso argumentativo que ya ahora hemos comenzado. Esto es *nicht-hintergebar* [irrebasable]. Si trato de negar algo, a saber que tengo pretensión de significación, o si tengo pretensión de verdad, o si tengo pretensión de universalidad, para todos los miembros de la comunidad del discurso, si trato de negar eso, yo caería en una *autocontradicción performativa*. Esto es lo último, esto es la fundamentación última, en pocas palabras. Yo no puedo negarlo, es como la pared, me encuentro frente a la pared y es como querer ir más allá de ella, yo no puedo ir más allá de eso. Estamos siempre ya argumentando, si usted me pregunta estas cuestiones, es decir estas cuestiones de cómo fundamentamos la ética.

Permítame dar un ejemplo que es importante en este contexto. Mucha gente ha dicho, e igualmente Habermas lo ha dicho después, de que no puede haber una fundamentación última, no sólo Hans Albert lo ha dicho y los popperianos, sino también

¹ Esta entrevista fue realizada durante una estancia de investigación sobre el tema “La fundamentación de la ética en Karl-Otto Apel” entre Diciembre del 2008 y Marzo del 2009.

Habermas, muchos de sus argumentos están en la introducción de *La filosofía de Apel* [*The Apel's philosophie*] por ejemplo. Habermas dice que “no puede haber una fundamentación última porque nuestros compañeros [partners] pueden rechazar la discusión, pueden rehusar la discusión”. ¿Ve usted? ¿Cuál es el error? El error es que *¡esto es un argumento!* Por supuesto hay muchos compañeros que pueden rechazar la discusión, ellos pueden preferir negociaciones, por ejemplo, incluso pueden preferir la violencia, aún la guerra, el mundo está lleno de eso, de gente que rechaza o se rehúsa a la discusión sobre la ética. Pero esto es un argumento, este es el caso, y esto no puede ser negado. Si alguien quiere decir que la fundamentación última no es posible porque la gente puede negarla, o rechazarla, entonces ellos hacen un argumento, ellos se argumentan, ellos no pelean o negocian, o algo así, ellos están argumentando. Así que, ¿puede verlo?, esto es un punto muy importante de mi filosofía, esto es *Nicht-hintergebarkeit* [la irrefutabilidad]. No podemos por reflexión ir más allá de ello. Pero hay una confusión, a saber, que esta gente tiene absoluta razón con lo referente a la aplicación de la ética, así es, si ya no es la pregunta [por la validez], porque esto es una validez ética para todos. La validez universal posible no puede ser fundamentada, esta no es la pregunta. Ahora la pregunta es como debemos aplicarla en el mundo; en el mundo hay tradiciones, muchos conflictos, muchos contextos en los que la gente no quiere discutir sobre estos asuntos, incluso ni negociar sobre ello, pero lo que digo es que quieren negociaciones en el sentido de traer violencia, incluso ir hacia los conflictos, el mundo está lleno de eso, y esto ya ha comenzado, nunca estamos en el punto cero. Los domingos podemos tener fundamentaciones maravillosas de la ética, pero los lunes ya ha comenzado todo, los lunes tenemos política, tenemos conflictos, tenemos las tensiones entre diferentes culturas, tenemos todo lo que vemos en los periódicos. Después está el otro asunto, aquí tengo un problema que Habermas no comparte y que mucha gente no comparte. Están aún asustados sobre lo que dije, el hecho de que tenemos otro mundo en el que todo ha comenzado ya, los conflictos siempre continúan, ya hay guerras, hay mucha gente que no quiere discutir, sin embargo quiere en el mejor de los casos, negociar relaciones.

JZ: Para hacer consenso

K-OA: Sí, pero no sólo consenso por argumentos, sino si se hace consenso por “si tu haces eso yo hago eso”, “si no haces eso, te haré algún conflicto”, amenazas, etcétera, esta palabra fuerte en alemán *Verhandlungen* [negociaciones viciadas], este tipo de comportamiento estratégico está avanzando, tal mundo lo tenemos. Pero ahora, ¿que sigue para la ética? ¿Es una pregunta que podemos negar? ¿Es una pregunta que podemos decir: “¡eso es sólo política!”? En todos los tiempos de la historia moral de la filosofía, es decir, los tiempos del siglo XV, XVI, XVII, el siglo de Louise, cuando el cardenal Richelieu dijo que “eso no tenía nada que ver con la ética, [que era] religión, es estrategia”. Él trabajo junto con los turcos contra otros europeos, era una razón *d’Etat* [razón de Estado], en francés, era estratégico. Entonces, ahora la pregunta es: ¿qué significa esto para nosotros en la pregunta por la ética? Debemos decir: “¡oh sí, nada que ver con la ética, es sólo política!”, “en casa somos buenas personas yendo a la iglesia, estamos en casa con la familia, somos buenas personas”.

Un ejemplo típico es el canciller alemán que unificó el Segundo *Reich* [Imperio], Bismark. Él era un buen protestante, era un buen cristiano, eso era ética para él, en la casa, en la familia, pero fuera, como canciller, como político, dijo: “*platz!*” [¡Sentado!], y su famoso dicho: “sangra y golpea con hierro y haz la guerra”. Esto es, sólo sugiero, el otro tema. Así estamos dejando un mundo tal. Pero, nuevamente la pregunta, ¿qué significa para la aplicación de la ética? Sobre ello, he dado una respuesta en diversos momentos, especialmente en este libro, *Diskurs und Verantwortung* [Discurso y responsabilidad], por primera vez, y después estos asuntos morales también vienen en *The response of discourse ethics* [La respuesta de la ética del discurso] sobre la segunda parte de la ética del discurso. La segunda parte es la parte B, como dije, no la parte A. ¿Qué tenemos que hacer en el mundo donde la gente no está preparada para cuestiones éticas por medio de la comunicación, por argumentos, por la argumentación entre nosotros? ¿Qué haremos? Es el famoso ejemplo de Kant, como usted sabe. Él preguntó una cuestión terrible: “¿cómo podemos mentir, cuando pregunta un asesino, donde el inocente, la víctima que está buscando, está en nuestro sótano, en nuestra casa?, ¿qué debemos hacer? ¿Debemos mentir, o debemos decir la verdad?”. ¡No!, Kant dice: ¡siempre la verdad!, ¡siempre la verdad! Él insiste en eso, nunca se puede mentir. Por supuesto, esta no es una respuesta, no es una respuesta. En la ética de la responsabilidad tengo que mentir para salvar este pobre hombre

que está en mi sótano, en mi casa, buscado por la GESTAPO, por ejemplo. Esto es sólo un ejemplo. Quiero decir ahora que hay todo un mundo que tenemos que mediar ahora, pensamiento ético, racionalidad ética con racionalidad estratégica, no podemos separar eso por completo. Esto es algo que le dije a Dussel, que es el asunto de la ética.

Después tenemos los conflictos entre las diferentes culturas, etcétera, no podemos dejar esto de lado, sino que tenemos que reaccionar, tenemos que tener una posición, tenemos que decidir responsablemente, siempre de nuevo, decisiones responsables, y aquí ya no es el caso como en Kant que diría: “la ética es el método formal, el método procedimental, las consecuencias de las acciones éticas no son importantes, hacemos lo que tenemos que hacer, pero las consecuencias están fuera, no están en nuestro método”. No, aquí están las consecuencias del método, en la segunda parte, en la parte B. El ideal del discurso deviene un telos, la teleología no está fuera de la ética. ¡No!, tenemos los problemas del progreso, él dijo algunas cosas buenas sobre el progreso, él no estaba en contra del progreso. Así que esta fundamentación de la ética, esta idea de establecer progreso ético por el discurso de la comunidad, de la comunidad ideal, comunidad universal, comunidad ilimitada, deviene el *telos* del desarrollo en el futuro, a saber, que nosotros debemos tener leyes en vez de guerra, debemos tener *Völkerverrecht* [Derecho Internacional], leyes públicas civiles, el cual sólo inicialmente a penas comenzó a intentarse con la ONU, debemos tener el desarrollo en esta dirección, esto es nuestra propia historia, estos asuntos están en este pequeño libro por ejemplo², en el cual vienen las instituciones, que debemos mejorar.

JZ: Así que, ¿es la ONU un ejemplo típico de una institución de la comunidad del discurso?

K-OA: Sí, seguro. La ONU debe desarrollarse. Esta estructura de la ONU es por supuesto terrible, la lucha por el poder, el poder desde el comienzo. Pero esto tiene que ser desarrollado en el futuro, este es el *telos*. Esta es la parte B de la ética, y aquí debo decir, este es mi primer interés, fue mi principal interés en los últimos años donde escribí sobre

²Apel señala el siguiente libro: Apel, Karl-Otto, Vittorio Hösle und Roland Simon-Schaefer. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*. Deutschland, Universitäts-Verlag Bamberg, 1998.

las instituciones, o sobre el derecho o *Völkerecht* [Derecho Internacional]. Escribí también algunos escritos sobre *Völkerecht* in el periódico. Aquí estoy en una posición diferente con personas que son procedimentales, como Habermas. Acepto que la parte B de la ética, mi ética tiene que ser una ética de aplicación, de responsabilidad, de aplicación responsable en el futuro. Desde los últimos años siempre hablo sobre este problema del progreso, de la medicación entre fundamentación y aplicación, y la aplicación estratégica en la parte B de la ética, Aquí hay muchas diferencias, muchos conflictos, muchos discensos con otras personas, y también [con] mi amigo Habermas, quien desde hace tiempo no acepta la fundamentación última, y no acepta la parte B, él no. Sin embargo, yo tengo estas dos partes, esto es importante, esto, creo yo, llega a ser más claro para esta estructura, esta arquitectónica en palabras de Kant.

Sólo quiero mencionar un argumento interesante de Kant. Él dice, por una parte, que lo que tenemos que hacer es cumplir el imperativo categórico, las consecuencias no son importantes, ese no es nuestro problema, eso es formalismo, pero, por otra parte, él dice lo siguiente en la discusión con este filósofo del Siglo XVIII, Mendelssohn. Mendelssohn dijo: “no hay progreso posible”. Mendelssohn era escéptico sobre el progreso, pero Kant compartía con el progreso, sin embargo también dijo que los asuntos sobre las consecuencias de las acciones éticas no es nuestro asunto, no obstante él quería tener progreso, a él le gustaba la Revolución Francesa, por ejemplo. Ahora bien, él da una respuesta muy interesante a Mendelssohn, a saber la siguiente: “siempre y cuando no se pueda comprobar que el progreso es imposible, él [Kant] escribió a Mendelssohn, siempre y cuando no se pueda comprobar eso, tenemos el deber de creer en la posibilidad del progreso, entonces no podemos ser escépticos, tenemos que creer y tenemos que intentar trabajar para el progreso”. A saber, Kant creía que nosotros podíamos lograr el progreso en nosotros mismos, y el progreso de las instituciones podemos mejorarlas, del derecho, etcétera. Y eso es lo que él trabajó en su famoso ensayo *Zum ewigen Frieden* [La paz perpetua], él trató de mostrar que la paz podría ser posible. Esto se conduce a su propósito de tener una *Völkerecht*, y cuestiones como esas, que tenemos ahora con la ONU y una Federación de Personas. Así que, hay un argumento interesante para el progreso. Y bajo la idea del progreso como un *telos* hacia el futuro. Quisiera poner mi propia ética de la responsabilidad hacia el futuro en la parte B, en la parte B tenemos que tener un *telos*,

tenemos que intentar cambiar, de lograr el progreso, de cambiar las situaciones, tenemos que tomar una posición en política. Aquí hago la transición hacia los problemas de Dussel, también los problemas de otros continentes, no sólo de América Latina. Es decir, ahora se tiene el periódico que tienen la plataforma para la orientación, diario tenemos que orientarnos, y debemos tener una posición en el nivel de la aplicación, en el nivel de la responsabilidad.

Ese es el programa. Ese puede ser el programa de toda la arquitectónica (como Kant lo decía) de la ética desde mi perspectiva.

JZ: En este sentido, dos de los libros más importantes de su pensamiento son *Transformación de la filosofía* y *Diskurs und Verantwortung* [*Discurso y responsabilidad*].

K-OA: También muchos otros...

JZ: *Auseinandersetzungen* [*Confrontaciones argumentativas*]...

K-OA: Y este último trabajo sobre instituciones, [sobre el] derecho. También este problema de *Menschen Rechte* [Derechos Humanos], derechos humanos es un asunto del derecho universal.

JZ: Tengo una pregunta; usted me ha dicho que *Auseinandersetzungen* es uno de los textos más importantes...

K-OA: Sí, digamos que no en el nivel del respeto, sino del acuerdo. Pero sí, *Auseinandersetzungen* (no puedo entender esta palabra en inglés³. Significa dos situaciones: entenderse con otras personas y confrontarse con ellas, en donde la se tiene que argumentar estrictamente). Mis argumentos más estrictos están en este libro, eso es lo que quiero decir con *Auseinandersetzungen*. Es quizá más difícil.

³ En castellano esta palabra se refiere a una discusión estrictamente entre argumentantes en el cual hay un entendimiento mutuo entre ellos.

JZ: Hablando sobre *Diskurs und Verantwortung*

K-OA: Sí, ya introduje la parte B.

JZ: Sí, la parte B. Sobre *Diskurs und Verantwortung* [*Discurso y responsabilidad*], en él la reflexión filosófica y ética se localiza sobre la aplicación de los principios expuestos en *La transformación de la filosofía*, como en la política, el derecho y economía...

K-OA: Exacto, ya también lo dije.

JZ: que muestra su preocupación y entusiasmo hacia el desarrollo de una filosofía ética con una pretensión explícita de honestidad para una utilidad práctica (la aplicación). Así, para mucha gente que investiga sobre ética del discurso o ética en general *Diskurs und Verantwortung* es casi una referencia obligada que se tiene que leer, seguramente.

K-OA: Sí, es importante.

JZ: Sí, muy importante. En este sentido, me gustaría hacerle la siguiente pregunta: a) ¿hay en *Diskurs und Verantwortung* un tema que no ha sido suficientemente desarrollado o investigado por usted y que quiso continuar, o un tema que los filósofos que han reflexionado sobre ética en general o ética del discurso no lo han entendido muy bien?

K-OA: Aquí, en *Diskurs und Verantwortung*, están los asuntos relacionados con la aplicación, sobre la aplicación responsable hacia el futuro, la parte B. Escribí en esa dirección, y continué sobre ello. Este libro es importante.

JZ: ¿Pero hay un tema en este libro que usted no pudo continuar reflexionando, y quería continuarlo, o continuar en él?

K-OA: Yo escribí también sobre economía, escribí aún sobre economía y Dussel, y en este libro en italiano, este libro que ha aparecido sobre Dussel y yo. No sé muy bien si Dussel

mismo lo dijo en los 80's. Le comento este libro que ha aparecido sobre Dussel y yo, Dussel mismo dijo algunas cosas sobre mi filosofía ética, la cual conoce [la ética] mejor que yo. Esto por supuesto es para mi un asunto de ética práctica, la responsabilidad de la parte B. Es decir, algo es claro: el compromiso para cambiar el mundo, para mejorarlo, para el progreso, éste es el método, esto puede realizarse también día a día por intuición, es el método también del pensamiento político estratégico. No puedo dar formulas, no puedo decirle que debe hacerse, no soy un político. Yo puedo leer el periódico diario y tratar de formular mi propia posición, para decir que no era bueno, por ejemplo, esta política terrible del último presidente estadounidense, G.W. Bush, una política terrible en todos los casos, él desconoció aún las críticas, la ONU, la *Völkerecht*, todo, y sus presuposiciones, su pensamiento, no eran verdaderas, no era cierto que Sadam Hussein (que no es un buen hombre, es decir ese no es el asunto) no quería tener bombas atómicas y todo eso, no era verdad lo que él [Bush]dijo, él era un político terrible en todo momento, y ahora esta crisis económica, esta crisis financiera.

JZ: De hecho, en este sentido que usted está comentando sobre la crisis económica actual...

K-OA: ¿Dussel ha escrito sobre esta crisis de los últimos años o algo sobre ello?

JZ: No estoy seguro si ha escrito algo sobre el tema, no estoy seguro.

K-OA: Ahora, tenemos los intereses de Obama para salvar a Estados Unidos, es terrible, es una catástrofe en Estados Unidos, cuando todos estos robos aparecieron, ni en la misma situación, ni la misma situación política y económica después de la crisis, ¡no!, si queremos tener cierto tipo de liberalismo, tenemos que tener mucho más regulación, mucho más regulación de los bancos.

JZ: En este sentido, tengo otra pregunta. Desde el pasado Noviembre y Diciembre [2008] los especialistas económicos y las instituciones internacionales, como el Fondo Monetario Internacional, han mencionado que esta actual recesión puede ser más grande o similar que

la depresión de los años treinta. El modelo económico del libre comercio nos ha llevado al desempleo y al bajo consumo. Los ingresos han decrecido rápidamente. En los recientes días, el Fondo Monetario Internacional declaró que en el presente año, 2009, la recesión más grande desde la época de la posguerra podría estar ocurriendo. En este sentido, Doctor Apel, me gustaría preguntarle sobre su opinión de la situación económica-política actual. Usted considera que esta crisis cuestiona directamente el consenso económico respetado por las instituciones económicas internacionales como el Banco Mundial o el Fondo Monetario Internacional. ¿Es necesario construir un nuevo consenso económico?

K-OA: ¡Pero nadie lo sabe! Tenemos un probable regreso de “Lord Canes”, pero nadie sabe cual fue su opinión, y no creo que ésta será como fue en los treintas, no lo creo, será bastante diferente. No soy la persona que pueda darle soluciones para estos problemas, veo lo que todos intentan hacer, lo que los franceses tratan de hacer, lo que los presidentes intentan hacer, lo que Obama trata de hacer, lo que los demás intentan hacer. Estoy convencido de que ya no tendremos este tipo de economía, de economía neoliberal, sin regulación, como la teníamos antes de la crisis, ya no tendremos eso, tendremos nuevas regulaciones, pero nadie la sabe. No soy economista, trato de formarme una opinión diario en esta dirección. No entiendo mucho sobre estos asuntos, pero en verdad entiendo un poco. Tengo mi opinión sobre estos asuntos, y creo que si tenemos mucho más regulación, y tenemos, por supuesto, que tener soluciones globales, no se puede simplemente polemizar, tenemos que tener soluciones globales, no puede realizarse en un país, no puede ser hecho aquí, no es suficiente, no puede ser hecho por América, tiene que realizarse por muchos intentos para crear un consenso nuevamente sobre estos problemas, y con muchas propuestas podríamos comenzar a hacer eso, demasiadas propuestas. Yo no sé cuál sería la solución, pero estoy convencido que no será la situación neoliberalista como la teníamos antes de que estos bancos en Estados Unidos daban créditos sin una reflexión de las consecuencias, y después este terrible dinero para el director, para la misma gente que han hecho los errores, ellos obtienen la mayoría del dinero. Si uno ve que (¡es terrible esto!) la segunda gente en el mundo que obtiene demasiado dinero son los jugadores de football, pero después están en primer lugar estas personas que hicieron estas cosas terribles para la crisis financiera. Es decir, en verdad lo digo sólo porque es injusto, simplemente es

injusticia si la gente que tiene la responsabilidad y comete los errores después al fin obtiene el dinero del gobierno, que tiene que pagar los impuestos. Es una larga historia sobre la cual tendríamos que continuar.

JZ: Estábamos hablando sobre los ataques militares o acciones de parte de los Estados Unidos contra Afganistán e Irak, y las acciones actuales de Israel contra Palestina (en Gaza)...

K-OA: ¡Espantoso, espantoso, lo que ha pasado con los ataques en Gaza! No fue un éxito para Israel, no fue un éxito, ha llegado a ser incluso espantoso, y ahora ellos tuvieron la decisión, esta elección en donde no sabemos aún si Levi o Netanjahu serán presidentes, y Netanjahu es terrible, él incluso rechaza los acuerdos de los negociadores. Pero espero que Obama lo pare a Netanjahu, pero Levi no es mucho mejor.

JZ: En este contexto, estaba pensando como puede ser pensada la co-responsabilidad de la ética del discurso en este tipo de actos.

K-OA: Este es, por supuesto, un típico ejemplo de la parte B. Es el pensamiento estratégico constantemente. Israel ha tenido guerras exitosas, la guerra de los Seis Días, y después ellos tuvieron esta guerra en Libano, y ahora en la pelea con Gaza que no ha sido exitoso, es la organización islamita radical, Hamas se está volviendo más fuerte. La reputación de Israel ha llegado a ser pésima, muy pésima, porque toda la gente dice que fue una acción desmesurada [*Verhältnismässig*]. Lo que quiero decir es lo siguiente: trece personas israelíes han muerto en esta pequeña guerra en Gaza, y más de miles de gente civil han muerto en la ciudad [en Gaza], eso fue una conducta desmesurada [*Verhältnismässig*], eso no mejoró la reputación de Israel, es una situación pésima.

JZ: ¿Y es la otra parte del mundo co-responsable con esos tipos de ataques o acciones militares?

K-OA: Sí, es el método. Somos siempre co-responsables [*Mitverantwortlich*]. No tenemos la misma responsabilidad que [los que] son políticos, no la tenemos, pero todos tenemos co-responsabilidad [*Mitverantwortung*]. No hay nadie que pueda decir eso no tiene que ver conmigo, leemos los periódicos y tenemos co-responsabilidad [*Mitverantwortung*], ese es el punto principal para mí para lo que llamo ética de la co-responsabilidad [*Verantwortungsethik*] en la parte B, todos tenemos co-responsabilidad [*Mitverantwortung*]. Y tenemos que intentar de traer a ello nuestra co-responsabilidad de acuerdo a nuestras capacidades, por supuesto, de acuerdo a nuestras competencias, etcétera. No todos tienen las mismas competencias, por supuesto, pero tenemos algo en nuestras propia constitución, no hay nadie que pregunte sin constitución.

Veamos un ejemplo en la calle. Hay alguien que un día choca el carro en la calle, y viene alguien que solicita ayuda, pero si él es un medico o si él no es un medico pero tiene dinero quizá, la persona que es policía, o si es un político, él tiene siempre un tipo diferente de co-responsabilidad que depende su pertenencia a cierta institución, y tiene cierta profesión, por ejemplo. Y no hay nadie que esté en el punto cero, quien no tenía conexión sin constitución, este es mi problemática en la parte B, entonces tenemos que pensar sobre diferentes relaciones con las constituciones, con la co-responsabilidad, es muy complicado. Yo no puedo dar fórmulas para ello. Por supuesto, no se puede separar aquí, por ejemplo, pensamiento político y pensamiento ético, no se puede como mucha gente quiere separarlo por completo, no lo podemos separar.

JZ: Ahora bien, tengo una pregunta directa Doctor Apel. La ética del discurso ha sido un sistema de pensamiento que ha relacionado la reflexión ética-filosófica con los campos prácticos de la sociedad, por su origen histórico y sus fuentes, por el hecho de que la ética del discurso se preocupa ella misma por las consecuencias dejadas por el Nazismo en Alemania. En este sentido, la ética del discurso ha tenido que discutir con teorías de las ciencias sociales...

K-OA: Sí, por supuesto.

JZ: Pero con la siguiente característica: la ética del discurso no dejó de ser un pensamiento filosófico, ha sido siempre filosofía.

K-OA: Sí, no lo haré sin fundamentación, no lo haré sin compromiso normativo, no lo haré “libre de valoración” como, por ejemplo, muchos científicos sociales querrán hacerlo. ¡No! Yo tengo que posicionarme para poder evaluar, tengo que tener una fundamentación, una fundamentación normativa.

JZ: Me gustaría preguntarle, cómo la filosofía puede continuar por este camino, y cómo la filosofía metodológicamente debe proceder cuando se introduce dentro de las teorías que provienen de las ciencias sociales y continúe siendo filosofía.

K-OA: Sí, por supuesto, se tiene “que diferenciar”. Este es el método de la consideración. Es decir, se pueden cometer errores, quizá, hay muchas teorías, claro. Por ejemplo, permítame señalar el caso más famoso para mí, mi amigo Habermas y yo. He leído todos sus libros desde hace tiempo. Él es principalmente un sociólogo, él no es primordialmente filósofo, sino sociólogo. Esa es una dificultad entre nosotros, así que no siempre estamos en la misma dirección. Por ejemplo, él dice ahora, la fórmula más cercana a la filosofía, “destrascendentalización”, y también dice por ejemplo, que “el discurso argumentativo es moralmente neutral, lo moral llega después”. ¡No, yo no comparto!, eso es la extracción del punto de la ética del discurso, la ética del discurso tiene sólo un punto, que en su tesis dice: “no podemos argumentar sobre los asuntos, no podemos entrar en la discusión sin tener, por este reconocimiento, principios primeros de la ética de la justicia, a saber que todos los miembros de la comunidad de comunicación, la comunidad ilimitada de comunicación tienen los mismos derechos [*gleich berechtigt*]”. Nosotros reconocemos ya el principio, de modo que no puede ser neutral el discurso argumentativo. Eso es muy importante, la distinción entre Habermas y yo, él como sociólogo dice: “el discurso argumentativo es neutral”, yo digo “¡no!, no es neutral, es sólo trascendental, es *irrebasable* [*nicht-hintergebar*]. No puedo ir más allá de él. No es cierto decir que no es posible dar una fundamentación última porque la gente puede rechazar la discusión, ¡esto es ya un

argumento! Ello muestra que no puedo ir más allá de la argumentación, la argumentación es lo último como un todo.

Otro ejemplo es mi distinción entre Habermas como sociólogo, como ejemplo. Él dice, por ejemplo, en uno de sus grandes descubrimientos, “la pragmática universal”, la cual hemos compartido. En “la pragmática universal del discurso” dice: “los presupuestos del discurso son, a saber, la pretensión de validez (buena palabra políticamente), la pretensión de significado, la pretensión de verdad [y] la pretensión de moral que es cuando hay argumentantes, estas pretensiones tienen que ser revisada en experimentos empíricos”. Yo tengo que preguntar a mucha gente como sea posible si ellos aceptan eso, si ellos comparten estos presupuestos. ¡Yo no lo acepto, yo no puedo aceptar estos presupuestos! Es decir, no tiene sentido, que estos sean los presupuestos para comprobar por experimentos empíricos. No se puede hacer experimentos sin tener pretensión de significado, pretensión de verdad, no se puede revisar eso para comprobarlo. Tienes que cometer una *autocontradicción performativa* porque se tiene que creer, al mismo tiempo, que puede ser negado, que puede ser falsado, y al mismo tiempo desfalsar que esto está presupuesto, que este es un presupuesto a falsear. Eso es un ejemplo de la autocontradicción performativa. Así que rechazo el argumento [de Habermas]. Es [Habermas] un sociólogo típico, los sociólogos piensan que los presupuestos transcendentales de la argumentación pueden ser empíricamente comprobados, empíricamente controlados, eso no es posible porque no puedo destrascendentalizar, para examinar [prüfen], para comprobar. Necesito presupuestos de la argumentación, necesito siempre presupuestos de la argumentación, esto es irrefutable [nicht-hintergehbbar]. No se puede hacer ciencia sin presupuestos de la argumentación.

Un ejemplo moral. Quizá usted ha leído sobre estos descubrimientos morales de la gente que investiga sobre el cerebro [*Hirneforschung*] justo ahora, hay grandes descubrimientos que se han hecho sobre el cerebro. Hay alguna gente que aquí [en Frankfurt], nosotros tenemos también una de estas clínicas en la universidad, que dicen: “investigamos sobre el cerebro, hemos encontrado que la libertad, las decisiones y la responsabilidad es una ilusión, todo es el cerebro, el cerebro lo hace, las neuronas lo han hecho antes, antes de que puedas decidir por razones, sean buenas o malas, las causas ya están determinadas por el cerebro, por las neuronas”. Eso es lo nuevo hoy, y la discusión

continúa sobre ello. Y la filosofía es una ilusión, pero por supuesto, la pregunta sería: ¿qué hacemos con el derecho, si la gente no pudiese actuar de otra forma? , si no pudiéramos castigar [*bestrafen*], no podríamos hacer justicia, la gente tiene que hacer eso. Así que, el punto aquí en mi filosofía es el siguiente, pero es difícil.

Aquí en Frankfurt hay un colega que dice: “la decisión por buenas y malas razones...tenemos que aceptar que la libertad, la responsabilidad son una ilusión. Hemos encontrado suficiente los científicos naturales, sabemos sobre el cerebro”. Está bien, eso es lo que él dice, pero ahora vea su sentido: nosotros [los científicos naturales] te convenceremos de que esto es una ilusión en sí misma, y él formula una razón, que es una ilusión, pero las buenas razones son una ilusión en sí mismas, ¡así que él comete una terrible autocontradicción performativa!, no tiene sentido, ¡lo que dice no tiene sentido!, porque tenemos tres juegos del lenguaje, hablando con Wittgenstein, dos juegos del lenguaje en la ciencia natural siempre, tenemos el juego de lenguaje sobre los movimientos de las neuronas, de las causas, las causas que no son buenas o malas, las causas son en sí, no son buenas o malas. Tenemos estos juegos de lenguaje. No estoy en contra de estas grandes investigaciones, tienen grandes ejemplos, ellas han progresado sobre la cognición de estos juegos del lenguaje, pero después tenemos los otros juegos de lenguaje, discutimos con otros o con nosotros por razones y tenemos que convencernos, tenemos que decidir, como un juego de lenguaje, en palabras de Wittgenstein. Estos dos juegos de lenguaje son complementarios como Neils Bors (el físico danés) lo señaló, son sobre todo complementarios, se presuponen ellos mismos, pero no se pueden reducir a otro, son diferentes, y tienen que presuponerse como diferentes, estos dos juegos de lenguaje, el juego de lenguaje de la decisión sobre buenas y malas razones y el juego de lenguaje de la observación y la descripción de las causas por las neuronas en el cerebro. Ese es un ejemplo que puede ver de como funciona la autocontradicción performativa. Ella es para mí uno de los más importantes conceptos, este concepto de la autocontradicción performativa.

Existen muchos otros ejemplos. Conoce a Derrida? Derrida en su famoso trabajo del 68, no los anteriores, yo no hablo de los anteriores, pero él cambió un poco. Él dice que no podemos presentar la significación [*signifie*], siempre tenemos que significar [*signifier*] la ciencia, pero no podemos dar o presentar el significado [sólo] porque sí, entonces, “¿por qué puedo hacer eso?”, él pregunta, y da mil palabras, [y dice] por “la diseminación”

[*disseminasio*]; no se puede fijar el significado, es imposible “dar” el significado, él dice. Él ha inventado una nueva palabra en francés para decir lo que sucede. Ahora yo diría: ¿pero cómo se puede decir eso? Todo es, como él [Derrida] dijo, imposible de presentar y hacerlo posible para todos y compartir el mismo significado con toda la gente, él dice, si eso es imposible por la diseminación [*disseminasio*] del significado, si él lo dice, entonces no se puede decir eso, es una autocontradicción performativa, ¡una terrible!. Todos estos filósofos fracasan en este punto. En Heidegger usted tiene también estos tipos de contradicciones, esta autocontradicción performativa, es una palabra muy importante.

Mi fórmula de la fundamentación última [*Letztbegründung*] es algo así: “cada presupuesto de la argumentación, la cual no puede ser negada sin cometer autocontradicción performativa y al mismo tiempo no puede ser fundamentada sin cometer *petitio principii*, sin el círculo, son trascendentales, éstas son fundamentación última, éstas no pueden ser negadas, esto es la fundamentación última: todas los presupuestos de la argumentación (como, por ejemplo, la pretensión de significación del significado), las cuales no pueden ser negadas sin autocontradicción performativa, y al mismo tiempo, no pueden ser fundamentadas en la vieja fórmula [deducir sobre algo más], no pueden ser negadas en absoluto. Ellas están fundamentadas últimamente, ellas son trascendentales”. Esa es mi fundamentación última, como fórmula de la fundamentación última.

JZ: En este sentido de lo que está usted hablando, de las condiciones de la argumentación, he estado interesado en la discusión entre la ética del discurso de Karl-Otto Apel y la ética de la liberación de Enrique Dussel. Esta discusión que ustedes han sostenido en muchos lugares...

K-OA: Sí, es lo mismo, él no aceptaría esta fundamentación última, nadie la acepta, para ser bastante claro, “Apel se engaña” [se dice]. Ellos no entienden esta fórmula de la fundamentación última. Mucha gente piensa, como Rawls o los popperianos, que fundamentar [begründen] es deducir algo de algo más, y si usted insiste sobre este forma tradicional, eso es claro. Se tiene que preguntar por la razón para eso, deducir algo de algo más, se tiene que estar con la vieja metafísica, es sólo *causa sui* como Dios, Dios es *causa sui*, no se tiene que preguntar lo que es Dios, es *causa sui*. Esa es la primera parte de este

trilema [de Münchhausen]. La segunda es que si usted fundamenta deduciendo algo de algo más, se presupondría que lo que se tiene que fundamentar es un círculo como en el *petitio*. Se puede, por ejemplo, decir lo siguiente: la discusión es moral, pero usted lo dice simplemente como presupuesto de deducir, por definición es más, no si se toma esto entonces se tiene el círculo y se presupone lo que se quiere fundamentar por deducción y se tiene el círculo, éste es el segundo problema que no funciona. Y la tercera también equivocada, es la siguiente: se toman los presupuestos por evidencia, una evidente, y se dice “esto es evidente, es simplemente evidente, no se necesita fundamentar más”. Es evidente, pero esto es un dogma, es el dogma como se tiene en la religión, en la filosofía escolástica, etcétera. Como puede verse, se tienen estos tres puntos de este trilema, y estos son los presupuestos del círculo de la gente más inteligente que dice que no puede haber fundamentación última, porque también se tendría *regresus ad infinitud*, o se tiene el círculo, *petitio principii*, o evidencia como dogma.

Pero lo anterior no es mi presupuesto, esa no es mi fórmula. Es el último concepto de la fundamentación que lo hago por fundamentación reflexiva, sobre todo, yendo al fondo...tengo que presuponer para evitar la autocontradicción performativa, ese es el punto central, el asunto no se trata de deducir algo de algo más, eso es imposible, yo siempre he dicho que eso es imposible, y nunca he pretendido que yo pudiera dar una fundamentación deduciendo algo de algo más. Siempre digo que mi fundamentación es totalmente otra, una nueva, a saber, por reflexión como lo que es la pared, o de lo que no puedo ir detrás de ello por reflexión para evitar la autocontradicción performativa.

JZ: Estaba pensando en la discusión que usted sostuvo con Enrique Dussel, por ejemplo...

K-OA: No sé si Dussel ha reaccionado a estas ideas, no lo sé. Él tiene sus ideas, y su campo es otro.

JZ: Lo que he entendido es que él no rechaza la fundamentación última.

K-OA: Sí, él no acepta la fundamentación última, como toda la gente inteligente. Es decir, esto no lo tienen claro, Apel, dicen ellos, el fundamentador último [*der Letztbegründer*], lo

cual es, por supuesto, para hacer una broma de ello. Es decir, hay alguna gente excepcional como Kuhlman, Böhler, Kettner, sólo un puñado de gente que entiende y acepta esta fundamentación última.

JZ: Y eso es lo que usted ha dicho, que este concepto es muy importante dentro de su filosofía semiótica.

K-OA: Así es, no se puede dejar de lado. Estos dos trabajos de *Auseinandersetzungen* sobre la fundamentación última contienen para mí la fundamentación última, ellos tienen los últimos puntos, no se puede dejar de lado. No se puede concentrar en otra gente que crea o no en la comunicación, con este lenguaje de la comunicación, pero ese no es el punto, el punto es que el discurso argumentativo y sus presupuestos, sus pretensiones es lo último, no podemos ir detrás de ello, no podemos evadirlo para dejarlo de lado. Yo sé perfectamente que la mayoría de la gente no lo entiende y no lo acepta.

JZ: Pero ese es su punto central.

Tengo otra pregunta Doctor Apel. Estaba recordando lo que Dussel dijo en 1996 in Sao Paolo, y no sé cuál sea su posición actual. Dussel, a saber, dijo: “antes del acto de argumentar está la vida”.

K-OA: ¡Por supuesto!, sin embargo... ¡es fantástico! Podemos argumentar sobre la vida, pero no podemos vivir sobre la argumentación, ese es el asunto. Por supuesto, la vida en este sentido es más fundamental para todos, la vida, pero no es el último punto de la argumentación sobre la vida. La filosofía se basa en... Sócrates tenía razón: “el logos es aquí el fundamento última”. Para mí el logos es la última instancia, porque, por supuesto, todos saben que la vida es muy fundamental, y eso es por supuesto, lo que Heidegger dice, *el ser temporal*, él dice que el *ser temporal* ha sido olvidado. Pero lo que todos ellos han olvidado también, y él mismo olvido, es que *el logos* tiene que argumentar sobre esta vida y sobre este ser temporal. Quiero hacer justicia a ambas posiciones. Pero la pregunta de la fundamentación no es la pregunta de ir hacia la vida, la pregunta de la fundamentación es la pregunta de ir a los presupuestos de la argumentación. Y ello no significa que regrese yo a

la lógica formal, no es suficiente la lógica formal, como Aristóteles la fundamento, no la lógica formal sola, sino que el logos, en su totalidad, es mucho más que la lógica formal.

JZ: Y ese es un punto que Franz Hinkelammert comparte con Enrique Dussel, que “la vida está antes que el acto de argumentar”.

K-OA: Sí, pero qué significa “antes” aquí. Por supuesto que es en el sentido de “anterior” en tanto que nosotros vivimos, pero no es la pregunta de la prioridad de la fundamentación, de la prioridad de las pretensiones de validez para mí, yo estoy preguntando por la validez, por la fundamentación de la validez. Yo sé que es una pregunta delicada que es más que esto, es una pregunta que la gente no entiende. ¡La pregunta de la fundamentación de la validez es mi pregunta! Ello no excluye las otras preguntas, la pregunta sobre la vida, sobre las tradiciones, sobre la historia, no las excluye, pero esa no es la pregunta.

JZ: Sí, creo que es bastante claro.

Doctor Apel, no sé si comparte la opinión de que usted y Habermas son la segunda escuela de Frankfurt.

K-OA: Sí, alguien lo dijo. Yo no lo digo realmente. Aquí hay mucha gente de la vieja escuela de Frankfurt también, hay muchos discípulos de Habermas, y hay muchos de Adorno y Horkheimer también, y ellos no son lo mismo aquí en Frankfurt. Es verdad que hay una nueva más inspirada en Habermas que en Adorno, pero a ambos no pertenezco, a ninguna de ellas. Yo nunca me introduje en ellas. Primero, vi mucha gente que dicen “Habermas y Apel son la nueva escuela”, pero eso no es realmente correcto. No, yo podría dar muchos otros ejemplos de los que Habermas y yo desarrollamos en diferentes sentidos y que vinieron a separarnos más y más. Por ejemplo, él dice “la destrascendentalización” que es un palabra tomada de Rorty, y yo estoy estrictamente contra Rorty (ya murió este pensador anglosajón), yo siempre estuve estrictamente en contra de Rorty, usted puede verlo en *Diskurs und Verantwortung* [*Discurso y responsabilidad*]. Me sorprendí cuando Habermas posteriormente (él es una persona buena, pero esa no es el asunto [ahora]) siguió

a Rorty en muchos aspectos en los últimos años, yo, sin embargo, me sorprendí cuando dijo “destrascendentalización” [detrascdentalization].

JZ: Así que, no hay una segunda escuela, ¿cierto?

K-OA: No, yo no pertenezco más a esta nueva escuela de Frankfurt. Yo sé que mucha gente lo dice, y yo he tenido aún una ventaja por eso. Ellos dicen, él no es como Habermas, él no es cauteloso [*unvorsichtig*], Habermas es precavido. Yo tuve ventajas de eso, claro, se decía: “Apel no es tan malo”, “él es también uno de la gente de esta nueva Escuela de Frankfurt”. Y es verdad en los aspectos políticos, claro que sí, y somos de izquierda, está bien, pero este no es nuestro método, pero no es cierto al respecto de la fundamentación última de la filosofía, de una fundamentación ética última de la filosofía, eso no es cierto.

JZ: De acuerdo a su opinión, Doctor Apel, ¿cuál es la principal enseñanza de la Primera Escuela de Frankfurt?

K-OA: ¿De la primera? ¡Eso es muy difícil! ¡Es muy difícil! Siendo sincero, yo nunca fui un buen discípulo de Adorno, Adorno, usted conoce esta gente, Adorno, Horkheimer, etcétera (este tipo de neomarxismo, hablando con Adorno) es bastante pesimista. No había una perspectiva para mí, no había perspectiva de un posible progreso para mí, no había perspectiva de co-responsabilidad, no, yo no era cercano a Adorno. Adorno en su *Geist Reicherman* habla de su filosofía de la música, y asuntos por el estilo, ¡está bien, está bien! Pero con su filosofía política, filosofía ética, y todo eso, y que decir de la economía, no podría tomar algo de Adorno, no, no podría decirle algo. No, lo deje a parte. En este sentido, no soy un miembro de la Escuela de Frankfurt.

JZ: Y cuál es la principal razón por la que considera que usted no pertenece o está de acuerdo con esta escuela, ¿el marxismo, tal vez?

K-OA: No, ese no es el método. Yo creo que la teoría del trabajo de Marx es falsa, simplemente eso, pero no estoy seguro de eso. Yo pienso que la teoría de la Escuela de

Austria es mejor; teoría de liberales, ¡claro que sí! Ellos fueron también socialdemócratas [SPD], pero la teoría marxista del trabajo en *El Capital* no es correcta, todos los economistas han renunciado a la teoría del valor. No tenemos lo que sabemos, es terrible, es un caos, nadie lo sabe. Yo no sé si debo seguir una teoría económica, si leo los periódicos, intento diario de avanzar con las teorías éticas de la economía, no le puedo decir ahora mismo todas mis ideas sobre esta escuela austriaca y Schumpeter [Joseph A. Schumpeter], conozco a esta gente, pero no pudo decir que tengo una teoría económica. Es un caos en el mundo, lo sé, y estoy curioso de lo que venga después de esta crisis, ellos están hablando sobre muchas frases, pero es retórica, más retórica, también lo que Obama dice, el nuevo presidente de Estados Unidos, mucha retórica. No creo que él entienda mucho sobre economía, no lo sé. Él puso billones de dólares en la economía, si eso prospera, será el último resultado de la gente común, el contribuyente [*der Steuerzahler*] tendría que pagar, el contribuyente, como último recurso, tendría que dar dinero para todo eso. No sé como funciona esto ¡Él [Obama] hace propuestas enormes ahora!, y el senado y el congreso lo han sólo eclipsado, ya veremos. Y también aquí nuestra canciller, Angela Merckell, ella también hizo eso, y Sarkozy, todos ellos pusieron el dinero dentro de los bancos. ¡Ya veremos!

JZ: Doctor Apel, una pregunta curiosa: de sus últimas lecturas sobre filosofía, ¿hay algún filósofo a quien pueda usted señalarlo como importante dentro de los siguientes años o décadas?

K-OA: Debo decir que he parado de leer en los últimos dos años. No pude leer muchas cosas en estos dos o tres años. Por ejemplo, no he leído este filósofo anglosajón, Brandon, no lo he leído, aunque mucha gente dice que es muy bueno. Trato, pero no puedo, él va en la dirección de Hegel, pero no entiendo lo que ello significa. Habermas tiene una buena impresión de él, pero no sé si Habermas lo entiende bien, no lo sé. Conozco también, por ejemplo, a Vattimo, él es un viejo amigo mío, pero él siempre fue en una dirección totalmente diferente. Vattimo está también con Heidegger y Gadamer, con la hermenéutica de la vida, de la temporalidad, no con el *logos*. Sin embargo, él obtuvo el “premio Apel” en el sur de Italia en la Universidad de Constanza, en un pequeño pueblo, ahí está el “Centro

Apel”. Mis libros están ahí, tengo un buen amigo ahí, Borrelli [Michel Borrelli], y él ha traducido muchísimos libros míos en italiano. Tres personas han obtenido el “premio Apel”, por ejemplo, Vattimo, y también ahora Fernet-Betancourt la obtuvo.

JZ: La última pregunta Doctor Apel. Desde mi punto de vista algunas de las mejores filosofías de las últimas décadas son aquellas que usted, Karl-Otto Apel, Enrique Dussel y Franz Hinkelammert han desarrollado, porque sus filosofías y pensamientos han tenido una seria pretensión de verdad y honestidad para ofrecer soluciones a los problemas teóricos y prácticos relacionados con las sociedades contemporáneas. Yo creo que estas filosofías han abierto nuevos caminos para la nueva generación de filósofos, quienes tienen que dar respuestas y soluciones a sus propios problemas. En este sentido Doctor Apel, me gustaría preguntarle finalmente, desde su punto de vista cuál es la tarea filosófica para el siglo XXI.

K-OA: Yo digo que hay un mundo de tareas. No puedo dar soluciones o formulas, ese es el método de la co-responsabilidad [*Mitverantwortung*], lo que puedo hacer es leer los periódicos y tomar una posición y a veces decir algo sobre ello, por ejemplo, sobre las instituciones, sobre el derecho y el derecho internacional [*Völkerecht*], leyes civiles públicas. Por ejemplo, tengo discusiones con Rawls, yo escribí sobre Rawls antes de que muriera, él escribió también en sus últimos años sobre el derecho internacional, aún uso la palabra “derecho de las personas” [*law of people*] porque en inglés se dice siempre “internacional law” [Derecho internacional], pero la palabra *Völkerecht* viene de Kant. Y él escribió libros y ensayos sobre su teoría, y yo escribí sobre ello.

JZ: Lo que entiendo es que usted no puede dar una respuesta para todo, pero...

K-OA: Lo que intento ahora mismo es reconstruir la idea de la *Völkerecht* tal y como viene, por ejemplo, en Butter, y en Groetious, en filósofos tardíos, en Kant, en *La paz perpetua*, y todo esto hasta la ONU. Escribí un ensayo, por ejemplo, sobre el conflicto de Kosovo, escribí, también, sobre todas las acciones de NATO contra Serbia. Esta es la dirección que continuo, con las instituciones, la economía, la *Völkerecht*. Hay una

perspectiva general en este pequeño libro, *The response of discourse ethics* [*La respuesta de la ética del discurso*], está todo junto, un resumen.

JZ: En este momento Doctor Apel, me gustaría decir gracias por la entrevista, fue una grandiosa oportunidad.

K-OA: De nada.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.
This page will not be added after purchasing Win2PDF.