

ÉTICA Y DIALÉCTICA O ÉTICA DIALÉCTICA

Gustavo Salerno*

RESUMEN: El presente trabajo pretende a) reconstruir la comprensión que Karl-Otto Apel tiene de la dialéctica, b) con especial referencia al modo en que ella opera en el ámbito de la ética, y c) mostrar una cierta dificultad de dicha concepción. Concretamente, ésta radica en el señalamiento del carácter *a priori* de los elementos contrapuestos (idealidad y facticidad) y, a la vez, en la postulación de la disolución de la tensión entre ellos. Al contrario de esto, se propone hacia el final una perspectiva que toma en consideración una interdependencia irrebalsable.

PALABRAS CLAVE: Ética, dialéctica, idealidad, facticidad, *a priori*.

PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El giro lingüístico-pragmático-hermenéutico de la filosofía contemporánea, junto a la preocupación constante por la *quaestio juris* planteada por Kant, permiten a K.-O. Apel impulsar una ampliación del concepto de razón. El punto de partida de este intento viene dado por el hecho de que todo pensamiento se halla lingüísticamente mediado, y por la imposibilidad de un lenguaje privado. Una comprobación elemental del vínculo entre razón, lenguaje e intersubjetividad que así surge se obtiene al reflexionar críticamente acerca de si lo que sostenemos en un discurso, o lo que simplemente pensamos, podría ser fundamentado ante otros y aceptado por éstos. Apel encuentra en esta crítica semiótico-trascendental la recuperación del carácter dialógico de la razón ya entrevista en el pensamiento antiguo, en virtud de que el pensar no es una marca que se dirige al objeto del que se trata, ni el lenguaje un instrumento diseñado para tal fin, sino que ambos se

* Doctor en Filosofía. Profesor en las facultades de Humanidades y de Psicología, Universidad Nacional de Mar del Plata, Argentina. Correo electrónico: salguz@gmail.com

desarrollan siempre dentro de un *a priori* intersubjetivo de la relación sujeto-(co)sujeto. En el contexto de un tal *a priori* es posible anticipar las reales o posibles objeciones de los miembros de una comunidad de comunicación, así como los argumentos de respuesta para el logro de un reconocimiento universal. La intersubjetividad, por ende, viene dada en el modo de nuestra socialización y comprensión en el marco de una comunidad, pero también se muestra como el horizonte que persigue todo ser argumentante al elevar pretensiones de validez.

La superación del solipsismo metodológico característico del paradigma moderno de la conciencia, y de toda filosofía que no ha efectuado o completado los “giros” antes mencionados, tiene lugar en el marco de una semiótica trascendental. A diferencia de la filosofía trascendental clásica, “en lugar de la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de la experiencia, aparece aquí la reflexión sobre las condiciones de posibilidad y validez de los argumentos con sentido”, con lo que la reflexión se extiende a “las condiciones de la argumentación con sentido en el marco de y con relación a una comunidad de argumentación” (Kuhlmann, 1982: 161). Asimismo, intersubjetividad y comunidad de comunicación se refieren en Apel recíprocamente, pues se produce una transformación de la función sujeto en la de intérprete de signos.

Ahora bien, la reflexión trascendental no sólo explicita nuestra doble pertenencia a una comunidad real e ideal de comunicación, sino también que existe un “entrelazamiento trascendental” entre ellas. Es decir, para Apel, en la argumentación en serio ha de reconocerse nuestra participación en una comunidad de argumentación ya siempre alcanzada, y en otra que se anticipa *contrafácticamente*: en la primera, se presupone que la precomprensión del mundo y el acuerdo con los demás se hallan condicionados sociocultural e históricamente; en la segunda, el argumentante tiene que hacer valer las condiciones y los presupuestos ideales y universalmente válidos de la comunicación.

Consecuentemente, existe una cierta relación dialéctica entre los condicionamientos fácticos e ideales de la comunicación. Mi propósito es, en principio, el de reconstruir los argumentos según los cuales Apel entiende que en dicho marco se inserta lo que llama una *ética del discurso*, para posteriormente plantear la pregunta acerca de si es posible

pensar, con y más allá del autor, la posibilidad de una *ética dialéctica* que mantenga la tensión entre la idealidad y la facticidad propia del fenómeno de la moralidad. Para cumplir con dicho objetivo, *i)* reconstruiré tres dimensiones en las que se presenta la dialéctica en Apel; *ii)* mostraré cómo ella se relaciona con el contexto en el que tiene lugar la explicitación de un principio ético procedimental, y *iii)* me cuestionaré acerca de una virtual insuperabilidad de la contraposición entrevista en el campo de la ética.

EL A PRIORI DIALÉCTICO DEL ENTRECruzAMIENTO

Apel ha destacado la importancia de la observación respecto a la “posición excéntrica” que caracteriza al hombre, es decir, del hecho de que la condición específica de la racionalidad —y, a su vez, de la autoconciencia y responsabilidad posibles— está dada por la *distancia reflexiva* que el individuo establece entre él y el mundo (Apel, 1985 II: 374 ss., en referencia a Plessner, 1928). Esta perspectiva antropológica resulta de capital importancia, pues determina —en un sentido que habrá que aclarar— que los caracteres concernientes a la temporalidad, la corporalidad y la sensibilidad propios de los compromisos materiales señalan una esfera que la ética puede hacer a un lado en lo relativo a su fundamentación. No obstante, es preciso atenuar una separación radical de los polos mencionados, puesto que es la *tensión* entre facticidad e idealidad el medio en el que se desarrolla la reflexión práctica, y a partir de la cual se despliegan los conflictos morales. La fundamentación posconvencional de la ética ya no se basa en la existencia de algo así como un *ens* trascendente, el cual estaría ajeno a los condicionamientos históricos de las acciones morales y brindaría la posibilidad de conservar en el ámbito de la razón práctica la universalidad que ya era posible en su esfera teórica. Es más: una escisión radical entre lo ideal y lo fáctico ha sido atemperada por el propio Apel, pues admite que “una pura conciencia del objeto, tomada por sí sola, no puede extraer del mundo ningún sentido. Para lograr una constitución del sentido, la conciencia —esencialmente ‘excéntrica’— debe comprometerse céntricamente, corporalmente, aquí y ahora” (Apel, 1985 II: 93).

Ahora bien, Apel no sólo especifica y caracteriza los elementos contrapuestos referidos, sino que, además, los presenta relacionados de modo dialéctico desde el comienzo de su producción. Ya en el temprano influjo de la obra de Heidegger en su pensamiento es posible encontrar la idea de que el *ser* no puede entenderse como un reino de ideas extramundanas sino, antes bien, como el *mundo* abierto *qua* horizonte temporal: así se planteaba un peculiar vínculo, en el sentido de que sin el hombre fáctico existente tal *ser* no podía despejarse significativamente, aunque aquél se encontraba al mismo tiempo en el claro de la comprensión por lo que preguntaba. Posteriormente, en el contexto de la discusión de una de las tesis fundamentales de Wilhelm Von Humboldt (a saber, la de que con cada lengua viene adherida una peculiar “concepción del mundo”) —y ya en el camino hacia una transformación semiótica de la filosofía trascendental— Apel mostró que aún cuando las estructuras del lenguaje estuvieran fundadas en las diferentes cosmovisiones y, por tanto, fueran condicionadas por un *logos* concreto e histórico, ello no estaba reñido con la dependencia respecto de un *logos* “en general”: el propio lenguaje se presenta como el *medium* en el cual el pensamiento que busca validez universal (y, de este modo, desborda lo material y contingente) se integra siempre dentro de las visiones del mundo ligadas a una perspectiva (volviendo sobre aquello que parecía trascender). A su vez, la tensión entre condicionamientos y precondiciones del pensar y el argumentar también puede ser entrevista en el marco de la problematización sobre el compromiso de la experiencia hermenéutica con la mediación lingüística, tal como tenía ocasión a partir de Hans-Georg Gadamer. En efecto, en tanto éste destacó la peculiaridad del proceso de interpretación por sobre la experiencia científica —pues sólo en aquella tiene lugar la ruptura y la irrupción a través de la alteridad que interpela (de modo que el *diálogo* se erigía como la situación modelo de la hermenéutica filosófica)—, para Apel fue indispensable reconocer la correspondencia de la tesis de la universalidad de la lingüisticidad con un tipo de racionalidad ampliada. Por otro lado, la dificultad fundamental que encontraba Apel en sus lecturas del Wittgenstein posterior puede presentarse, precisamente, en términos de una dialéctica no resuelta (en rigor, ni siquiera entrevista) entre la intersubjetividad concreta de cada juego de lenguaje y de cada

forma de vida, y la validez intersubjetiva pretendida por el discurso descriptivo-terapéutico.

Sin embargo, todos estos ejemplos preanuncian, y no abordan temáticamente, la contraposición entre las precondiciones contingentes y universales de la comunidad de comunicación, de la cual quieren dar cuenta tanto una filosofía semióticamente transformada como una ética postmetafísica. El tratamiento de este entrelazamiento se va perfilando conforme el ideario de Apel se especifica y adquiere una singularidad paradigmática, rematando en la idea de un *a priori dialéctico del entrecruzamiento*. En esta dirección, se presentan tres perspectivas que condensan sus preocupaciones en torno a la relación aludida: *i*) una de carácter gnoseo-antropológico; *ii*) otra que amplía la tensión en sentido hermenéutico, y, *iii*) finalmente, la integración y complementación de éstas en una dimensión ética, si bien en todas ellas las esferas contrapuestas son las del idealismo o idealidad y las del compromiso material o facticidad.

La dialéctica entre reflexividad y compromiso material

Apel recuerda que la situación de la filosofía hacia mediados del siglo pasado lo persuadió de que, frente al peligro de los acontecimientos políticos que propiciaba la izquierda política de orientación marxista, aquella tenía que continuar presentándose impotente si de lo que se trataba era de “tomar partido” o mostrarse como intelectual orgánico. La comunidad filosófica “institucionalizada” poco tenía que ver con una comunidad de comunicación humana como la desarrollada desde Sócrates. Sin embargo, de esta constatación de la experiencia histórica Apel no extrajo la consecuencia indeseada de una recaída en una concepción utópica de la filosofía, ya fuese en el sentido peyorativo de la ilusión teórica que ya no se adecua a la *praxis*, o en la forma de un programa revolucionario cuyo tiempo se encuentra en un futuro incierto (Apel, 2004: 183-215). En ese entonces, e incluso posteriormente, Apel no quiso tampoco propiciar una separación entre acción política y pensamiento, o entre compromiso y reflexión, sino más bien “fundamentar *críticamente* desde los intereses cognoscitivos del hombre las abstracciones que realiza la *teoría* en las ciencias particulares; y esto

implica superarlas a través de una *mediación entre teoría y praxis*. Con ello entramos ya en el tema de la *transformación de la filosofía*” (1985 I: 11; cursivas de Apel).

Se trataba, por ende, de ofrecer “un enfoque propio del problema de la dialéctica” ante la historia efectual de la filosofía hegeliana. Advertía Apel en ella dos polos extremos, representados por el “criticismo” dialéctico (la mediación idealista entre Kant y Hegel propiciada por Richard Höningwald y Theodor Litt) y el “materialismo dialéctico” (es decir, el marxismo ortodoxo). Existía, pues, una oposición aparentemente irreconciliable entre el abordaje gnoseológico de la dialéctica que desarrolló significativos avances en el campo de la reflexión crítica de la filosofía, y la fuerza activa y comprometida que había alcanzado el método hegeliano en el tiempo histórico presente. En efecto, según Apel ello se debía a que

Marx hizo valer de modo efectivo uno de los dos elementos constitutivos de la dialéctica en general (y en forma tácita también de la dialéctica hegeliana): la *praxis material* o, mejor dicho, el momento material de la praxis humana, incluyendo también el momento de la mediación práctico-material en el seno del conocimiento. Frente a ello, la dialéctica crítica del idealismo trascendental se limita en lo esencial a establecer las condiciones de la reflexión dialéctica y la dialéctica de estas mismas condiciones de la reflexión de manera formal y universalmente válida (1985 II: 10; destacado en el original).

En este contexto, Apel muestra que la radicalidad del compromiso y la sutilidad de la reflexión son igualmente impugnables si se las concibe unilateralmente, y si no son pensadas, con Hegel y más allá de Hegel, en términos de una mediación. Por un lado, la experiencia política vital de Europa era a todas luces síntoma de la necesidad de una complementación crítico-reflexiva de los presupuestos de la acción comprometida; pero, por otro lado, el idealismo dialéctico conducía a una “división del trabajo” que había que revisar. En efecto, si bien era cierto que éste permitía explicitar los presupuestos trascendentales de la

dialéctica, también lo era el hecho de que ahora la contingencia y el compromiso material de la acción en el mundo quedaban relegados a un objeto (entre otros) de las ciencias particulares. El problema, según Apel, en definitiva, era el de la imposibilidad para la filosofía de ofrecer una imagen del mundo que resultara universalmente válida: es decir, una filosofía entregada exclusivamente a la reflexión sobre las condiciones trascendentales del conocimiento científico desatendía la “exigencia humana esencial” de orientación en el mundo, válida para el presente (*qua* liberación), al tiempo que el proyecto dogmático del futuro —en tanto programa normativo— perdía poder clarificador respecto a la situación, condición paradigmáticamente demostrada en el caso de la filosofía del materialismo dialéctico.

Apel prefirió abordar la situación del siguiente modo: presentar en sentido relacional (y no excluyente) la necesidad de una clarificación de los presupuestos de la dialéctica y la temática referida a la acción comprometida, lo cual conducía a una investigación gnoseo-antropológica que, desde el punto de vista histórico, permitía encontrar aquello que entre Hegel y Marx quedó impensado (*Ibid.*: 12). El déficit de reflexividad del materialismo dialéctico conducía a una metafísica de corte objetivo y dogmática, que hacía las veces de reacción ante el idealismo de la conciencia y explicaba las consecuencias prácticas que ya por entonces eran evidentes. Así, la ortodoxia tenía que apelar naturalmente a cerrarse en la lógica del partido y abandonar la posibilidad de una efectiva mediación entre teoría y *praxis*. Por su parte, el criticismo dialéctico consideraba que orientarse en Hegel comportaba un tipo de reflexión que integrase la situación finita o el contenido del mundo como parte del movimiento dialéctico mismo; pero de este modo la generalidad y la universalidad aplazaban el sentido específico y particular de la subjetividad concreta de la acción política.

Por cierto: el problema de la dialéctica en Apel interesa menos por la perspicacia o lucidez de su análisis de la coyuntura filosófica, que por mostrarse como índice de una actitud que la trasciende y que se torna característica de su pensamiento: la de encontrar una complementación entre los logros de aquello que se muestra como antagónico y que, no obstante, una filosofía transformada tiene que poder incluir. La mediación buscada viene dada por el origen *dialógico*

de la dialéctica; más concretamente, por la concepción del lenguaje como *medium* real de la interpretación del mundo: a través de él, próximo al espíritu y lo excéntrico, se enlaza también la conciencia de sí mismo, con lo que no es sólo una articulación sensible del pensamiento sino, además, la condición de posibilidad del sentido universalmente válido. Consecuentemente, tanto la reflexión efectiva que antecede a las decisiones, como los compromisos materiales con el mundo generan las condiciones de posibilidad de la constitución dialéctica del sentido.

La dialéctica entre hermenéutica filosófica y crítica de las ideologías

Ya en el contexto del trabajo de Apel en torno a la posibilidad de una dialéctica orientada gnoseo-antropológicamente se presentó una discusión con la hermenéutica gadameriana que, en rigor, trascendió el estrecho marco de la situación de la filosofía a mediados del siglo pasado.¹ Apel (como así también Habermas) siempre ha valorado positivamente el esfuerzo de Gadamer por restablecer la unidad de una razón fragmentada por el objetivismo cientificista al vislumbrar la relación sujeto-(co)sujeto como la corporalidad intersubjetiva de la razón misma, y al mostrar que el modelo sujeto-objeto es una dimensión derivada y propia de un saber de expertos (la cual requiere de una mediación con la *praxis* cotidiana). El intercambio con este filósofo brinda nuevos matices a propósito del entrecruzamiento entre lo fáctico y lo ideal, esta vez en el camino de una aproximación crítica a las metodologías inherentes a las llamadas “ciencias de la naturaleza” (la explicación causal) y “las ciencias del espíritu” (la comprensión del sentido).

¹ El debate, inaugurado a partir de la publicación de *Verdad y método* (1960), incluyó por cierto a varios interlocutores, como Jürgen Habermas, Rüdiger Bubner y Albrecht Wellmer, entre otros. Su extensión no puede ser resumida en este lugar, si bien se cuenta con el testimonio de un volumen colectivo en el que están condensados los principales aportes a dicha discusión en lo que se considera su primera etapa (K.-O. Apel, *et. al.*, 1971). Por otro lado, interesa tener en cuenta otra serie de trabajos que continuaron la confrontación entre hermenéutica y crítica de las ideologías, al mismo tiempo que intentaban una integración o complementación de las mismas. Véanse sobre todo Habermas, 1982, 1987, y 1999 (tomo I); Ricœur, 1977 y 2002; y Wellmer, 1979.

También ahora la intención de Apel es la de establecer una mediación dialéctica que se encuentre *más acá* del idealismo metafísico y del materialismo, si bien, al rechazo de la hermenéutica filosófica de los excesos de la razón ilustrada y de la filosofía de la emancipación se contraponen la introducción en aquella de un postulado de la crítica de las ideologías. Concretamente se trata de “una forma dialéctica de pensamiento: la mediación de la comprensión hermenéutica por un método cuasi-explicativo, que puede aplicarse legítimamente donde quiera que la existencia humana se presente a sí misma, no como ‘acción’ conscientemente intencional y responsable, sino como ‘conducta’ producida coactivamente” (Apel, 1985 I: 49. Véase Habermas, 1999 I: 152). La metodología en cuestión se encuentra ejemplificada por el procedimiento del psicoanálisis *qua* hermenéutica profunda, siempre que no se comprenda como destinado al auto-análisis individual sino que pueda aplicarse a la sociedad en general (precisamente, al servicio de una crítica de las ideologías).² En efecto, el modelo de la pedagogía y la psicoterapia individuales, requiere (como ya lo observara Marx) de la emancipación de la sociedad; pero tampoco puede ésta lograrse sin la liberación de cada uno de los individuos. Por ello,

[E]l filósofo de la historia que pretenda resolver el problema historicista no sólo tiene que unir —como quiere Gadamer— la función hermenéutica del intérprete con la aplicación a la *praxis* para mediar la tradición con el presente; a mi juicio, debe adoptar también, ante la conducta y las pretensiones con sentido de la tradición y de los contemporáneos, la actitud cognoscitiva distante y objetivadora de un médico, o mejor, de un psicoterapeuta (Apel, 1985 II: 116).

² “Entonces se trataría de aplicar a la sociedad en su totalidad el modelo antes desarrollado [...] de la provocación de procesos de reflexión que transforman la conducta inconscientemente motivada —y en esa medida explicable y manipulable— en acción conscientemente responsable” (Apel, 1985 II: 135).

Apel sostiene que, a pesar de la opinión de Gadamer, la extrapolación del método no es del todo incompatible con una filosofía orientada en el sentido hermenéutico-trascendental. Ésta no puede desconocer (como según ella es el caso de la perspectiva gadameriana) que los procesos interpretativos del mundo social se producen siempre en el contexto de una dinámica social que altera o, al menos, condiciona la preestructuración simbólica de la que se quiere dar cuenta. Se trata, por tanto, de una mediación dialéctica entre el proceder reconstructivo individual y el del acuerdo público intersubjetivo, lo cual se logra dando lugar a un momento cuasi-explicativo que busca la elucidación del hacer *coaccionado* por motivos reprimidos. Sólo de este modo, al volver “transparentes” las reales inclinaciones de los sujetos podría reanudarse (o inaugurarse, si hasta entonces no existía) un diálogo auténticamente inter-personal.

Apel intenta a la vez justificar que esta posibilidad se diferencia claramente del método de explicación de la ciencia positivista y del presupuesto del diálogo intersubjetivo en condiciones de simetría, tal como es considerado en la hermenéutica de Gadamer, pues a) “su relación con la *praxis* no radica primordialmente en la formulación socio-tecnológica de pronósticos, sino más bien en la emancipación del individuo o de la sociedad con respecto a las coacciones de la cuasi-naturaleza, que se oponen a un desarrollo de la naturaleza humana específica, dirigido racionalmente”, y porque b) “el presupuesto de la simetría en la comunicación interpersonal se suspende decididamente a favor del *intérprete*, es decir, a costa de la competencia comunicativa del paciente, convertido parcialmente en objeto de la cuasi-explicación” (*Ibid.*: 51-52; destacado en el original). Naturalmente, el contrapunto con Gadamer tenía que tener lugar en razón de este último argumento, el cual se construye a partir del reconocimiento explícito acerca de que en las sociedades actuales es frecuente que la interacción y la comunicación interpersonal no pueda ser garantizada siquiera con la “mejor voluntad” de sus miembros (*Ibid.*: 134).

Habermas, desde una concepción materialista que ha ido progresivamente matizando, entiende que “el plexo objetivo a partir del cual pueden entenderse las relaciones sociales está constituido, a la vez, de lenguaje, trabajo y dominio” (1982: 258). De acuerdo con

esto, la hermenéutica de Gadamer culmina a su pesar hipostasiando el lenguaje y acercándose a una concepción idealista en la que la conciencia (lingüísticamente articulada) es la que determina la práctica material de la vida social. El objetivo de Habermas, en acuerdo con Apel, no es discutir la irremediabilidad del lenguaje (o de la mediación lingüística de toda acción en el mundo), sino, más bien, advertir que aquél no es una magnitud neutral o transparente, ya que suele transportar sedimentaciones ideológicas y de poder que vuelven indispensable una hermenéutica que pueda adoptar la forma de una crítica de las ideologías.³

La mediación prevista por Apel tiene, según su parecer, tres beneficios que muestran concomitantemente las potencialidades de la interpretación trascendental de la hermenéutica que propone: *i*) evita el recurso a la violencia (incluso bélica) como modo de tratamiento de los conflictos; *ii*) elude la instrumentalización burocrática que las élites pueden realizar de una parte de la sociedad, y *iii*) permite incorporar una dimensión teleológica al acuerdo intersubjetivo que resulta imposible fundamentar desde la hermenéutica de Gadamer. En este último sentido, Apel entiende que la suspensión de la comunicación promovida por el método cuasi-explicativo es sólo parcial y se realiza con miras a la consecución de un *progreso* real del entendimiento entre los hombres, y de la propia autocomprensión de éstos. Pero ello implica al mismo tiempo que el postulado gadameriano de “comprender siempre de modo diferente” tiene que ser rechazado.

El proyecto de dotar de un estatus ontológico a la comprensión, mostrándola como la pre-estructura de nuestro estar-en-el-mundo, no sólo significaba para Gadamer la pretensión de señalar el carácter derivado de todo conocimiento objetivo sino, también, la inviabilidad de establecer algo así como un canon normativo para la hermenéutica. En esta dirección, sostuvo que su programa se resumía en la descripción

³ Según Apel, “la hermenéutica pura no tiene en cuenta que la realidad social —la vida de esta realidad social, vivida en la *praxis* técnica y político-económica— no se manifiesta suficiente ni adecuadamente en el ‘espíritu objetivado’ de la tradición lingüística” (1985 II: 369).

de lo que ocurre siempre que comprendemos, lo cual posibilitaba alcanzar la condición universal del quehacer hermenéutico.⁴ Y es que el *tiempo* ya no tenía que entenderse como un abismo insondable, pues “está cubierto por la continuidad de la procedencia y de la tradición, a cuya luz se nos muestra todo lo transmitido” (Gadamer, 1984: 367). Según el autor de *Verdad y método*, la posición apeliiana es presa del pensamiento racionalista moderno que quiere, ahora a partir de la mediación del psicoanálisis como hermenéutica profunda, liberar todos los poderes opresivos de la razón: “esta no-identidad, este no-entenderse, es proclamado como objetivo de la reflexión emancipadora, es decir, de la Ilustración más perfecta” (*Ibid.*: 49).⁵

Apel, no obstante, está interesado en mostrar que la reconstrucción de los motivos ocultos o velados que forman parte del sentido por el que pregunta el hermeneuta, además de requerir una mediación a través de la crítica de las ideologías, demanda tener en cuenta que, para estar en condiciones de juzgar las pretensiones de validez que se encuentran en un texto o en un discurso, debemos distinguir reflexivamente entre las cuestiones que se preguntan o encuentran respuesta en ellos, y “lo que el autor o hablante pretende preguntar o responder” (Apel, 1981: 88-89). De tal modo, la neutralidad en la reconstrucción hermenéutica resulta imposible, pues el intérprete juzga en vistas a un progreso de la comprensión por el que se orienta.

El *progreso*, sin embargo, no es una premisa introducida *ad hoc* por Apel, sino que éste espera demostrar que viene ya implicado en la pre-estructura del comprender si es que se atiende a los logros de la *crítica del sentido* desarrollada por Charles Sanders Peirce.

⁴ La indagación gadameriana de la estructura universal del comprender evitaba tomar partido acerca de “lo que hacemos ni lo que deberíamos hacer”, y entendía que su propósito se alcanzaba “describiendo lo que ocurre con nosotros por encima de nuestro querer y hacer” (Gadamer, 1984: 10).

⁵ Para Gadamer el poder reflexivo del psicoanalista se halla condicionado por una conciencia social que comparte, entre otros, con su propio paciente, con lo que esta pre-comprensión en común se muestra en definitiva como un límite del poder emancipador.

La dialéctica entre comunidad real e ideal de comunicación

De la filosofía peirceana resulta la comprobación de que quien argumenta presupone al menos dos cosas, a saber: una comunidad real de comunicación (de la cual es miembro a partir de su proceso de socialización) y una comunidad ideal de comunicación (en donde están cumplidas las condiciones pragmático-normativas para la comprensión de los argumentos propios y ajenos, como así también para el enjuiciamiento crítico de los mismos). Esta comunidad ideal se erige en criterio de la posibilidad de un sentido postmetafísico de la racionalidad teórica y práctica.

La tensión entre la excentricidad de la razón y los compromisos prácticos demanda una complementación que evite los extremos del idealismo y del materialismo, colocándose “más acá” de éstos. Según Apel, “evidentemente, no se trata de una ‘contradicción’ en el sentido metafórico de la lógica formal, sino en el sentido literal de la dialéctica de la historia, todavía no resuelta; una contradicción que, como dice Hegel, debemos *mantener*”. Sin embargo, como inmediatamente aclara, una racionalidad práctica inspirada en Kant exige una superación del antagonismo: “sólo podemos esperar la disolución de esta contradicción en la realización histórica de la comunidad ideal en la real, tal como exige una ‘dialéctica entre Hegel y Marx’; en realidad, debemos postular moralmente esta disolución histórica de la contradicción” (ambas citas corresponden a Apel, 1985 II: 409; subrayado en el original). En este camino se inserta una nueva perspectiva de la dialéctica que continúa y desarrolla muchas de las aproximaciones previas, y que guarda estrecha relación con la posibilidad de una nueva fundamentación de la ética.

Como se ha dicho, según Apel la dialéctica se encuentra “más acá” del idealismo y del materialismo: ello significa que hace las veces de condición de posibilidad de todo juicio con sentido que se quiera formular a partir de la comunidad de comunicación en la que nos hallamos ya-siempre insertos. En este presupuesto del *a priori* de la intersubjetividad, prefigurado en el “reino de los fines” kantiano, reaparecen las notas fundamentales de la peculiar posición apeliana, toda vez que a dicho *a priori*

[H]ay que hacerlo valer, desde un principio, en el *entrecruzamiento* pragmático-trascendental del *a priori* de la comunidad *ideal* de comunicación anticipada y la comunidad *real* históricamente condicionada. Por así decirlo, hay que proceder desde un punto de partida más acá del idealismo y del materialismo metafísicos, en el que hay que considerar los *a priori de la idealidad* y de la *facticidad*, así como *su situación histórica* (Apel, 1995: 165; destacado en el original).

De este modo, la dialéctica entre idealidad y facticidad puede tenerse como otra de las formas en que se consuma la superación del paradigma monológico de la modernidad. Que el “yo pienso” se transforme en “yo argumento en el discurso” significa: “argumento como miembro de una comunidad real de comunicación (determinada históricamente) a la vez que como miembro de una comunidad comunicativa ideal e ilimitada (por lo tanto abierta hacia el futuro) y necesariamente anticipada contrafactualmente” (Apel, 2004: 254).

El “entrecruzamiento” de lo fáctico e ideal está determinado también por la contraposición que para Apel existe entre “constitución del sentido” y “justificación de la validez”. En principio se alude a las distintas contribuciones que, radicalizando los aspectos temporales y contingentes de la comunicación, se comprenden como las condiciones de posibilidad que están ya dadas en la lingüisticidad para la comprensión: la pertenencia a la historia y la finitud de la existencia (Heidegger y Gadamer); el *a priori* corporal (Merleau-Ponty); los intereses del conocimiento (Habermas), y el enlace del lenguaje a distintas formas de vida en el sentido del último Wittgenstein. En dirección similar, Apel había avanzado en la tematización de la facticidad en la línea del proyecto heideggeriano que trata de la “historicidad del *Dasein*” y de la “pre-estructura del ser-en-el-mundo”: así, el punto de partida lo constituía un *logos* mundano que condiciona los criterios de racionalidad a través de los avatares de la “historia del ser”. Pero el problema al que se enfrenta todo discurso con pretensión de validez universal es el de que se sustenta en la presuposición de un tipo de racionalidad ya no relativizable en virtud de condicionamientos históricos o culturales. Es decir,

se presupone un *logos* pragmático y —según Apel— trascendental que es irrebasable (*unhintergebar*) en tanto está admitido, explícita o implícitamente, en todo pensar con seriedad. Mediante él, la distancia reflexiva de la conciencia se traduce en una capacidad crítico-reconstructiva (no empírica) que permite descubrir cuáles son las condiciones de posibilidad de todo discurso que apunta al entendimiento, entre las cuales se cuenta la anticipación *contrafáctica* de una comunidad ideal de comunicación, y la pertenencia *a priori* en una comunidad real de comunicación. En ésta, vienen incluidas, a su vez, la certeza de la propia existencia, los otros como co-sujetos, y el mundo externo.

Según Apel, la anticipación del criterio de la comunidad ideal de comunicación orienta el contenido de una norma moral fundamental, y nada tiene que ver con una *utopía*, en el sentido tradicional de la expresión. La significación peyorativa que el pasado ha adherido a este concepto se extiende hasta el presente haciendo superfluas las propuestas éticas que buscan una fundamentación fuerte, con lo que resulta necesario que “una ética racionalmente fundamentable proporcione criterios para la demarcación entre utopía necesaria y utopía peligrosa” (Apel, 1986: 177). En rigor, la comunidad ideal de comunicación es algo distinto de la real, sin embargo ésta la presupone, ciertamente no a la manera de un mundo en el que efectivamente estuvieran cumplidas las precondiciones del acuerdo intersubjetivo (completa simetría, reconocimiento como personas, rechazo de la violencia, etcétera)⁶ —es decir, no como interpreta Wellmer (1994)—, sino más bien como su condición de posibilidad.

La dimensión ética de la dialéctica se preanuncia por tanto en el sentido de que el postulado de la superación de la contradicción no queda pendiente del arbitrio del destino ni de una buena voluntad, sino que demanda que “con cada acción y omisión debemos tratar de asegurar la supervivencia del género humano como comunidad real de comunicación”. En el intento así perfilado de hacer frente a los efectos

⁶ En la comunidad ideal de comunicación “se excluye la desfiguración sistemática de la comunicación, se distribuyen simétricamente las oportunidades de elegir y realizar actos de habla y se garantiza que los roles del diálogo sean intercambiables. Ello representa una forma de diálogo y de vida ideal que sirve como crítica de los consensos fácticos, pues reúne los requisitos que debería cumplir un consenso racional” (Cortina, 1989: 130).

y las consecuencias del progreso tecnológico, Apel (1986: 182 ss.) coincide en lo fundamental con Hans Jonas (1979). No obstante, aquella primera exigencia es insuficiente si no puede articularse al mismo tiempo con una *idea regulativa* del progreso, de modo que resulta indispensable exigir que “debemos intentar realizar la comunidad *ideal* de comunicación en la *real*” (Apel, 1985, II: 409; subrayado en el original). Por tanto, la ética apeliana

[N]o anticipa el ideal a través de la representación de un mundo alternativo o contrapuesto empíricamente posible, sino que considera al ideal sólo como una idea regulativa, cuya correspondencia bajo las condiciones de la realidad —por ejemplo la formación discursiva del consenso bajo condiciones de la autoafirmación estratégica— puede ser por cierto aspirada pero no puede suponerse nunca que será plenamente alcanzable (Apel, 1986: 209).

DIALÉCTICA, DISCURSO Y RACIONALIDAD PRÁCTICA

La dialéctica entre compromiso material y excentricidad de la razón, o entre materialismo e idealismo, refiere una de las notas fundamentales del proyecto transformador de Apel. El influjo de Peirce en la definición de su programa filosófico es decisivo, y con ello se significa que su aporte es central en el refuerzo de la relación dialéctica entre razón-lenguaje-intersubjetividad. Peirce, a partir de una metafísica evolucionista, del realismo crítico y del presupuesto de la cognoscibilidad *in the long run* (a largo plazo), ya había destacado que la concreción histórica de la intersubjetividad sólo puede plantearse la cuestión del progreso en el conocimiento de modo normativamente vinculante si, y sólo si, postula como criterio de validez el ideal de un acuerdo intersubjetivo futuro.

Ahora bien, hasta el momento se ha presentado con diferentes matices una cierta concepción de la racionalidad y del discurso (o de la discursividad) de la que trata Apel, que resulta del todo necesario ahora esclarecer y sistematizar, ya que se mostrará como núcleo conceptual

de peso tanto en el marco de las cuestiones de la dialéctica, como respecto de la posibilidad de alcanzar un nuevo modo de fundamentar la ética.

El punto de partida viene dado en que, como señala Habermas, “el entendimiento es inmanente como *telos* al lenguaje humano”, es decir, que “los conceptos de hablar y entenderse se interpretan el uno al otro” (1999 I: 369). Tras esta afirmación, que Apel suscribe como propia, existen los siguientes presupuestos que hay que tener en cuenta: a) una filosofía trascendental transformada comienza a través de un modelo diferencial del lenguaje, y no ya a partir de la definición de un sujeto singular, en el que aquél aparece como *medio* antes que como instrumento. b) Al mismo tiempo, en tanto se concibe que el lenguaje se encuentra triplemente articulado, resulta que la dimensión pragmática no puede ser relegada a los intereses del psicologismo o del *behaviorismo*, en donde predomina la relación sujeto-objeto (característica, por caso, de la ciencia, la gnoseología y la ética modernas); más bien hay que tener en cuenta el sentido originario del vínculo sujeto-(co)sujeto mediante el cual se entiende que los hombres son intérpretes y usuarios del lenguaje en el marco de una comunidad de hablantes. c) Por tanto, según lo expresado por Wittgenstein, incluso nuestros pensamientos en solitario presuponen la *internalización* de un intercambio comunicativo previo con otros, con lo que no existe lenguaje privado. Hay que agregar, en este caso con Peirce, que todo conocimiento se encuentra lingüísticamente mediado, si es que ha de ser comprensible para nosotros y para cualquiera que se presente como interlocutor potencial. d) Es en este contexto en el que, por último, se destaca la circunstancia de que el “hacer” cosas con palabras conlleva expectativas de comportamiento y de reciprocidad, es decir, que el lenguaje contiene en sí mismo un aspecto moral que consiste en el *entendimiento* con los otros.

Acción y racionalidad comunicativas

Naturalmente existen formas variadas de comunicación que, al menos en principio, pueden ser consideradas “racionales” e incluso lingüísticas, aunque no sean argumentativas: por ejemplo, las obras

de arte, algunos movimientos estandarizados del cuerpo (en el baile, en el amor, etcétera), los sentimientos en general. Ahora bien, “ser ‘racional’ quiere decir, ante todo, ser capaz de *internalizar la reciprocidad* con otros seres racionales”, de modo que “la disponibilidad al diálogo (y, particularmente al diálogo argumentativo) puede ser considerada la actitud racional básica” (Maliandi, 2006: 34-35; destacado en el original).⁷ En tanto este diálogo no consiste sólo en la descripción de estados de ánimo o de sucesos en el mundo, sino que se presenta como el medio en el que se realiza un “examen crítico argumentativo de las pretensiones de validez presupuestas en una afirmación determinada”, entonces nos estamos refiriendo a un sentido preciso de articulación de la comunicabilidad que Apel (1994b: 89-149) y Habermas (2000b: 23 ss.) entienden como *discurso*.

Por tanto, si mediante discursos argumentativos expresamos lo peculiar de nuestra racionalidad, ésta es *práctica* en tanto puede brindar las justificaciones públicas que determinan el querer y el actuar según principios. La discursividad muestra que la razón presupone un carácter reflexivo y dialógico: lo primero, en tanto distanciamiento de la acción o de la forma de vida concreta para realizar una crítica; lo segundo en la forma de un intercambio de juicios (o argumentos) para cumplir con tal objetivo.⁸ El discurso racional es también, por ende, *inescapable*:

[N]o es una empresa cualquiera de cooperación dirigida a un fin particular y contingente, en la que uno pueda comprometerse o no; no se trata de un asunto propio de especialista, o de los interesados en la búsqueda del conocimiento científico, sino que todos los hombres en

⁷ La referida internalización se da también en el caso del propio individuo, pues “la subjetividad como relación consigo mismo del sujeto que conoce y actúa se explicita en la relación diádica de la autorreflexión” (Habermas, 1989: 366).

⁸ Como señala con precisión Bernstein (1991: 38-39) “una razón principal —quizás la razón principal— del ‘giro lingüístico’ es que éste no nos hace caer ya en la trampa de la perspectiva *monológica* de la filosofía del sujeto. La acción comunicativa es intrínsecamente *dialógica*. El punto de partida de un análisis de la pragmática del habla es la situación de un hablante y un oyente que están orientados hacia una mutua comprensión recíproca” (subrayados en el original).

cuanto tales han entrado ya en esta empresa del discurso racional y están interesados en la verdad, puesto que ésta es, en cierto modo, la empresa y el interés de ser hombres sin más (De Zan, 2002: 42-43).

Pues bien, Apel entiende que la comunidad ideal de comunicación no es sólo un presupuesto pragmático-performativo del discurso en el que se aducen razones a favor de la comprobación de los enunciados, sino también de aquél en el se plantean razones a favor o en contra de la corrección de cualesquiera normas de acción. Si se ha partido de que al pasar al discurso argumentativo defendemos y problematizamos pretensiones de validez, en el primero (discurso *teórico*) abordamos las cuestiones referidas a la verdad y al sentido de lo argumentado, es decir, nos interesamos por el contenido objetivo de lo expresado, mientras que en el segundo (discurso *práctico*) procuramos determinar su rectitud o su veracidad, de modo que se pone de relieve el aspecto comunicativo del lenguaje.⁹ Que lenguaje y acción se hallen entrelazados se sigue del giro de la filosofía contemporánea, promovido por la filosofía hermenéutica y analítica en general, y por Peirce y Wittgenstein en particular.¹⁰

⁹ Por tanto, que éste se encuentre estrechamente vinculado al logro del entendimiento (*Verständigung*) con los demás significa, con otras palabras, que: *i*) “a través de la comunicación lingüística las presuposiciones idealizantes se establecen en la acción orientada al entendimiento” (Habermas, 2003: 61; véase también 1990: 67-107); *ii*) se concibe un modelo de acción distinto al *estratégico*, en el cual el lenguaje se presenta “como un medio más a través del cual los hablantes, que se orientan hacia su propio éxito, pueden influir los unos sobre los otros con el fin de mover al oponente a formarse las opiniones o a concebir las intenciones que les convienen para sus propios propósitos” (Habermas, 1999 I: 137); y *iii*) se considera también que el modelo de acción que está presupuesto en la racionalidad comunicativa es diferente al *instrumental*, en el que un sujeto situado frente al mundo objetivo cumple con observar las reglas técnicas y los medios de producción para alcanzar efectos predeterminados monológicamente.

¹⁰ Como recuerda Hans Lenk (2005: 61), a Wittgenstein “no le interesan sólo los juegos de lenguaje en sentido verbal, sino los juegos de lenguaje entretreídos, insertados en un contexto, que están metidos en la praxis de la vida y de la acción, que, por tanto, representan propiamente *juegos de acción*. El actuar y el hablar no pueden ser en definitiva separados uno de otro” (destacado en el original).

En el caso específico de la acción inherente a la racionalidad comunicativa en términos de Apel y Habermas hay que tener en cuenta las siguientes características distintivas: “está regida por un acuerdo racional y libre de los participantes acerca de todas las pretensiones de validez de sus expresiones, y especialmente de los fines de la interacción misma, perseguidos en común”. Además, el acuerdo perseguido no puede estar condicionado o forzado, sino que tiene que mostrarse como la resultante del cotejo con otros puntos de vista —los cuales tienen los mismos derechos de ser formulados— y de la revisión crítica a través de argumentaciones; es decir, “la interacción comunicativa presupone un entendimiento, o un consenso reconocido como *válido* para *todos* los participantes, o mejor, por *todos* los afectados”. Por ende, dicha validez no puede desprenderse de un *Gedankenexperiment* (experimento mental) monológico, sino que se alcanza mediante la internalización o la presencia efectiva de las objeciones y adhesiones de los miembros de una comunidad ilimitada de comunicación.¹¹

En esta perspectiva la acción comunicativa se presenta como una forma de conducta a la que es inherente una orientación moral, es decir, que ha de considerarse como justa o correcta dependiendo del acuerdo logrado en la discusión de los intereses disputados, y de la capacidad de universalización del mismo (y será injusta o incorrecta en caso contrario). Ahora bien, según Apel la comunidad ideal de comunicación es anticipada contrafácticamente en cada argumentación y a través de ella reconocemos los derechos de todos los posibles participantes en un discurso desarrollado en condiciones de simetría. Consecuentemente, y en este caso frente a Habermas, Apel concibe que tal comunidad no tiene meramente el carácter de una “regla de la argumentación”, sino que se trata más bien de una *anticipación regulativa* en la cual, mediante reflexión trascendental, puede descubrirse un principio ético que exige recurrir en caso de conflictos a discursos prácticos en los que sean tenidos en cuenta todos los afectados por las

¹¹ He sistematizado estas ideas a partir del excelente trabajo de J. De Zan (1993: 163 ss.; subrayados en el original).

normas que se discuten.¹² Además, la comunidad de comunicación es “ilimitada” toda vez que, a pesar de que los discursos surgen en el contexto de una tradición y una forma de vida concretas, deben ser válidos para cualquier otro ser dotado de la misma competencia comunicativa: se trata de la intersubjetividad a la que tenemos que tender en la forma de una superación progresiva de los condicionamientos dados en la comunidad real. Por otro lado, el carácter contrafáctico de la comunidad ideal de comunicación alude a que podemos *de hecho* negar las precondiciones de una argumentación no coaccionada, aunque de ese modo incurriríamos en una autocontradicción performativa.¹³

La dimensión ética en la dialéctica de Apel

Entre las precondiciones de la comunidad de comunicación que se descubren reflexivamente no sólo se cuenta la circunstancia ya referida acerca de que no existe lenguaje privado (con lo que el solipsismo metodológico se torna superfluo), sino que también pueden hallarse presupuestos moralmente relevantes. En efecto, “junto con la comunidad real de argumentación, la justificación lógica de nuestro pensamiento presupone también el seguimiento de una norma moral fundamental”, es decir, se ha admitido que “todos los miembros se reconocen recíprocamente como interlocutores con los mismos derechos” (Apel, 1985 II: 379-380). Apel afirma que se pueden entender todas las expresiones lingüísticas y, además —en la línea de Merleau-Ponty (1975) y de la idea de un *a priori* corporal— todas las acciones con sentido y las expresiones humanas corporales (en tanto éstas puedan ser verbalizadas), como argumentos “virtuales”. De allí que la norma fundamental presupuesta en la comunidad de comunicación *reconoce* (en sentido

¹² Explícitamente, Habermas afirma que “el principio moral asume solamente el cometido de una regla de argumentación para la fundamentación de los juicios morales; como tal regla, no puede obligar a entrar en argumentaciones morales ni motivar a dar seguimiento a las convicciones morales” (2000a: 143).

¹³ Así como quien sostiene “nada es verdadero” o “todo es relativo” anula automáticamente en el contenido performativo lo que sostiene en el nivel semántico, quien no *presupone* la validez de la comunidad ideal de comunicación comete también una (auto)contradicción.

hegeliano) a todos los hombres como *personas*: “todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión” (*Ibid.*: 380).

Para comprender el horizonte de aparición y la justificación de la posición antedicha es necesario tener presente el hecho de que debe distinguirse entre competencia *gramatical* y competencia *comunicativa*. La primera de éstas sólo puede reconstruirse explicativamente, y se entiende como las habilidades sintáctico-semánticas de las que dispone un individuo en particular; es decir, se trata en rigor de “la capacidad de todo hombre de producir o comprender un número en principio ilimitado de oraciones que nunca ha oído” (*Ibid.*: 263). La segunda se relaciona con el dominio de las reglas del lenguaje *qua* saber implícito acerca de él, ya que las mismas “sólo se descubren en una reflexión en la que el hablante competente trata de ponerse de *acuerdo* consigo mismo acerca de las reglas válidas de un juego lingüístico y de convertir su *knowing how* en un *knowing that*” (*Ibid.*: 276-277, nota 64). La competencia comunicativa se comprende, pues, como un momento de distanciamiento reflexivo que se diferencia radicalmente de la tarea empírica y behaviorista del analista: “en tanto reflexión sobre el grado supremo de universalidad del sentido pensable, que podemos alcanzar reflexionando con ayuda del lenguaje, no se identifica con una reflexión psicológica sobre el acto privado del pensar” (Kuhlmann, 1999: 55).

El concepto al que se viene aludiendo enlaza, a la vez, con el de *comprensión comunicativa*, al menos tal como Apel lo presenta en su participación en la disputa entre “comprender” y “explicar”. La confrontación, surgida a partir de la distinción metodológica introducida por Dilthey respecto de las ciencias de la naturaleza (que tienen su objeto en el exterior y al cual sólo pueden explicar) y las ciencias del espíritu (que se ocupan de los contenidos de la conciencia que llegan desde la vida del alma y a los cuales podemos comprender), provoca en Apel la búsqueda de un sentido de la reflexión que no se identifique con la mera (auto)observación. Por el contrario, aquélla se muestra como condición de posibilidad de “acciones autocomprendidas que

al mismo tiempo se pueden comunicar” (Apel, 1979: 180), concepción que resulta del todo viable si es que la filosofía trascendental clásica y el método trascendental tradicional son transformados semiótica-pragmáticamente. En tanto ocurre esto, el individuo que tiene las experiencias del mundo, como así también la “conciencia en general” kantiana —monológica y precomunicativa—, son introducidos en el marco de una comunidad de comunicación en la que, sin embargo, no se cede ante el historicismo y el relativismo. Contrariamente, resulta viable una tematización reflexiva de las pretensiones de validez de todo conocimiento articulado en la “magnitud trascendental” pública —a saber: el lenguaje— con la que está inextricablemente comprometida la racionalidad. Por ende, la validez del comprender depende del reconocimiento intersubjetivo posible, o del principio de la formación del consenso, orientado por la idea regulativa de la comunidad ideal de comunicación, la cual es siempre realizada de modo parcial en la comunidad real de comunicación.

Es así como las nociones de competencia comunicativa, comprender comunicativo y *persona* están estrechamente relacionadas, en el sentido de que se entiende que la totalidad de las acciones y expresiones de una persona son argumentos que deben tenerse en cuenta en la justificación intersubjetiva del discurso. La persona se define a sí misma en el marco de una comunidad de comunicación, con lo que aquí se ha presupuesto que la falta de seguimiento de las reglas lógicas de la argumentación y, sobre todo, la falta de reconocimiento del *otro* como interlocutor válido, atentan contra la subjetividad del sujeto (contra su capacidad de autoidentificación). Pero, además, las ideas que se vienen reconstruyendo muestran de qué modo y con cuál alcance existe según Apel una *norma moral fundamental* como presupuesto de la comunidad de argumentación de la que formamos parte, a la cual podemos explicitar mediante reflexión trascendental. El principio ético se inscribe, por tanto, en el marco del *a priori* de la comunidad de comunicación, un *a priori dialéctico* en virtud de que las comunidades real e ideal de comunicación no coinciden.

Apel piensa que a la par de una transformación semiótica de la filosofía trascendental teórica resulta posible una transformación postmetafísica de la ética kantiana. En efecto, una ética en la era de la

ciencia no puede ya confiar en que un sujeto autónomo, a partir de su buena voluntad, pretenda universalizar su querer y convalidarlo intersubjetivamente como legislación moral sin acuerdo previo con los demás. Consiguientemente, la pregunta acerca de qué máximas pueden llegar a ser válidas para todos como norma justificada supone una cierta relación de complementariedad: en principio, hay que tener en cuenta la mediación por parte de la tradición y el uso del lenguaje que operan ya siempre en la representación de una máxima, una norma o una institución; lo cual indica a su vez que, en cuestiones prácticas, todo agente moral parte de una comprensión previa del mundo y de las normas convencionales.¹⁴ No obstante, junto a este reconocimiento Apel también admite que una reflexión hermenéutico-comprensiva de tal facticidad no puede presentarse como suficiente para la cuestión de la validez universal de una norma moral. Es decir, la fundamentación postconvencional de la respuesta a la pregunta “¿qué debo hacer?” no se encuentra en una *polis* o en una determinada situación, ya que el filósofo tiene que seguir precaviéndose de no caer en una falacia naturalista y distinguir entre hechos y normas. Este aspecto anuncia ya la conexión del *a priori* de la idealidad y el *a priori* de la facticidad reconstruidos semiótica y trascendentalmente, en el sentido de que la aplicación del imperativo categórico kantiano requiere una transformación del *Gedakenexperiment* hacia la comunidad real de comunicación, en tanto consideración de los intereses de todos los afectados, y tendencia hacia un consenso lo más amplio posible inspirado en las presuposiciones idealizantes de la comunicación.

Apel tiene presente la mentada tensión dialéctica y la complementa postulando una síntesis que condensa la posición básica de su versión de una ética del discurso. Recordemos que afirmaba: “sólo podemos esperar la disolución de esta contradicción en la realización histórica de la comunidad ideal *en la real*, tal como exige una ‘dialéctica entre Hegel y Marx’; en realidad, debemos postular moralmente esta disolución histórica de la contradicción” (Apel, 1985 II: 409). La exigencia

¹⁴ Según Apel, “aquí se trata, como puede verse con facilidad, del *a priori de la facticidad* de una tradición comunitaria al que recurre el comunitarismo particularista —por ejemplo, de Alasdair MacIntyre y de R. Rorty, como también Heidegger y Gadamer—” (1994a: 21).

moral versa entonces respecto a un incremento de la realización de la idealidad en la facticidad, o de una progresiva eliminación del sentido contrafáctico de los postulados idealizantes en la *praxis* comunicativa, todo lo cual es afirmado en el sentido de un *desideratum* o idea regulativa. Como puede verse, Apel no postula una “separación” de los términos en tensión pero sí una “superación” (en la forma de la realización de la comunidad ideal en la real).¹⁵

Las reglas lógicas (esto es: las condiciones de la validez formal) del razonamiento, de la argumentación o de la discusión no tienen *per se* una significación moral: para Apel está claro que incluso “una voluntad perversa” podría seguir la lógica discursiva sólo como un medio aunque, sin embargo, no le resultaría factible realizar actos morales. Se trata más bien de mostrar lo siguiente: que “la lógica —y, a la vez, con ella, todas las ciencias y tecnologías— *presupone* una ética como condición de posibilidad” (1985 II: 379; destacado en el original), o bien que

[A] los presupuestos normativos del argumentar pertenece no sólo la —aunque contrafáctica— anticipación de las condiciones ideales de comunicación y con ello de la formación de consenso, sino también el presuponer que, en principio, los problemas de la *praxis* de la vida —por ejemplo los conflictos de intereses— pueden y deben ser solucionados sobre la base de la formación de un consenso en el discurso (*idealiter* de todos los afectados) (1986: 168-169).

¹⁵ En efecto, en el pasaje inmediatamente anterior al que aquí se ha utilizado como referencia se dice: “queda patente a la luz de cuanto precede que un filósofo que haya comprendido que el ‘solipsismo metódico’ es una ilusión y que el pensamiento solitario es un modo deficiente de la comunicación, *no puede aceptar la separación de los dos supuestos sugerida*. El pensamiento solitario debe presuponer inmediatamente que depende de la discusión real pero, con ello, debe también suponer que él mismo y sus interlocutores pertenecen a la comunidad *real* de comunicación, configurada histórico-socialmente y, a la vez, que poseen competencia, en el sentido de la comunidad *ideal*” (1985 II: 408-409; las primeras cursivas son mías).

Ahora bien, para Apel resulta claro también que las condiciones ideales del diálogo interpersonal no se cumplen fácticamente, lo cual, no obstante, no implica la imposibilidad de alcanzar una fundamentación fuerte de la ética sino, más bien, distinguir arquitectónicamente las cuestiones relativas a la fundamentación del principio ético y a la fundamentación de las condiciones de aplicación del mismo.

CONSIDERACIÓN FINAL: IDEA DE UNA ÉTICA DIALÉCTICA

El acento de Apel en el entrelazamiento dialéctico de los aspectos fácticos e ideales de la racionalidad se inscribe en su intento de transformar semióticamente la filosofía trascendental clásica, aunque en el caso de la fundamentación de la ética que propone se advierte una explícita preferencia por la propuesta de corte universalista y formal kantiana. La superación del rigorismo inherente al imperativo categórico (al reconocer que existen casos en los que, en las condiciones fácticas actuales, resulta imposible aplicar la norma ética fundamental en razón de nuestros compromisos previamente adquiridos con los “sistemas de autoafirmación”: familia, nación, grupo laboral, etcétera) no obsta en el hecho de reafirmar el carácter *positivo* que una ética en la época de la ciencia tiene que seguir teniendo. Al mismo tiempo, esto enlaza naturalmente con la comprensión de que al lenguaje pertenece como *telos* el entendimiento con los demás. Por esto, según Apel, debemos postular moralmente la disolución de la dialéctica. Pero, visto desde esta perspectiva, la plausibilidad de tal disolución parece depender de una cierta violación del esfuerzo de Apel por situarse *más acá* del materialismo y del idealismo, pues la superación de los condicionamientos fácticos de las acciones morales sólo tiene lugar si el segundo de los elementos predomina sobre el primero.

Esta observación crítica parte de la comprensión de que la disponibilidad al diálogo no está reñida con un reconocimiento de la insuperabilidad de la dialéctica. Ciertamente, incluso esta afirmación, como todo discurso con pretensión de validez universal, se basa en el hecho de que la racionalidad es dialógica, reflexiva e inescapable. Sin embargo, en tanto el distanciamiento crítico de la conciencia se realiza ya siempre a través del lenguaje natural como último metalenguaje

(puesto que, como el propio Apel advierte, no podemos recaer en un regreso al infinito), tiene que admitir al mismo tiempo que existen precondiciones de posibilidad de la crítica misma que pueden reconstruirse mediante reflexión trascendental, pero también que este método no es él mismo una norma ética.

Apel afirma que “el hombre moderno está en la tensión entre la autonomía de la razón y la auténtica autoelección” (1994a: 32). Se trata de una concepción antropológica que opera, con distintos matices, de modo constante en la filosofía apeliiana en tanto “la pragmática trascendental parte, más bien, de la concepción kantiana de que una ética del deber sólo tiene sentido, en general, para un ser que —como el hombre finito— no es ni un ser racional puro ni —como en el caso de los animales— un ser puramente sensitivo o instintivo” (1995: 164). Este conflicto entre el deber-ser y la inclinación guarda concordancia o, al menos, una fuerte aproximación, con el entrecruzamiento trascendental de la idealidad y la facticidad, en el sentido de que se tiene presente la indicación kantiana (pragmática y moralmente relevante) de que a una idea regulativa no puede corresponderle nada empírico, *dictum* que representa precisamente el motivo por el cual Apel intenta una complementación. Éste entiende que la pragmática trascendental

[N]o sostiene que el *a priori de la contingencia* de la “preestructura”, históricamente condicionada, del “ser-en-el-mundo” sea *metódicamente irrebasable*, sino que entiende que el *a priori del discurso* es condición de posibilidad del conocimiento no relativo a la historia, del conocimiento universalmente válido precisamente del *a priori* de la contingencia; y por lo tanto, lo entiende como base no rebasable de todas las *pretensiones universales de validez de la argumentación* y de su desempeño (Apel, 1998: 794; subrayado en el original).

Pero así resulta entonces que hay que comprender que la facticidad, la historicidad y los compromisos materiales son *a priori* (tienen universalidad y necesidad), aunque también “rebasables”.

La dialéctica que “hay que mantener” podría sustentarse en el hecho de que la comunidad ideal de comunicación sólo puede ser afirmada como anticipación contrafáctica en razón de que, en la *praxis* concreta, contrasta con una comunidad real de comunicación en la que los seres finitos que argumentan lo hacen mediante un lenguaje que lleva adherido un resto de “opacidad” ineliminable. ¿No resulta esta “oscuridad” de la constitución del sentido histórico, fáctico y —como Apel admite— *a priori*, y ello en virtud de su insuperabilidad, y no a causa de una instrumentalización del lenguaje? Si esta intuición está bien encaminada, puede pensarse —ahora, más allá de Apel— que el *a priori* de la contingencia, la facticidad o la situación es metódica y prácticamente irrebasable, de modo que pueda hacerse justicia a la comprensión de una dialéctica *a priori*. Ello significa que tanto la anticipación contrafáctica de una comunidad ideal de comunicación como la pertenencia a una comunidad real de comunicación son a la vez las condiciones de posibilidad del sentido y su justificación, de la fundamentación y de la aplicación de la ética, es decir, las condiciones trascendentales e insuperables de un pensar postmetafísico.

La reflexión estricta es trascendental: muestra las precondiciones de la comunidad de comunicación, pero no es ella misma el principio ético procedimental, con lo que no es posible subordinar en la fundamentación de la ética ninguno de los *a priori* que han sido explicitados. No se trata de que la persona (con sus capacidades racionales) sea “el” procedimiento (como en cierto sentido sucede en Rawls), sino de que *i*) debe distinguirse entre lo fáctico como algo sobre lo cual se juzga y la facticidad (*a priori*) como criterio de enjuiciamiento, y *ii*) sólo la acción moral concreta y los afectados en ella pueden acordar o consensuar una superación o síntesis.

En este sentido, lo que llamo provisionalmente una *ética dialéctica* exige tener en cuenta a la vez los *a priori* de la idealidad y de la facticidad; el procedimiento de la ética, por tanto, continúa siendo formal. Esta propuesta se inspira en el intento de pensar en un principio procedimental dialéctico *negativo* que cobrará fuerza o positividad según los intereses y discursos reales de todos los posibles afectados.

FUENTES CONSULTADAS

- APEL, K.-O. (1979), *Die Erklären-Verstehen Kontroverse in Transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (1981), "Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Philosophy of Language", en Herman Parret y Jacques Bouveresse (eds.), *Meaning and Understanding*, Berlín: Walter de Gruyter, pp. 79-111.
- (1985), *La transformación de la filosofía. I: Análisis del lenguaje, semiótica y hermenéutica, y II: El a priori de la comunidad de comunicación*, Madrid: Taurus.
- (1986), *Estudios éticos*, Barcelona: Alfa.
- (1994a), "Las aspiraciones del comunitarismo angloamericano desde el punto de vista de la ética discursiva. Comunidad como *a priori* de la facticidad y como anticipación contrafáctica de la razón", en Domingo Blanco Fernández, José Ángel Pérez Tapias y Santiago Rueda (eds.), *Discurso y realidad. En debate con K.-O. Apel*, Madrid: Trotta, pp. 15-32.
- (1994b), *Semiótica filosófica*. Buenos Aires: Almagesto.
- (1995), *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona: Paidós.
- (1998), *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2004), "La ética del discurso ante el desafío de la filosofía latinoamericana de la liberación", en Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Madrid: Trotta, pp. 183-216.
- , et. al. (1971), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Frankfurt: Suhrkamp.
- BERNSTEIN, R. (1991), "Introducción", en Richard Bernstein (ed.), *Habermas y la modernidad*, Madrid: Cátedra, pp. 13-61.
- CORTINA, A. (1989), *Ética mínima*, Madrid: Tecnos.
- GADAMER, H.-G. (1981), *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona: Alfa.

- (1984), *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme.
- HABERMAS, J. (1982), *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos.
- (1990), *El pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- (1989), *El discurso filosófico de la modernidad. (Doce lecciones)*, Madrid: Taurus.
- (1999), *Teoría de la acción comunicativa. I. Racionalidad de la acción y racionalización social, y II. Crítica de la razón funcionalista*, 4a. ed., Madrid: Taurus.
- (2000a), *Aclaraciones a la ética del discurso*, Madrid: Trotta.
- (2000b), *Teoría y praxis*, 4a. ed. Madrid: Tecnos.
- (2003), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Buenos Aires: Paidós.
- JONAS, H. (1979), *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*, Frankfurt: Suhrkamp.
- KUHLMANN, W. (1982), “Die Kommunikationsgemeinschaft als Bedingung der Möglichkeit sinnvoller Argumentation”, en Dietrich Böhler y Wolfgang Kuhlmann (eds.), *Kommunikation und Reflexion (Festschrift für K-O. Apel)*, Frankfurt: Suhrkamp, pp. 159-190.
- (1999), “¿Es la pragmática trascendental una forma filosófica de fundamentalismo?”, en *Anthropos*, núm. 183, marzo-abril, Barcelona: Proyecto A Ediciones, pp. 55-59.
- MALIANDI, R. (2006), *Ética: dilemas y convergencias. Cuestiones éticas de la identidad, la globalización y la tecnología*, Buenos Aires: Biblos/ Universidad Nacional de Lanús (UNLA).
- MERLEAU-PONTY, M. (1975), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona: Península.
- PLESSNER, H. (1928), *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlín-Leipzig: Walter de Gruyter.
- RICCEUR, P. (1977), *Phänomenologie und marxismus*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2002), “Hermenéutica y crítica de las ideologías”, en *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- VON WRIGHT, G. H. (1971), *Explanation and Understanding*, Londres: Routledge & Keagan Paul.

- WELLMER, A. (1979), *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona: Ariel.
- (1994), *Ética y dialogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona-México: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa.
- ZAN, J. DE (1993), *Libertad, poder y discurso*, Buenos Aires: Almagesto/Fundación Ross.
- (2002), *Panorama de la ética continental contemporánea*, Madrid: Akal.

Fecha de recepción: 5 de marzo de 2008

Fecha de aprobación: 8 de septiembre de 2009