

# La existencia de contradicciones performativas y su importancia para la crítica al falibilismo ilimitado en Karl-Otto Apel

Leandro Gastón Indavera Stieben\*



35-50

## Resumen

El trabajo tiene dos objetivos centrales. El primer objetivo será responder estas preguntas: ¿Es posible evitar caer en auto-contradicciones performativas utilizando el lenguaje ordinario? Y ¿por qué es necesario e importante que el lenguaje ordinario tenga la propiedad de auto-referencialidad? A los efectos de responder estas preguntas abordaré las concepciones filosóficas de Karl-Otto Apel, expuestas fundamentalmente en *La transformación de la Filosofía*. El segundo objetivo será mostrar cómo el concepto de “auto-contradicción performativa” le es centralmente útil a Karl-Otto Apel. Si en Habermas el planteamiento de las au-

## Abstract

In this paper, two central topics are analyzed. Firstly, two questions will be answered: Is it possible to avoid performative self-contradictions using ordinary language? And, Why is it so important and necessary for ordinary language to be self-referential? Apel's *Towards a transformation of Philosophy* will be used in order to answer both. Having analyzed the possibility of performative self-contradictions, I will show their importance in Apel's undertaking of showing the mistakes of falibilism when claiming the impossibility of an ultimate foundation for valid and universal principles of our speech acts.

\* Universidad Nacional de Chilecito - Universidad Nacional de La Plata - Universidad Nacional de Quilmes CONICET. Correo electrónico: leaindavera@hotmail.com

to-contradicciones performativas sirve para hacer una crítica a aquellos que intentan hacer una crítica totalizadora de la razón, intentaré mostrar cómo en Apel el planteamiento de las auto-contradicciones performativas le es de gran utilidad para mostrar el error del falibilismo totalizador en tanto que sostiene la imposibilidad de cualquier fundamentación última. En especial, una fundamentación última de los principios válidos universales constitutivos de nuestros actos de habla.

**Palabras clave:**

Apel  
Falibilismo  
Fundamentación

**Key words:**

Apel  
Falibilism  
Foundation

**Fecha de recepción:**

30 de Julio de 2011

**Aceptado para su publicación:**

28 de Marzo de 2012

## Introducción<sup>1</sup>

En *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas realiza una crítica a aquellos autores que pretenden hacer una crítica totalizadora de la razón; es decir, a aquellos autores que se sustenten en parte en algún supuesto argumentativo que incluya ciertos aspectos racionales para derribar toda pretensión de racionalidad. Así, sostiene que Nietzsche, por ejemplo, lleva el dilema de la crítica de la razón a la auto-referencialidad. Nietzsche, al pretender criticar la razón, critica sus propios fundamentos con los cuales critica la razón. Si la crítica totalizadora de la razón se basa en la filosofía nietzscheana de la voluntad de poder, se necesitaría fundamentar la validez de dicha filosofía y, por ende, toda crítica totalizadora en el proyecto nietzscheano acabaría minando sus propios supuestos (cfr. Habermas, 1989a:125). Habermas sostiene que ante el tema de la crítica totalizadora, autores como Nietzsche se enfrentan a la siguiente perplejidad: si no quieren renunciar al efecto de un último desenmascaramiento de la razón y proseguir la crítica totalizadora, tienen que mantener indemne al menos un criterio para poder explicar la corrupción de todos los criterios racionales (cfr. Habermas, 1989a:158)<sup>2</sup>.

En *Dialéctica negativa*, Adorno advierte muy bien el problema que está detrás de la crítica totalizadora de la razón; a saber: la autocrítica de la razón, cuando procede en términos totalizadores, se ve envuelta en la auto-contradicción realizativa (*performativer widerspruch*), “consistente en no poder dejar convicta de su naturaleza autoritaria a la razón centrada en el sujeto si no es recurriendo a los propios medios de ésta” (Habermas, 1989a:150, 225).

El uso del concepto “auto-contradicción realizativa” o, dicho vagamente, la idea de una contradicción auto-referencial consistente en auto-refutar un enunciado en el mismo acto de enunciación es muy útil, como se ha mostrado, para la crítica llevada a cabo por Habermas a algunos representantes del postestructuralismo. Pero, ¿qué es exactamente una “auto-contradicción realizativa”, a veces llamada “auto-contradicción performativa” o “auto-contradicción pragmática”? y ¿qué consecuencias filosóficas tiene plantear la existencia de auto-contradicciones performativas?

Uno de los objetivos del presente trabajo es responder lo más acabadamente posible estas dos preguntas que se plantearon anteriormente. Pero no sólo eso.

---

<sup>1</sup> Agradezco los útiles comentarios del referato anónimo.

<sup>2</sup> El agudo análisis de Habermas no sólo apunta a Nietzsche. Heidegger, Derrida, Bataille y Foucault también son objeto de crítica en tanto que todos caen en contradicciones autorreferenciales (cfr. Habermas, 1989a:260, 299, 334 y 335).

La respuesta a estas preguntas es propedéutica para la consumación de los dos objetivos centrales que me planteo en este trabajo.

El primer objetivo será responder estas preguntas: ¿Es posible evitar caer en auto-contradicciones performativas utilizando el lenguaje ordinario? y ¿por qué es necesario e importante que el lenguaje ordinario tenga la propiedad de auto-referencialidad? A los efectos de responder estas preguntas abordaré las concepciones filosóficas de Karl-Otto Apel, expuestas fundamentalmente en *La transformación de la Filosofía*, e intentaré ver los fundamentos referidos a la necesidad del planteamiento de la posibilidad de auto-contradicciones de carácter performativo en los distintos actos de habla y la crítica apeliana a soluciones lógico-semánticas consistentes en escindir los planos lingüísticos de tal forma que no exista la posibilidad de que se den auto-contradicciones performativas en los actos de habla. Además, se estudiarán también en este trabajo, a los efectos de responder a la pregunta por la posibilidad de evitar caer en auto-contradicciones performativas, las críticas sostenidas por Habermas a las posibles vías de escape de la enunciación de auto-contradicciones performativas propuestas por algunos filósofos contemporáneos.

El segundo objetivo de este trabajo es el siguiente: una vez establecida la posibilidad del planteamiento de la existencia de auto-contradicciones performativas, intentaré mostrar cómo el concepto de “auto-contradicción performativa” le es centralmente útil a Karl-Otto Apel. Si en Habermas el planteamiento de las auto-contradicciones performativas sirve para hacer una crítica a aquellos que intentan hacer una crítica totalizadora de la razón, intentaré mostrar cómo en Apel el planteamiento de las auto-contradicciones performativas le es de gran utilidad para mostrar el error del falibilismo totalizador en tanto que sostiene la imposibilidad de cualquier fundamentación última. En especial, una fundamentación última de los principios válidos universales constitutivos de nuestros actos de habla.

### **El concepto de auto-contradicción performativa**

Jürgen Habermas desarrolla sucintamente el concepto de auto-contradicción performativa explicando que ocurre una auto-contradicción performativa cuando un acto de habla “kp” descansa en presupuestos no contingentes cuyo contenido proposicional contradice la proposición “p” (cfr. Habermas, en Benhabib & Dallmayr, 1990:77). Veamos un ejemplo de cómo sería una contradicción performativa dado por Apel (cfr. Apel, 1975): Un hablante determinado sostiene: (a) “Yo no existo (aquí y ahora)”. Sin embargo, al enunciar (a), el hablante indefectiblemente realiza un supuesto existencial. Es decir, el contenido proposicional que está supuesto en el mismo acto de la enunciación de (a) es (b): “Yo existo (aquí y ahora)” donde “Yo” en (a) y (b) refiere a una misma persona (cfr. Habermas, en

Benhabib & Dallmayr, 1990:77). En este ejemplo, el acto de habla “Yo no existo (aquí y ahora)” se contradice con el contenido proposicional del supuesto necesario de que el hablante exista como condición de posibilidad de enunciar que no existe.

Otro ejemplo de lo que constituye una auto-contradicción performativa bien puede ser el siguiente: un hablante enuncia la siguiente frase: (a) “Todo acto de habla que enuncié, estoy enunciando y enunciaré es una absoluta mentira”. Al emitir (a), el hablante cae en una auto-contradicción performativa porque el supuesto no contingente que está implícito en (a) es (b): “el contenido proposicional contenido en (a) es una absoluta mentira; por ende, no todo acto de habla que enuncié, estoy enunciando y enunciaré es una absoluta mentira”.

En resumidas cuentas, por lo que hemos visto hasta ahora, se comete una auto-contradicción performativa, pragmática o realizativa cuando determinado hablante realiza un acto de habla cuyo contenido proposicional se autorefuta en el mismo acto de enunciación porque se contradice con el contenido proposicional de supuestos que son inherentes indefectiblemente a la realización de dicho acto de habla.

Ahora bien, ¿qué consecuencias filosóficas tiene plantearse el concepto de contradicción performativa? Para responder este interrogante, primero debemos adentrarnos en algunos supuestos que están detrás de las concepciones filosóficas apelianas.

## **Los actos de habla y la institucionalidad del lenguaje**

En *Actos de habla*, John Searle sostiene que el uso de los elementos lingüísticos está gobernado por ciertas reglas. De ahí que la teoría del lenguaje forme parte de la teoría de la acción, ya que hablar un lenguaje es una forma de conducta gobernada por reglas (cfr. Searle, 1986:22). Searle distingue entre reglas regulativas y reglas constitutivas. Donde la regla es puramente regulativa, nos explica, la conducta que está de acuerdo con la regla podría recibir la misma descripción o especificación exista o no la regla, con tal de que la especificación o descripción no haga referencia explícita a la regla. Pero, donde se dan reglas constitutivas, la conducta que está de acuerdo con la regla puede recibir descripciones que no podría recibir si la regla determinada no existiese. Justamente de estas reglas constitutivas depende la estructura semántica de un lenguaje, ya que ésta es una realización convencional de conjuntos de reglas constitutivas subyacentes y los actos de habla son realizados sobre la base de esas reglas constitutivas. Es menester aclarar que según Searle, estas reglas constitutivas de nuestro discurso y actos de habla no son convenciones de lenguajes particulares

o de hablantes de determinadas “tribus urbanas” o agrupaciones con criterios nomológico-lingüísticos singulares. Más bien, dichas reglas constitutivas inhiere a todos los hablantes, quienes generalmente reconocen desviaciones a dichas reglas (cfr. Searle, 1986:42-51).

Apel, en consonancia con los planteos de Searle, también sostendrá que el lenguaje es una institución de la cual no podemos sustraernos. No es un hecho bruto y ciego sin regulación. Siguiendo la definición de Gehlen de “institución”<sup>3</sup>, Apel sostendrá el carácter institucional del lenguaje, en tanto sistema guiado por reglas constitutivas inherentes (cfr. Apel, 1985:191-210; Searle, 1986:60).

### **La necesidad de un abordaje pragmático de los actos de habla**

En el apartado anterior se vio cómo Apel, siguiendo a Searle (entre otros), sostiene el carácter institucional del lenguaje. Ahora bien, ¿Qué implicancias tiene esto en relación a generar una concepción relativa al abordaje apropiado del hecho lingüístico? John Searle sostiene que, en tanto sistema gobernado por reglas de uso de los hablantes, el estudio de los actos de habla no debe ser formal. Por esta razón, el estudio del lenguaje, en tanto que conducta gobernada por reglas, no debe ceñirse solamente a reglas de formación y transformación de los signos que solo tenga en cuenta la relación de los signos entre sí (sintaxis). Tampoco es posible que el estudio del lenguaje se reduzca a análisis semánticos que solo consideren la relación del signo lingüístico con la realidad y no atiendan a las reglas inherentes a las prácticas discursivas (semántica). Es necesario, pues, además, un abordaje pragmático del lenguaje. Es decir, un abordaje que dé cuenta de los actos de habla en tanto fruto de ciertas reglas que los hablantes comparten y, por ende, que dé cuenta de la relación de los hablantes entre sí en un determinado acto de habla. Como bien señala Apel, abandonar el análisis pragmático, el semántico o el sintáctico (dejar fuera alguna de estas tres dimensiones en el análisis del proceso semiótico) sería cometer una “falacia abstractiva” (cfr. Crelier 2010:37-38).

### **Las consecuencias filosóficas del planteamiento de la existencia de auto-contradicciones performativas**

¿Qué consecuencias filosóficas tiene plantear la posibilidad de auto-contradicciones performativas para el análisis de los actos de habla? En primer lugar, si el lenguaje es un hecho institucional, entonces está gobernado por reglas. Una

---

<sup>3</sup> “Toda consolidación de nuestro comercio activo con el mundo exterior y con los demás capaz de darle a nuestro comportamiento un cariz de obligatoriedad”.

de las reglas es que un acto de habla no deba contradecirse en el mismo acto de enunciación. Habermas, por ejemplo, en *Teoría de la Acción Comunicativa* sostiene que una de las patologías de la conversación (desviaciones de la situación ideal de habla) es la auto-contradicción (cfr. Habermas, 1989b:228). Ahora bien, uno podría argumentar en contra de la existencia de auto-contradicciones performativas sosteniendo que una contradicción se da cuando se afirma algo y su contrario; es decir, cuando se afirma a la vez y en el mismo sentido dos enunciados con diferentes valores de verdad, cuya diferencia radica en que uno es la negación del otro. Si el hecho de la aplicación de valores de verdad es exclusivo de la semántica, ¿cómo es posible hablar de una auto-contradicción performativa o pragmática? Apel responderá muy bien este interrogante sosteniendo que el aspecto pragmático también guarda cierto tipo de relación con la verdad. No se trata de que nuestros actos de habla se correspondan con ciertos criterios extralingüísticos lógico-semánticos que nos dan el valor de verdad de algo. Por el contrario, la estructura lógico-semántica se funda en determinadas “visiones de mundo” y usos de lenguaje (cfr. Apel, 1985:123, 125. Tomo I).

De este modo, concebir la existencia de auto-contradicciones performativas consiste en sostener que todo acto de habla descansa en supuestos que son necesarios para su realización (en virtud de las reglas que gobiernan los actos de habla). Así, una auto-contradicción performativa se produce cuando el contenido proposicional de estos supuestos entra en contradicción con el contenido proposicional del acto de habla. Como bien señala Crelier,

«la proposición enunciada se encuentra en contradicción con algo implícito en el acto de habla que la enuncia. Por ejemplo, en el enunciado “no tengo ninguna pretensión de comprensibilidad”, el contenido enunciado se opone al supuesto, implícito en la misma en tanto acto de habla (en su parte performativa), de que esta misma proposición pretende ser comprensible» (Crelier, 2010:43).

### **Eludiendo las auto-contradicciones performativas: Las propuestas de Russell, Tarski y las propuestas de exención de obligaciones discursivas**

La famosa paradoja del mentiroso se puede expresar sencillamente del siguiente modo: Epiménides el cretense dice: “Todos los cretenses emiten siempre dichos falsos”. ¿Es verdad entonces que “Todos los cretenses emiten siempre dichos falsos”? Si es verdad, entonces es falso que todos los cretenses emiten siempre dichos falsos (porque el enunciado fue dicho por un cretense). Para solucionar esta paradoja (entre otras), Russell propuso la teoría de los tipos, que formuló por primera vez en el apéndice B de la *Principia Mathematica* (cfr. Russell, 1963). En resumidas cuentas, lo que propone la teoría de los tipos es que no se considere

el dicho de Epiménides, por ejemplo, como autorreferencial. Más bien, se propone generar una jerarquía metalingüística que elimine toda posibilidad de un uso autorreferencial del lenguaje que conlleve a contradicciones de ese tipo. Con una solución de este estilo, "Todos los cretenses emiten siempre dichos falsos" pasaría a pertenecer al lenguaje objeto, mientras que el hecho de que Epiménides diga que "Todos los cretenses emiten siempre dichos falsos" correspondería al metalenguaje. No habría contradicción, por ende, en sostener "Todos los cretenses emiten siempre dichos falsos" y en sostener que Epiménides, siendo cretense, emite dicho enunciado; pues corresponden a diferentes niveles de discurso.

Tarski, por otro lado, tomará una postura análoga. O'Connor explica que, en el proceso de construcción de su teoría semántica de la verdad, Tarski restringirá la aplicación del término "verdad" a las oraciones y tratará de que el concepto "verdad" sea adecuado material y formalmente; entendiendo por adecuación material la condición de que la definición tarskiana no sea meramente estipulativa sino que represente de algún modo el uso histórico y cotidiano del término. De ese modo, el uso del término verdad implica adecuación a la realidad, tal cual lo encontramos explicitado en Aristóteles. Tarski introduce el concepto de adecuación material del término verdad del siguiente modo: Si tomamos una frase tan familiar como la siguiente: (1) "La nieve es blanca", y preguntamos por las condiciones bajo las cuales aceptaríamos esa oración la respuesta sería: (2) La oración: "La nieve es blanca" es verdadera sí y solo si efectivamente la nieve es blanca (cfr. Tarski, 1944 y O'Connor, 1975).

Lo que interesa para este trabajo es que Tarski establece una diferenciación fundamental entre (1) y (2). Mientras que en (1) "La nieve es blanca" está siendo usada (al pertenecer al lenguaje objeto dice algo con respecto al mundo), en (2) "La nieve es blanca" está siendo mencionada (se dice algo sobre la oración "La nieve es blanca" pero no se la está usando para referirse a alguna propiedad particular de la nieve). O'Connor nos advierte que esta diferenciación entre uso y mención no es inútil, sino que le sirve a Tarski para eludir algunas paradojas. Tarski mismo reconoce que cualquier lenguaje natural es capaz de generar antinomias y contradicciones. Por ejemplo, si yo enuncio: (3) "Esta frase es falsa", claramente se ve que caigo en una contradicción. La frase (3) refiere a sí misma y dice de sí misma que es falsa. Pero, si es efectivamente falsa, lo que dice no es verdad. Y, si en realidad la frase es falsa, entonces la frase es verdadera.

Ahora bien, Tarski propone especificar un lenguaje formal en donde no sea posible que surjan dichas contradicciones en aras de definir precisamente la noción de verdad. De este modo, Tarski evitará usar el lenguaje ordinario para llevar a cabo su empresa. En vez de usar lenguajes "semánticamente cerrados" (como el lenguaje ordinario que permite la autorreferencialidad), Tarski deberá escindir en planos lingüísticos distintos los lenguajes formales que utilizará; separando entre lenguaje objeto y metalenguaje (cfr. O'Connor, 1975:91-94). De este modo, se



propone formular un lenguaje en donde no sea posible caer en auto-contradicciones performativas.

Horkheimer y Adorno, en los pasajes más radicales de *Dialéctica de la Ilustración*, criticarán la ley de no-contradicción para luego dejar abierta la posibilidad de la auto-contradicción performativa y no tratar más de superar teóricamente dicho escollo (cfr. Habermas, 1989a:159-160; Berciano, 1995:36).

Por otro lado, autores como Heidegger, Foucault o Derrida tratarán de escapar a las paradojas que trae aparejado el uso autorreferencial de la razón reclamando una atención especial a las reglas que regulan sus discursos. Heidegger reclama para su uso conmemorativo del pensar (*Andenken*) un estatus especial; a saber, la exención de obligaciones discursivas. La disolución de las auto-contradicciones performativas, en definitiva, es posible si se toma a las obras filosóficas como obras literarias (cfr. Habermas, 1989a:228, 366).

### **Rechazo de la exención de obligaciones discursivas: Habermas.**

Habermas va a sostener que tanto la dialéctica negativa, la genealogía, la deconstrucción, etc:

(...) “entablan pretensiones de validez para inmediatamente desmentirlas, aunque paradójicamente reclaman cierta validez veritativa de lo que dicen: El que la crítica autorreferencial de la razón... tenga... su asiento en todas partes y en ninguna, la vuelve casi inmune contra toda interpretación que quiera competir con ella. Tales discursos tornan movedizos los cánones institucionalizados del falibilismo; permiten, cuando la argumentación ya está perdida, recurrir todavía a un último argumento, a saber: **que el oponente ha malentendido el sentido del juego de lenguaje de que se trata, que en su forma de responder ha cometido un error categorial**” (Habermas, 1989a:397 y 398)<sup>4</sup>.

Pero, no solo Habermas critica a estos autores lo que él considera implícito en todo discurso racional o acto de habla comunicativo; a saber: el estar expresándose inteligiblemente, el entenderse con los demás y el hecho de que la meta de la comunicación es el acuerdo (cfr. Habermas, 1989b:300-301). Más aún, la crítica más eficaz de Habermas contra la pretensión de aquellos que intentan salvarse de cometer auto-contradicciones performativas en una crítica totalizadora de la

---

<sup>4</sup> El resaltado es mío.

razón es que, aun dándole el status especial que ellos piden para sus discursos, el problema de la autorreferencialidad vuelve a aparecer, junto con el consiguiente cometido de auto-contradicciones preformativas. El intento de autores como Heidegger y Foucault es poner en marcha un discurso especial que pretende desarrollarse fuera del horizonte de la razón sin ser irracional. Para tal efecto, “la razón ha de poder dejar criticarse en sus formas históricas desde la perspectiva de lo otro excluido de ella... pero para ello es menester un... acto de autorreflexión” (Habermas 1989a: 366 y 367). Es decir, estos autores necesitan a la razón para que ella misma, en el proceso de autorreflexión, produzca “lo otro” que ha quedado oculto en la historia del ser o del pensamiento (cfr. Maliandi 1993:40-44).

### **Rechazo a la escisión de los niveles de lenguaje: La crítica de Apel a Tarski y a Russell**

Apel sostiene que la explicación tarskiana de la verdad se refiere a la verdad en un determinado lenguaje formal que no es el lenguaje natural usado en nuestros actos de habla. A diferencia de la lógica medieval basada en el latín, la semántica de la lógica contemporánea se basa en un lenguaje formal *a priori*, según Apel. En consonancia con esta línea, la propuesta de Tarski es establecer un lenguaje formal *a priori* que establezca las reglas del significado y de la verdad. De ese modo, Tarski evita los problemas de la autorreferencialidad del lenguaje natural mediante la separación del lenguaje objeto (lenguaje natural) respecto de un metalenguaje formalizado.

Ahora bien, Apel sostiene que una empresa de tales características no es concebible. La explicación que nos brinda es que el lenguaje formalizado creado por Tarski debe su significado al lenguaje natural; de él obtiene el semántico lógico el significado para la construcción de sus reglas de formación y transformación. Si el lenguaje formalizado de Tarski recibe su significado del lenguaje natural, el lenguaje formalizado no puede escapar a la autorreferencialidad y, por ende, pierde todo sentido su creación. Además, como muy bien sugiere Apel, la propia pretensión de no autorreferencialidad de Tarski hace que su teoría caiga en una auto-contradicción performativa si Tarski pretende sostener lo siguiente: “ha de ser válido para todas las lenguas, que ninguna de ellas pueda usarse de forma autorreferencial” (Apel, 1987:61).

La escisión en varios niveles de discurso que propone Russell permitiría eliminar paradojas tales como las del mentiroso; además de evitar la caída en auto-contradicciones performativas mediante la eliminación del uso autorreferencial del lenguaje. Pero, al mismo tiempo que resuelve estos problemas, imposibilita hacer enunciados sobre enunciados o establecer proposiciones de carácter universal; es decir, proposiciones sobre todas las proposiciones. Ahora bien, si este es el problema, ¿por qué es tan importante reflexionar sobre el lenguaje desde el

lenguaje mismo? No trataré este tema en detalle aquí pero sí es importante analizar sucintamente la respuesta que nos da Apel a este interrogante.

En primer lugar, Apel sostiene que, según Wittgenstein,

(...) la teoría de los tipos implica que no pueda decirse nada sobre la “forma lógica” del lenguaje, ya que esto presupondría un lenguaje autorreflexivo. Pero, por otra parte, puesto que la “forma lógica” del lenguaje es, a la vez, la forma lógica del mundo (descriptible) y, por tanto, el tema propio de la filosofía (analítico-lingüística), la teoría semántica de los tipos... supone la autodisolución de la filosofía (Apel, 1985:175).

Así, reflexionar desde el lenguaje sobre el lenguaje mismo implica reflexionar sobre el mundo. En ello radica la importancia de la posibilidad de un análisis autorreflexivo del lenguaje, que además es condición de posibilidad de la Filosofía.

### **Apel: De la transformación del kantismo a la pregunta por la validez de las reglas de los juegos del lenguaje**

Apel entiende, en el marco de la llamada “transformación semiótica del kantismo”, que la respuesta a la pregunta por la posibilidad de la experiencia, o por los *a priori* que constituyen la experiencia, no debe basarse en un análisis de las facultades cognitivas del sujeto trascendental. Más bien, los *a priori* de la experiencia deben buscarse en las reglas del uso del lenguaje (cfr. Apel, 1985:209). Ahora bien, estas reglas no se pueden uno estipular arbitrariamente. Siguiendo a Wittgenstein, Apel sostiene que no se siguen determinadas reglas lingüísticas por elección individual. A diferencia del solipsismo metodológico sostenido por autores como Carnap, Apel concuerda con Wittgenstein en que uno solo no puede seguir una regla; la regla es establecida por la comunidad de los hablantes (cfr. Apel, 1985:77, 230 y siguientes). A diferencia del solipsismo, esta mirada apeliana de que las reglas no se pueden construir subjetivamente permite saber si se está realmente siguiendo una regla o no. Ahora bien, si Apel concuerda con Wittgenstein en el hecho de la existencia de innumerables juegos lingüísticos, ¿cómo podemos establecer cuáles son las reglas apropiadas para todos ellos? Si para comprender una regla de determinado juego lingüístico debo participar en él, me quedan dos opciones: a) solo comprendo las reglas de juego del juego lingüístico del cual participo y me es imposible comprender las reglas de juego de los demás juegos lingüísticos o b) debo encontrar un juego lingüístico que esté capacitado para dar cuenta de las reglas de juego de los demás juegos lingüísticos y establecer sus condiciones de validez. El juego lingüístico capaz de la empresa

de la opción b) es la Filosofía. Apel sigue a Wittgenstein: el filósofo, en tanto crítico de lenguaje, al describir un juego lingüístico utiliza el juego lingüístico filosófico, que está conectado con todos los demás juegos lingüísticos. Sin embargo, aunque la Filosofía participa en todos los juegos lingüísticos dados tiene que estar en condiciones de mantener una distancia crítica respecto de otros juegos lingüísticos (cfr. Apel, 1985:242, 243, 331).

Si las reglas de los juegos de lenguaje son establecidas por la comunidad, ¿cómo pueden ser justificadas dichas reglas? Apel sostiene que esto es posible con la justificación pragmática trascendental, consistente en mostrar que la validez de las reglas de los juegos lingüísticos radica en la precondition para la posibilidad de la comunicación lingüística. Las reglas encuentran su validez en tanto son condiciones de posibilidad de los juegos lingüísticos y de la comprensión humana. En *La Transformación de la Filosofía*, Apel plantea el siguiente problema: supongamos que un grupo de inventores y descubridores científicos de nuevos enfoques metodológicos no siguen las reglas de juego lingüísticas correspondientes. ¿Se puede decir que, basados en la concepción de la justificación empírica, estos hombres utilizan reglas de juego no validas o peor aún que están siguiendo un lenguaje privado? La respuesta apeliana es negativa. Más bien, sostiene que “sólo podemos postular una instancia para controlar el seguimiento humano de reglas: el juego lingüístico ideal, en sentido normativo, de una comunidad ideal de comunicación” (Apel, 1985:331).

Apel sostiene que todo el que argumenta presupone siempre simultáneamente dos cosas: una comunidad real de comunicación y una comunidad ideal de comunicación que nos proporciona reglas. Se trata de reglas que no podemos negar como normas sobre la base de nuestras decisiones privadas, ya que son condición de posibilidad de la comunicación y la realización de las pretensiones de validez del discurso (es decir, hemos aceptado también una ética discursiva) (cfr. Apel, 1985:407). Según Habermas, Apel sostiene, además, que para identificar tales reglas tenemos que abandonar la perspectiva del observador de hechos que se relaciona con el comportamiento y pensar “en lo que necesariamente hemos de presuponer ya siempre en nosotros mismos y en los demás como condiciones normativas de la posibilidad de entendimiento y en lo que en este sentido necesariamente hemos aceptado ya siempre” (cfr. Habermas 1989b: 299-300). Por ejemplo, quien argumenta seriamente presupone la corresponsabilidad, la igualdad de derechos de los participantes de los juegos lingüísticos (cfr. Apel, 1987:158).

### **La aplicación del concepto “auto-contradicción performativa” en la crítica al falibilismo ilimitado**

A lo largo de su obra, Apel sale al cruce del falibilismo ilimitado y del pan-criticismo, posturas que niegan la posibilidad de una fundamentación última del

conocimiento, la moral y las reglas universales validas de todo acto de habla. Hans Albert (uno de los representantes del pancriticismo y del falibilismo ilimitado y con quien Apel mantuvo una disputa muy interesante en el período de posguerra de la Segunda Guerra Mundial) propone una seria objeción contra todos los intentos para proveer una justificación a los principios morales y, en el caso de Apel, a los principios de la ética del discurso que pretenden una validez universal. Basándose en el trilema de Münchhausen, Albert sostiene que todo intento de fundamentación última de principios universales recae en estas tres posibilidades: a) la justificación incurre en una regresión al infinito, b) se rompe arbitrariamente la cadena de deducción que se utiliza para justificar la existencia de principios universales o c) se realiza una argumentación circular para justificar la existencia y validez de dichos principios universales. Como ninguna de estas tres posiciones es racionalmente aceptable para justificar la validez de los principios éticos con pretensiones de validez universal, Albert sostiene que la única manera de poder justificar dichos principios es recurrir a la evidencia privada no criticable. Pero, como el conocimiento con pretensión de validez es *a priori* público y no privado, no es posible establecer una fundamentación última y todo conocimiento es, por ende, falible. Y, como todo conocimiento es falible, el intento pragmático–trascendental de fundamentación última de las reglas que gobiernan nuestros actos de habla también es falible (cfr. Albert, 1968:23-29; Apel, 1987:111-113; Badillo, 1991:84).

¿Cómo se puede atacar esta posición del falibilismo ilimitado? Quizá no sea fácil de atacar y Apel es consciente de ello. Si se plantea que la postura del falibilismo ilimitado es falsa; entonces, se tendría que reconocer que es verdadera la postura del falibilismo ilimitado. Pues, como todo es falible, la postura misma del falibilismo ilimitado lo es y esto haría verdadera en definitiva la postura del falibilismo ilimitado.

Aristóteles, en el libro IV de la *Metafísica*, sostiene que hay algunos que afirman que lo mismo puede ser y no ser y que es posible creerlo además. Aristóteles, en cambio, sostiene que es imposible ser y no ser a la vez y en el mismo sentido (principio que tiene como uno de los más firmes). Sin embargo, quienes niegan el principio de no contradicción, por ignorancia, piden que este principio sea demostrado:

Es, en efecto, ignorancia el desconocer de qué cosas es preciso y de qué cosas no es preciso buscar una demostración. Y es que, en suma, es imposible que haya demostración de todas las cosas (se caería, desde luego, en un proceso al infinito y, por tanto, no habría así demostración), y si no es preciso buscar demostración de ciertas cosas, tales individuos no serían capaces de decir qué principio es el que postulan que se considere mayormente tal (Aristóteles, 1994:1006 a5-a10).

Pero, aun cuando no se pueda demostrar este principio porque caeríamos en una de las tres alternativas del trilema de Münchhausen, es posible “demostrar” refutativamente la imposibilidad de que algo sea y no sea a la vez con el sólo hecho de que el que lo cuestione diga algo. Si el oponente no dice nada, tampoco por ende critica el principio de no-contradicción, y no tenemos necesidad de refutarlo, pues sería equiparable a un vegetal. En cambio, si el oponente niega el principio de no-contradicción, por el solo hecho de hablar significativamente lo está aceptando; pues el principio de no-contradicción es condición necesaria de todo lenguaje significativo; es decir, si hay lenguaje significativo, entonces se debe aceptar el principio de no-contradicción (cfr. Aristóteles, 1994:1006 a20- a25).

Apel va a tomar una estrategia análoga a la de Aristóteles a la hora de refutar la postura del falibilismo ilimitado. Si las reglas del juego de lenguaje ideal son universales y por ende permitirían constituir un canon de normatividad para el discurso, aquel que niegue las reglas de validez universal del discurso cometería una auto-contradicción performativa. Habermas explica claramente cómo es la estrategia de Apel: en aras de sostener la validez universal de las reglas de juego del lenguaje ideal, un individuo presupone la validez del principio de universalización de dichas reglas. Pero, presuponiendo el trilema de Münchhausen, un oponente sostiene que fundar la validez universal de las reglas de la ética discursiva no tiene sentido porque se caería indefectiblemente en una de las tres opciones del trilema. Al sostener esto, diría Apel, el oponente se vería envuelto a sí mismo en una auto-contradicción performativa ya que, al sostener sus argumentos, el oponente debe hacer suposiciones que son inevitables en cualquier juego argumentativo, suposiciones cuyo contenido proposicional contradice el principio que pretende sostener el oponente. Efectivamente, el oponente, al realizar su objeción, necesariamente asume la validez de al menos aquellas reglas lógicas que son irremplazables si entendemos sus palabras como una refutación (cfr. Habermas, en Benhabib & Dallmayr, 1990:77). Como bien sostiene Maliandi, « (...) para que la actitud de dudar tenga algún sentido es preciso que se posean también algunas certezas o convicciones. Esas convicciones representan “paradigmas” del uso lingüístico con sentido, es decir que ofrecen la base indispensable para establecer una argumentación de cualquier tipo que sea (incluso la argumentación del falibilismo)» (Maliandi, 1997:167).

El concepto de auto-contradicción performativa servirá a Apel para hacer una crítica del falibilista ilimitado “demostrando” refutativamente (a la manera de Aristóteles) que todo acto de habla está gobernado por reglas válidas universales. Sin embargo, por un lado, la posibilidad de la existencia de auto-contradicciones performativas se basa en la posibilidad de que, debido a la necesaria existencia de supuestos inherentes a todo acto de habla, se contradigan en el mismo acto de habla el contenido proposicional de dicho acto de habla y el contenido proposicional de los supuestos que inhiere necesariamente a dicho acto de

habla. Por otro lado, la existencia de las reglas válidas universales de una ética discursiva se “demuestra” refutativamente justamente apelando a la existencia de auto-contradicciones performativas. Si es así, ¿no constituiría esto un círculo vicioso en donde las reglas validas universales permiten comprender la existencia de auto-contradicciones performativas y a su vez dichas reglas necesitan de la auto-contradicción performativa para fundarse refutativamente a raíz de los dichos del falibilista ilimitado? Apel se percata muy bien de esta posible crítica. En *La Transformación de la Filosofía*, Apel sostiene que si la lógica presupone la ética (en este caso, si el concepto de auto-contradicción performativa presupone reglas derivadas de una ética discursiva), surgiría una grave objeción contra la posibilidad de fundamentar racionalmente la ética. Podría argumentarse, sostiene Apel, que toda fundamentación presupone la validez de la lógica; pero si ésta, por su parte, presupone la validez de la ética, parece imposible fundamentar la ética y la lógica, porque todo intento en este sentido conduciría a un círculo o a una regresión al infinito (cfr. Apel, 1985:383. Tomo II). La respuesta de Apel la encontramos en *La Transformación de la Filosofía*:

Es fácil percatarse de que, en realidad, este argumento condenaría al fracaso nuestro proyecto de “fundamentar la ética”, si en filosofía debiéramos entender por fundamentación última la deducción en el marco de un sistema axiomático. Ahora bien, la advertencia de que la lógica no puede fundamentarse en este sentido, porque es ya siempre presupuesta para toda fundamentación, ¿no constituye justamente la propuesta típica de una “fundamentación filosófica” en el sentido de la reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de toda argumentación? Cuando comprobamos, en el contexto de una discusión filosófica sobre fundamentos, que algo no puede ser fundamentado por principio, porque es condición de posibilidad de toda fundamentación, no hemos consignado meramente una aporía en el procedimiento deductivo, sino que hemos alcanzado un conocimiento tal como lo entiende la reflexión trascendental (Apel, 1985:385-386).

De este modo, Apel deja bien en claro que su fundamentación no se basa en un modelo axiomático deductivo. Solo es posible concebir que el proceso de fundamentación es deductivo si se deja de lado el aspecto pragmático de la argumentación, aspecto que Apel trata de recuperar (cfr. Apel 1975:149-150). Como ya hemos visto, Apel demuestra refutativamente la existencia de reglas universales válidas apelando a la imposibilidad de que sin tales reglas pueda efectuarse un discurso argumentativo significativo; es decir, funda tales reglas como condición de posibilidad de todo discurso argumentativo.

Todavía, empero, resta contestar una pregunta más. ¿Qué validez tiene el principio que sostiene que en los actos de habla no se tiene que dar la auto-contradicción performativa? Este punto es interesante para entender la crítica de Apel a los representantes del falibilismo ilimitado. Si los falibilistas caen en una auto-contradicción performativa en sus argumentaciones, al igual que Foucault, Derrida y Heidegger (entre otros), no habría ningún inconveniente en sus argumentaciones si no existiera un principio que diga: cualquier sujeto racional  $x$ , si quiere presentar un discurso argumentativo serio, no tiene que caer en auto-contradicciones performativas. Tanto Habermas como Apel sostienen este principio, siendo para el último un principio válido universalmente e independiente de las contrastaciones empíricas sin el cual no podría darse un discurso argumentativo serio. Pero, volvamos a la pregunta: ¿Qué validez tiene este principio? La respuesta es apelar a la demostración trascendental, como en el resto de los principios válidos universalmente. Este principio es válido justamente porque es condición de posibilidad de un discurso argumentativo serio. Independientemente de las opiniones de los *native speakers*, se debe aceptar este principio como universalmente válido (cfr. Apel, 1987:123-125). En *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Apel establece que la respuesta a la pregunta: ¿Por qué aceptar el principio de no-auto-contradicción performativa? O ¿por qué ser racional? Respondida en el ámbito de una pretensión de demostración deductiva, nos llevaría a una respuesta que apele a una decisión irracional de por qué ser racional. Ahora bien, esta misma pregunta puede ser respondida racionalmente en el ámbito de una reflexión trascendental que muestre las condiciones de posibilidad de los actos de habla: al enunciar la pregunta acerca del porqué de aceptar el principio de no-auto-contradicción performativa, el hablante está presuponiendo el principio de no-auto-contradicción performativa. Si no lo presupusiera, no podría ni siquiera enunciar con sentido la pregunta (cfr. Apel, 1987:131-132).

## Conclusiones

En la introducción a este trabajo se plantearon dos preguntas que se establecieron como propedéuticas: ¿Qué es exactamente una “auto-contradicción realizativa”, a veces llamada “auto-contradicción performativa” o “auto-contradicción pragmática”? y ¿qué consecuencias filosóficas tiene plantear la existencia de contradicciones performativas?

Las dos fueron respondidas inmediatamente. En primer lugar, se sostuvo la definición explicitada por Habermas, consistente en afirmar que una auto-contradicción performativa es un tipo de contradicción que ocurre cuando se enuncia un acto de habla cuyo contenido proposicional entra en contradicción con el contenidos proposicional de supuestos que son inherentes y necesarios para que ese mismo acto de habla haya sido enunciado. La validez de sostener la



posibilidad de que se cometan auto-contradicciones de tipo performativo radica en que, como el lenguaje es un hecho gobernado por reglas, los actos de habla tienen supuestos que le son inherentes como condición de posibilidad misma de la enunciación de los actos de habla. Es decir, el uso de un enunciado “x” en una trama discursiva no responde solamente a criterios veritativo–funcionales en relación con la realidad que sean estipulados independientemente de la trama discursiva. Más bien, la “aceptabilidad” de un enunciado “x” en una trama discursiva “y” depende también en gran parte de todos los enunciados que constituyen la condición de posibilidad de que se enuncie “x” con pretensión de sentido (los supuestos no contingentes inherentes a “x”). De este modo, es válido plantear la posibilidad de auto-contradicciones performativas en el caso en que enunciemos algo cuyo contenido proposicional contradiga el contenido proposicional de enunciados que constituyen su condición de posibilidad.

El primer objetivo planteado para este trabajo era responder: ¿Es posible eludir las auto-contradicciones performativas utilizando el lenguaje ordinario? y ¿por qué es necesario e importante que el lenguaje ordinario tenga la propiedad de autorreferencialidad? A lo largo de la exposición se mostró que tanto los esfuerzos de Tarski y Russell como los de Heidegger, Foucault o Derrida para escapar a la posibilidad de auto-contradicciones performativas no mostraron sus frutos. Si se utiliza un lenguaje ordinario con pretensiones de significatividad, no se está exento de la posibilidad de cometer auto-contradicciones performativas. Pero, ¿qué tal si inventamos un lenguaje para hablar del mundo que no sea autorreferencial? De ese modo podríamos generar un lenguaje que excluya toda posibilidad de que caigamos en auto-contradicciones performativas. Sin embargo, con un lenguaje así no podríamos reflexionar sobre el mundo, y eso significaría el fin de la filosofía, como hemos visto. En definitiva, es importante usar el lenguaje natural autorreflexivo si queremos decir algo sobre el mundo. He allí su importancia y necesidad.

El segundo objetivo planteado en este trabajo era ver cómo Apel se sirve del concepto de auto-contradicción performativa para atacar las posiciones del falibilismo ilimitado. Efectivamente, se vio cómo la crítica de Apel muestra que el falibilista ilimitado, al intentar construir una crítica a la posibilidad de una fundamentación última de los principios universales válidos de una ética discursiva, cae en una auto-contradicción performativa porque con el sólo hecho de enunciar críticas con pretensiones de significatividad acepta también los principios universales válidos que inhieren a toda posibilidad de discurso argumentativo. Y acepta también, por ende, el principio de no-auto-contradicción performativa.

## Bibliografía

Albert, Hans (1968), *Tratado sobre la razón crítica*, Buenos Aires, Sur.

Apel, Karl-Otto (1975), "El problema de la fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", *Diánoia*, Vol. 21, N° 21, pp. 140-173.

----- (1985), *La transformación de la Filosofía*, Madrid, Taurus. Tomos I y II.

----- (1987), *Teoría de la Verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós.

Aristóteles (1994), *Metafísica*, Madrid, Gredos.

Badillo, Robert Peter (1991), *The emancipative theory of Jürgen Habermas and Metaphysics*, Washington D.C, Cultural heritage and contemporary change series I. Culture and values, Vol. 13.

Berciano, Modesto (1995), *El problema de la Ontología en Habermas*, Navarra, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra.

Crelier, Andrés (2010), *De los argumentos trascendentales a la hermenéutica trascendental*, La Plata, Edulp.

Habermas, Jürgen (1989a), *El discurso filosófico de la Modernidad*, Buenos Aires, Taurus.

----- (1989b), *Teoría de la acción comunicativa (Complementos y estudios previos)*, Madrid, Cátedra.

----- (1990), "Discourse Ethics: Notes on a Program of Philosophical Justification", en Benhabib, Seyla & Dallmayr, Fred, *The communicative Ethics Controversy*, MIT press, Cambridge Massachusetts.

Maliandi, Ricardo (1993), *Dejar la posmodernidad*, Buenos Aires, Editorial Almagesto.

----- (1997), *Volver a la razón*, Buenos Aires, Biblos.

O'Connor, D.J (1975), *The correspondence Theory of Truth*. London, Hutchinson University Library.

Russell, Bertrand (1963), *Principia Mathematica*, Cambridge, Cambridge University Press.

Searle, John (1986), *Actos de habla*, Madrid, Cátedra.

Tarski, Alfred, (1944), "The semantic conception of truth and the foundation of semantics", *Philosophy and phenomenological research*, Vol. 4, N° 3, pp. 341-376.