

125921

UNIVERSIDAD AUTONOMA
METROPOLITANA.

Unidad Iztapalapa.

✓ División C.S.H.

Licenciatura: Humanidades.

Area de concentración: ^{Lic.} Filosofía.

T E S I N A .

✓ LA FUNDAMENTACION ULTIMA FILOSOFICA:

4 La "Pragmática Trascendental del
Lenguaje" de K. O. Apel 4 ✓

✓ Per: Mario Rojas Hernández .

Asesor: Dr. Enrique Dussel.

México D.F., Enero de 1992.

"yo soy, yo existo"

Descartes.

"no es la universalidad del asentimiento lo que prueba la validez objetiva de un juicio ...más bien es la validez objetiva tan sólo la que constituye la base de un necesario - acuerdo universal"

Kant.

"la filosofía tiene necesariamente que comenzar por provocar confusión en el espíritu, para llevarlo luego a la reflexión; hay que empezar dudando de todo, destruyendo todas las premisas, para obtener la verdad como algo creado por medio del concepto."

Hegel.

"todo escepticismo, todo 'irracionalismo'... 'se aniquila a sí mismo'"

Husserl.

"La esencia del discurso es ética."

Levinas.

"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..

"sin fundamentación última de la obligación de ser moral se mantiene sin rebatir la terrible afirmación de...la 'imposibilidad de encontrar en la razón un argumento fundamental contra el crimen, sino, antes al contrario, han gritado al mundo esta verdad'."

Apel.

"Fundamentación última: ¿Existe algo más último que el Yo y que -en efecto- se pueda demostrar como fundamento sin recurrir a lo - que ese yo implique?"

Gui.

INDICE.

Introducción.	I
I. LA FUNDAMENTACION ULTIMA FILOSOFICA.	
a. Los argumentos en contra de la posibilidad de la fundam entación última.	7
b. La solución de Hans Albert: El Racionalismo Crítico.	10
c. La reflexión Pragmático-Trascendental. (vs. la racio- nalidad Lógico-Deductiva)..	13
d. Contra el Falibilismo.	34
e. La certeza indubitable del "Cogito ergo sum", (La com- plementación lingüística de la demostración de la ab- soluta indubitabilidad del "yo pienso" cartesiano).	41
II. LA FUNDAMENTACION ULTIMA DE LA ETICA.	
a. Los argumentos de la filosofía analítica contra la - ética.	48
b. La Norma Etica Básica.	51
c. Apel vs. Habermas.	61
III. POSICION CRITICA.	66
Bibliografía.	

INTRODUCCION.

"El estado de guerra suspende la moral...La guerra no se si tá solamente como lo más grande entre las pruebas que vive la moral. La convierte en irrisoria". Con estas palabras Levinas - inicia su libro "Totalidad e infinito", y es un inicio justificado pues ésta es una posibilidad que no podemos anular con sólo dar la espalda. Frente a los problemas del presente parece - que no le queda a la humanidad más que resignarse a lo que está ocurriendo. ¿Qué se puede hacer ante el peligro constante de -- guerra o revolución? ¿por qué se tienen que impedir, o por qué en ciertos casos se exigen? ¿Por qué se puede exigir racionalmente - proteger la ecología? ¿En qué basarse para exigir la abolición - del sistema explotatorio capitalista? ¿Por qué abolir la dominación y la esclavitud? ¿Cuál es la base de un sistema político -- que se pretenda como el mejor y racional? Ante estas preguntas no nos queda más que responder racionalmente tratando de encontrar los criterios que permitan justificar nuestras exigencias. ¿Y cómo llegar a ellos, con qué medio? Ya hemos dicho, racional mente. ¿Por qué tiene que ser así? ¿en qué se funda esta necesidad? Puede ser que la respuesta esté en dejar todo a la conside ración individual, en dejar la moral al ámbito estrictamente in dividual-particular y que cada quien resuelva en su fuero interno, como mejor le parezca, estas cuestiones. Sin embargo, que - tal si a uno se le ocurre dejar todo como está y no hacerse más bellos, y si a otro se le ocurre que tiene que luchar revolucio nariamente para cambiar la situación, si a otro se le ocurre -- que sólo mediante la aplicación conciencizada de su poder se pueden solucionar los problemas, y a otro se le ocurre simplemente callarse, o dar como respuesta el escepticismo y el relativismo

(vulgar o filosófico), respecto a la solución de estas cuestiones: ¿cómo sabemos quien está en lo correcto? ¿cuál de ellas elegir? ¿qué razones existen para optar por una respuesta y no por otra? ¿y por qué preguntamos por las razones y no por los sentimientos, o emociones o gustos, o religión, etc? ¿cuál es el fundamento de nuestras opiniones? Estas últimas preguntas llevan ya un criterio pues se plantean la racionalidad de la respuesta. La respuesta tiene que ser racional, por medio de razones, de argumentos, (para entrar de una vez en Pragmática trascendental) pues la formulación de la pregunta está exigiendo precisamente razones, y ella misma implica ya pensamiento, razón, así como disposición (por lo menos) a escuchar la respuesta. Al preguntar, es la razón la que exige su propia respuesta. (aunque la pregunta sea formulada por un esceptico, o un relativista, o místico, o filósofo, o político u hombre cotidiano). Tenemos que partir de que sólo así es posible responder esas cuestiones, -- por medio de razones, en un nivel de la reflexión que no es mera opinión (pues la reflexión hace ver que esta última no es verdadera racionalidad).

La respuesta que encontramos en la filosofía de Apel, y -- que hacemos nuestra (aunque con disensiones que ya se aclararán -- racionalmente) la consideramos como satisfactoria para la solución de tales cuestiones, de ahí nuestra inclinación a exponer esta filosofía.

Al igual que Apel nosotros nos oponemos al escepticismo y al relativismo. La filosofía de Apel es un intento por refutar a aquellas, o más bien, es una refutación directa, y nosotros la retomamos. Frente al escepticismo que afirma, u opina, que no es posible llegar a ningún conocimiento cierto, que afirma la imposibilidad de éste; contra este escepticismo nacido en --

Grecia (Arcesilao, Carnéades, Sexto Empírico) Apel afirma y demuestra esta posibilidad y este conocimiento. El "escepticismo significa una visión filosófica que plantea dudas acerca de lo adecuado o fidedigno de las pruebas que pueden ofrecerse para justificar alguna posición"(Popkin,I7). Frente a esto se ofrecen pruebas justificadas, y así, proposiciones verdaderas. Con el escepticismo no se trata de meras dudas o incertidumbres subjetivas, o cotidianas; lo que éste hace es mostrar (así lo hacían los antiguos (v. Hegel,II)) que las evidencias, pruebas y razones que damos a favor de lo que pensamos, los fundamentos de lo que pensamos, no son satisfactorios. No poseemos un criterio o norma, dicen, que determine cuándo uno de nuestros juicios es verdadero o falso (aún Popper y Albert afirman esto). No existe ningún criterio último del conocimiento verdadero (v. Popkin I2) (tampoco para la ética). Sin embargo el escepticismo da argumentos aunque no quiera, y aunque al final llegue a renunciar al juicio. Frente a él no podemos darnos sólo la vuelta, sin hacerle caso, ignorándolo. ¿Cómo refutarlo? ¿Se puede refutar? La respuesta, por el momento, no puede ser un simple sí o no. Si se huye de él, "seguiría existiendo, por su parte, y no sólo eso, sino que se impondría"(Hegel,II,42I) Se trata aquí con el "escepticismo pensante" como dice Hegel que en todo hace ver el carácter inseguro y hace vacilar y tambalear el conocimiento. Tampoco se trata, como aclara Hegel, del que sólo dice: "esto lo considero yo verdad; mi sensación, mi corazón son lo último y decisivo para mí"(ibid.,423) pues esto, aunque afirma algo, es puramente subjetivo, y si pretende negar todo otro conocimiento fuera del propio personal, es una vulgar negación de todo, inconsciente. El escepticismo pensante trata de hacer ver que no hay tal conocimiento, argumentando. El escepticismo antiguo "no du-

da sino que está cierto de la inexistencia de la verdad, siendo indiferente tanto ante lo uno como ante lo otro... prueba con toda certeza la falta de verdad de todo" (ibid., 424, 425). La certeza para él es la duda. Pero tampoco estas certezas, su seguridad y su firmeza, son lo verdadero para ellos, por eso llegan a la quietud, a la ataraxia, a la suspensión de todo juicio, puesto que no intentan postular tesis alguna ni un sistema de ellas. - Popper y Albert son también escepticos aunque permitan buscar la verdad. Ellos afirman la existencia de la verdad, y que podemos buscarla; pero no podemos encontrarla, no podemos saber si ya llegamos a ella. O sea, si pero no. En este sentido los escepticos antiguos eran más radicales ya que no afirmaban nada, no se comprometían con ninguna cuestión, ni aún con sus propias afirmaciones, no se preocupaban de si éstas eran válidas o no. A este tiene que llegar un esceptico radical: "el escepticismo es una purga que lo elimina todo, incluso él mismo" (Popkin, I4).

¿Existe algún conocimiento cierto? ¿cuál es y cómo demostrarlo? ¿o no se puede llegar (ni existe el) al conocimiento absolutamente seguro? ¿cómo podemos hablar de conocimiento si no sabemos sobre qué base (sobre qué punto arquimédico) se sostiene eso que llamamos conocimiento? ¿cómo decidir entre ambas posiciones? ¿o entre el conocimiento seguro y el relativismo? ¿qué razones hay para aceptar y decidirse por una y rechazar a la otra? Si no respondemos esto, "si el dogmático se cree con derecho a dar por supuesto un axioma como no probado, el mismo derecho, o si se quiere, la misma falta de derecho hay que reconocer al esceptico para presuponer como no probado lo contrario; lo uno vale tanto como lo otro" (Hegel, II, 447). Si se acepta algo porque sí, no hay razón alguna para no aceptar lo contrario; todo vale entonces. ¿A dónde vamos con este tipo de ideas?

Los argumentos formulados por el escepticismo antiguo son los más fuertes que se puedan esgrimir contra la posibilidad de una fundamentación última filosófica (PUP). Por ese son retomados por Albert. Contra ellos se dirige la fundamentación última. Pero también por otro lado en contra del relativismo, contra ese "contextualismo que restringe todas las pretensiones de verdad al radio de alcance de juegos del lenguaje locales y reglas de discurso que fácticamente se han logrado imponer, que asimila todo estándar de racionalidad a usos y costumbres, a convenciones sólo válidas en el lugar en el que se esté" (Habermas; 1988,60); para el que la verdad y la ética dependen ya sea del individuo, de la situación histórica, del lugar particular o -- cultura, de determinada religión o filosofía, sin que exista por tanto algo universalmente válido y verdadero.

Nuestro motivo es ético. Y este es el que nos hace empezar a reflexionar. El resultado al que llega la reflexión, como veremos, es ético. Lo que se busca es la racionalidad. De entrada pensamos (por eso inicia la reflexión) que lo que existe no es del todo racional, y más, que la racionalidad existente se puede perder. ¿Por qué debemos ser racionales? En esta pregunta se conjugan tanto la reflexión sobre lo que es la misma racionalidad, como sobre lo que es la ética, el deber. Trataremos de demostrar con Apel, que son lo mismo. De este modo se trata de la razón que se defiende a sí misma contra lo irracional, de la razón que se autajustifica y autofundamenta. A eso queremos llegar. Si la exposición que realicé de la filosofía de Apel y -- las críticas y desarrollos (muy breves) que hago de ella no resultan completas (que de hecho no lo son) esto no impide que se deba seguir en el camino.

En primer lugar expondre la FUF realizada por Apel recorriendo a la certeza indubitable del "cogito ergo sum" cartesiano. Para llegar a esto es preciso exponer antes lo que es en su totalidad la "Pragmática Trascendental del Lenguaje" de Apel. Aquí resaltará por sí misma la importancia de la crítica apeliana a la filosofía analítica, a Popper, y de ahí al relativismo y al escepticismo, así como la importancia del lenguaje como base de esta reflexión. (I). En segundo lugar (II) se aplica lo expuesto hasta ese momento al problema de la fundamentación de la ética, a demostrar la existencia de una "norma ética básica" válida universalmente. Por último (III) trataré de presentar algunas críticas que sí considero relevantes en cuanto a esta FUF de Apel, y en especial respecto a la ética. Trataré de unificar las partes I y II de la FUF mediante el concepto de intersubjetividad. Lo importante, creo yo, de esto, es que nos lleva a una crítica a la posición de Apel y a un intento de ir más allá de ella a través de la búsqueda de una realidad todavía más última que a la que Apel llega, pues la metafísica (la tradición metafísica, y más en la época moderna (v. Landgrebe)) intenta pensar estas últimas realidades que constituyen el fundamento del conocimiento, de llegar por la reflexión, a través del largo camino hacia atrás como dice Apel, en la búsqueda de ese punto más allá del cual no se pueda ir más por ser irrebasable, punto llegado al cual nos tenemos que regresar porque él constituye la base absolutamente sólida del conocimiento.

a. LOS ARGUMENTOS EN CONTRA DE LA POSIBILIDAD DE LA FUNDAMENTACION ULTIMA

Las tesis fundamentales del escepticismo se presentan según las propone Hans Albert pues son las que consideramos como, las más fuertes en contra de la fundame**ntación** del conocimiento, en contra del punto arquimédico del conocimiento, y las mismas contra las cuales lucha el intento de Apel.

Los argumentos que se oponen a la idea de la FUF están dados básicamente por medio del "trilema de Münchhausen". Para H. Albert el problema de la fundam**entación** conduce necesariamente a la lógica puesto que se trata de juzgar los argumentos según su validez, se trata de las conclusiones lógicas que tienen un papel especial en la fundam**entación** de cualquier concepción. El problema de estas conclusiones lógicas es el tema central de la lógica formal, dice Albert. La base para su crítica a la fundam**entación** última es la lógica formal, la cual informa "sobre cómo se presenta un argumento deductivo y qué rinde un argumento tal." (Albert, 23) Tenemos que presentar así la caracterización de este tipo de argumentos deductivos ya que es sobre éstos donde se — construye el famoso trilema.

El argumento deductivo es una serie de enunciados, de premisas y conclusiones entre las que existen determinadas relaciones lógicas, es decir, que la conclusión "es deducible en cada caso con ayuda de las reglas lógicas de las premisas que están en — cuestión" (Albert, 23-24). Ahora bien, la clave de este tipo de argumentos, como señala Albert, es que mediante la conclusión lógica nunca se puede obtener un resultado que se refiera al conte tido, sino que, en cierto modo, mediante este procedimiento de ductivo, se puede tomar "de un conjunto de enunciados sólo la in formación que ya está contenida en aquel" (Albert, 24). Tal pro-

cedimiento sólo sirve para ordenar un conjunto de enunciados y - no para producir información. La información obtenida es la que ya estaba contenida en el grupo de enunciados anterior, así que "de enunciados analíticos no son deducibles enunciados de contenido" (Ibid). Aquí, como vemos, no se trata del contenido, de lo que dice un enunciado, puesto que si se dice que un enunciado es deducible de otros, esto no se refiere nunca a su contenido. Y, además, un argumento deductivo válido "no dice nada sobre la verdad de sus componentes" (Ibid); en él, todos sus componentes pueden ser falsos, las premisas y las conclusiones pueden ser verdaderas o falsas. El único caso que no se puede dar -como sabemos- es que de premisas verdaderas se puedan obtener conclusiones falsas; si aquellas son verdaderas entonces las conclusiones son verdaderas. De esta manera, el argumento deductivo válido garantiza solamente la "transferencia del valor 'positivo' de la verdad... del conjunto de premisas" y "la retrotransferencia del valor 'negativo' de la verdad -de la 'falsedad'- de la conclusión - al conjunto de las premisas" (Albert, 25).

De modo que, aplicando este tipo de argumentos al problema de la fundamentación, dice Albert, que si se pide para toda una fundamentación, entonces también debe pedirse "para los conocimientos a los cuales se ha referido respectivamente la concepción por fundamentar" (Albert, 26); es decir, si la fundamentación reside en asegurar la verdad de determinada concepción, ella se exigirá de la misma manera para los enunciados que formulan tal concepción. Lo anterior da como resultado que en el intento de la fundamentación se caiga en un trilema:

1. Un regreso infinito dado por la necesidad de remontarse continuamente en la búsqueda de fundamentos, pero que no es posible realizar en la práctica y, por tanto, no es posible obtener

ningún fundamento seguro.

2. Un círculo lógico en la deducción surgido del hecho de - que en el procedimiento de fundamentación se recurre a enuncia-- dos de los que ya antes se había mostrado que también requieren de fundamentación. Es un procedimiento incorrecto lógicamente, - con el cual tampoco se llega a algo seguro y cierto.

3. Una interrupción del procedimiento en un punto determina-- do que parece realizable pero que lleva a una suspensión arbitra-- ria e injustificada del procedimiento de fundamentación y por -- tanto tampoco es aceptable. (V. Albert, 26)

Las dos primeras opciones son evidentemente inaceptables. - En cuanto a la tercera, Albert argumenta que si se propone un -- enunciado que no es de por sí fundamenteable, y es propuesto como seguro, y el cual debe contribuir a fundamentear todo lo demás, - una afirmación cuya verdad es cierta y que, por consiguiente, - no necesita de fundamentación alguna, es una posibilidad que lle-- va a un dogma, es una fundamentación mediante "el recurso a un - dogma"; porque en algún lugar tiene que ser suspendido el proce-- so sin justificación alguna. Tampoco el recurso a "instancias ex-- tralingüísticas" (conocimiento inmediato, o intelección pura y - sensible, o conocimientos de razón, dice Albert) soluciona el -- problema puesto que aún por ellas se puede preguntar por su fun-- damentación.

Ninguna de estas posibilidades lleva a un fundamento seguro. Además, dice él, el "problema del punto arquimédico del conoci-- miento puede pertenecer al círculo de los problemas planteados - falsamente" (Albert, 29).

¿Qué queda por hacer ahora, después de haber presentado es-- tos argumentos en contra de la posibilidad de la FUF? Tal parece que ésta es imposible.

b. LA SOLUCION DE HANS ALBERT: EL RACIONALISMO CRITICO

Albert, siguiendo a Popper, se opone a los intentos de justificar cualquier convicción o concepción mediante el recurso a "fundamentos positivos seguros" e incommovibles. Su tesis principal contra el modelo clásico de racionalidad (que él identifica con la tercera posibilidad del trilema) y las tendencias a la --certeza que subyacen, es que: "Todas las seguridades en el conocimiento son autofabricadas y con ello carecen de valor para la aprehensión de la realidad" (Albert, 51); o sea, que podemos --"crearnos siempre certeza en cuanto 'inmunizarnos' cualesquiera componentes de nuestras convicciones "mediante la dogmatización contra cualquier crítica y con ello las 'aseguramos contra el riesgo del fracaso'" (Ibid). No existen, por tanto, seguridades absolutas en el conocimiento, y si existe alguna, es que nosotros la inventamos, sin justificación alguna, y la inmunizamos contra toda crítica porque la tomamos o ponemos como dogma, por propia decisión, por seguirla sosteniendo. Albert recurre aquí a Hugo Dingler para quien en lugar de datos últimos indudables entra la voluntad como legisladora, o sea que "si 'se quiere' una última seguridad, la única posibilidad es la de obtenerla de la 'voluntad'" (citado por Albert, 52). Se trata así de una voluntad de --certeza puesto que al manifestarse una cadena de fundamentaciones y preguntar: "¿dónde concluye esta cadena de fundamentaciones?" o "¿cómo se fundamenta en su seguridad la última (o mejor la penúltima) de estas fundamentaciones?" (citado por Albert, 52, nota 2), lo que hace Dingler es recurrir a la tercera posibilidad del trilema pero apoyándose en la voluntad en lugar de una --certeza última justificada. De este modo, dice Albert, se sustituyó el conocimiento por la decisión ("decisionismo epistemológico"). La pregunta que se presenta aquí es aquella sobre los pun-

tos de vista -no razones- que se pueden argüir a favor de una -- tal decisión, puesto que ésta es así que "en principio puede tomarse de otra manera" (Albert, 54).

Aquí es donde Albert comienza a plantear su esencial alternativa partiendo del racionalismo crítico de K. Popper. Se trata de crear la posibilidad de fracaso de nuestras propias convicciones y construcciones teóricas "frente a la realidad" (Albert, 55) de este modo también se tiene la posibilidad de "examinar su contenido de verdad" y "mediante la corrección de nuestros errores, la de acercarnos más a la verdad" (Ibid); o sea, como en Popper, mediante conjeturas y refutaciones. Lo que debemos aceptar, dice él, es la incertidumbre de que nuestras concepciones se mantengan en el futuro. Así, en lugar de la idea de la fundamentación se propone la idea del "Examen crítico", de la "discusión crítica". Mediante el ensayo y el error nos acercamos más a la verdad, pero sin llegar, claro, a la certeza absoluta. De este modo Albert evita o supera según él, el trilema mencionado. Se ha evitado un dogma y se propone una hipótesis. Se rechaza, por tanto, -- también, toda exigencia de infalibilidad y se propone un "falibilismo" consecuente" (Albert, 59). La tesis de infalibilidad afirma, según Albert, la imposibilidad de error de una determinada -- instancia bajo determinadas circunstancias e implica, luego entonces, "la dogmatización de 'todos' los elementos de una determinada clase de enunciados" (Ibid). Su criticismo involucra, por el contrario, un falibilismo respecto de cualquier instancia posible, es decir, que "todo propiamente... puede ponerse en duda -- en principio" (Albert, 27). "No hay ni una solución ni una instancia competente para la solución de determinados problemas, que -- de antemano esté protegida necesariamente contra la crítica" -- Albert, 60).

Ahora bien -y para plantear la pregunta- desde este momento problema: ¿qué pasa con la decisión a favor de este método de la crítica radical? Aquí nos las tenemos con una decisión que, según Popper y el mismo Albert, no es posible justificar, en última instancia, de forma racional. (V. Popper)

e. LA REFLEXION PRAGMATICO-TRASCENDENTAL.
(vs. LA RACIONALIDAD LOGICO-DEDUCTIVA).

El propósito de Apel es realizar un examen metacrítico del racionalismo crítico. Pero antes de realizar esto es preciso -- presentar por completo lo que constituye la reflexión trascendental, que es para Apel, el genuino paradigma de reflexión filosófica. Sólo después de haberla expuesto podremos entender la argumentación de Apel que refuta el falibilismo ya visto. Presentar la pragmática-trascendental de Apel sólo se puede hacer presentando las tesis que ella critica al mismo tiempo, y eso es lo que iremos haciendo.

Las tesis contra la autorreflexión.

Vamos a exponer el enfrentamiento entre los dos tipos de -- paradigmas de racionalidad filosófica, como los llama Apel. La importancia de éste enfrentamiento radica en que de uno de los paradigmas dependerá la posibilidad de una fundamentación última, en tanto que el otro paradigma, como hace ver Apel, la niega y la impide.

Apel enfrenta a la idea lógico-deductiva de la fundamentación la idea pragmático-trascendental de la misma (autorreflexiva). Su crítica se dirige principalmente a la utilización que -- Albert hace de la lógica moderna mediante la cual éste cree poder reducir el problema de la FUF a un trilema "deducible lógico-formalmente"(Apel:1975,145), o sea basado en una fundamentación puramente deductiva. Lo que Apel tratará de mostrar es que tal procedimiento se basa en una determinada concepción de la -- lógica y en entender erróneamente el problema de la fundamenta-

ción como un problema lógico-deductivo.

El primer paradigma es precisamente el de la prueba lógico-formal que, como hace ver Apel, surgió con Aristóteles, y el cual se encuentra bajo los presupuestos de los axiomas que no son ya más demostrables. En la antigüedad ya se conocía la imposibilidad de la fundamentación lógico-matemática de los axiomas del pensamiento lógico-matemático porque los argumentos de este tipo no pueden fundamentar por sí mismos la verdad de sus propias premisas ni la validez de sus reglas deductivas. Es esta forma de racionalidad la que ha resurgido, dice Apel, en la filosofía analítica actual a partir de G. Frege y B. Russell. Pero, claramente, dice Apel, este paradigma es el de la racionalidad matemática, no el de la filosófica. Su característica principal es que hace abstracción de la autorreflexión del pensamiento, es una "objetivación abstractiva del pensamiento real" (Apel:1980,153), es decir, prescinde de la autorreflexión que el sujeto pensante realiza de hecho, en interés de la "objetivabilidad" de todas las estructuras posibles de la 'ratio' (ibid.,140) y de la controlabilidad de los argumentos mediante la notación simbólica de los lenguajes formales (de la lógica formal). Ya veremos en que consiste la autorreflexión que Apel pone en primer lugar.

El paradigma lógico-deductivo presenta tres interpretaciones de la autorreflexión, para negarla claro está:

I. Se la admite como posibilidad del pensamiento en cuanto introspección empírica de individuos pero se le niega toda función en el "contexto de justificación filosófico" del cual se encarga la semántica lógica proposicional; "la autorreflexión como fundamento de la 'argumentación de fundamentación última'.. cae en esta perspectiva bajo el 'veredicto de psicologismo'(ibid.)

2. Se la evalúa negativamente en cuanto a su relevancia lógico-metodológica dado el carácter de los enunciados autorreferentes que conducen a paradojas como la del mentiroso ("yo miento siempre", "yo miento ahora"). Se trata de evitar, se dice, - el surgimiento de tales paradojas, y se hace esto por medio de una jerarquía de metalenguajes en el lenguaje formalizado de -- los cálculos lógicos. De este modo se prohíbe el discurso autorreferente por ser causa de antinomias sin siquiera preguntar -- ya por qué conduce a esas paradojas. Sin embargo, aclara Apel, esta prohibición se limita a los lenguajes formales. Cabe entonces la pregunta sobre si necesariamente posee la autorreflexión un carácter antinómico. Veremos que no es así.

3. Se la reconoce como ingrediente decisivo de lo que se -- llama "razón", así como que ella se expresa en la parte performativa del discurso como la parte pre-proposicional de acuerdo con la doble estructura performativo-proposicional de los "actos de habla"(Adelante se explicará esto); y además, que ella -- es la condición de posibilidad de la distinción entre lenguaje-objeto y metalenguaje y de la jerarquía de metalenguajes. Sin -- embargo esto no quiere decir que se reconozca la posibilidad de proposiciones autorreferentes de la filosofía, aseveradas con -- pretensión de validez universal. Esta interpretación responde -- que la posibilidad "de una generación infinita de metaniveles -- sería justamente la expresión lógicamente adecuada de la capacidad de reflexión"(ibid.,I44). De este modo es discurso filosófico mismo "pertenece al respectivo metalenguaje de la serie potencialmente infinita que en la secuencia temporal histórica es el último actualmente utilizado"(ibid.,I45); el discurso de la filosofía es introducido dentro de la cadena de metajenguajes, ocupa un lugar dentro de ella. Estos intentos de metalógica o --

metamatemática que quieren dar al sentido de validez de sus propios enunciados sobre la división del lenguaje un lugar dentro de la misma jerarquía, cuando dice Apel, en la negación de la propia pretensión de validez de sus proposiciones. Se trata del -- que quiere hacer valer su propia posición pero sin reconocer la pretensión de validez ya implícita en toda proposición universal. Tal posición se priva de poder sostener en un discurso argumentativo con pretensión de validez universal su propia posición. Esta autolimitación de la "negación de pretensiones de validez universales, implícitamente autorreferenciales, de proposiciones filosóficas conduce a inmunizar contra toda crítica posible las pretensiones de validez filosóficas efectivamente presentadas"(ibid.,146)

(Aquí vamos a abrir un paréntesis para explicar brevemente qué es eso de pretensiones de validez. Habermas en su ensayo -- de 1976 se propuso reconstruir las condiciones o presupuestos -- universales del entendimiento comunicativo. De este modo, todo aquel que actúe comunicativamente entabla pretensiones universales de validez con los actos de habla que él realiza, y si quiere participar en un proceso de entendimiento comunicativo no -- puede prescindir de esas pretensiones. Habermas distingue como constituyentes del uso del lenguaje orientado hacia el entendimiento (de la acción comunicativa) cuatro pretensiones de validez universal: La inteligibilidad (el estarse expresando inteligiblemente); la veracidad (el que habla tiene que querer expresar sus intenciones de forma veraz); de verdad (pues quiere comunicar un contenido proposicional verdadero); y la de rectitud (elegir una manifestación correcta de acuerdo con las normas vigentes para poder entenderse con los otros). A la reconstrucción de esas pretensiones de validez como condiciones de posibilidad

de la acción comunicativa (que es aquella interacción en la cual los individuos coordinan sus planes de acción consensualmente, y que involucra así el acuerdo a que éstos llegan) es a lo que él llama "Pragmática Universal"(v. 1976))

El paradigma de la racionalidad filosófica.

La autorreflexión "realizada de una manera lingüísticamente responsable-en enunciados y proposiciones implícitamente autorreferenciales- del pensamiento y de su pretensión de verdad" (Apel:1980,I46-I47) es el genuino paradigma de la reflexión filosófica. Veamos por qué. Aquí la reflexión se encamina, en -- cuanto renovación del planteamiento trascendental kantiano, sobre las condiciones de posibilidad necesarias de una argumentación con sentido y de su validez intersubjetiva. En este sentido es reflexión trascendental, pero que a su vez trata de tomar en cuenta la dimensión pragmática del uso del lenguaje interpretativo y performativo del discurso, como dimensión de la "autorreflexión trascendental de las pretensiones de validez de -- los argumentos"(ibid.,I51) para lograr precisamente la validez intersubjetiva. Se trata así de tematizar la autorreflexión de la argumentación lingüísticamente formulada, de hacer valer la "reflexión reflexiva del argumentante, sobre lo que él siempre supone necesariamente como condición de posibilidad del sentido y de la validez de su argumentar mismo"(ibid.,I51-I52); autorreflexión y dimensión pragmática que no se pueden ni se deben pasar por alto tal como lo hace la racionalidad lógico-deductiva.

Las dimensiones del uso del lenguaje a las que Apel se refiere son: (para esto se basa en la fundamentación de la semiótica realizada por Ch. Morris, v. Apel:1970 y 1989)

a. Sintaxis. Se refiere a las relaciones de los signos en-

tre sí, y en la cual se refleja la estructura lógica de los lenguajes formales, por eso es la base de la lógica-matemática moderna (Carnap).

b. Semántica. Se refiere a la relación que tienen los signos con los estados de cosas representados por ellos mismos. Esta, dice Apel, es el punto de partida de la Logic of science, - que sustituye el problema de la verdad (como correspondencia) - por la representación semántica de los estados de cosas por medio de proposiciones o de un sistema de éstas (Tarski).

c. Pragmática. Se refiere a la relación de los signos con los sujetos que los utilizan, o sea, al uso de los signos por parte de los sujetos.

La pregunta de Apel es : "¿podemos ignorar simplemente la 'dimensión pragmática' inherente a la argumentación o al conocimiento mismo mediado por signos, como si la relación signica, - implicada en toda argumentación y en todo conocimiento, tuviera únicamente 'dos dimensiones' "(Apel:1973,387)

La idea de la fundamentación lógico-deductiva (sintáctico-semántica, puesto que se basa en estas dimensiones) prescinde - de la tercera dimensión, lo cual lleva a prescindir del sujeto humano de la argumentación, lo cual a su vez hace imposible reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación, sobre lo ya siempre presupuesto en ésta. En lugar de la - reflexión (auterreflexión) se establece una jerarquía de meta--lenguajes que oculta a aquella porque en los lenguajes formalizados las aserciones o proposiciones no pueden ser autorreferenciales pues llevan a contradicciones (teoría de los tipos de Russell). En los lenguajes formales los sistemas semánticos se deben escindir en "lenguaja-objeto" y "metalenguaje" para excluir las contradicciones (v. 2a. interpretación analítica sobre la - auterreflexión; v. también Tarski, en bibliografía)

En estos sistemas se trata de una objetivación del acto reflexivo del sujeto, realizado de hecho; es decir, se lo independiza, se lo convierte en una cosa, en un hecho de estudio, y -- por eso no se lo considera ya como una reflexión sobre la reflexión misma (autorreflexión). Pero, dice Apel, (recurriendo a -- los trabajos metamatemáticos de Gödel, Church, Kleene (v. 1973, 386)) la formalización es limitada y por tanto no se puede demostrar la "no contradicción" de los sistemas lógico-matemáticos. De este modo, Apel se propone, contra la sintaxis y la semántica lógicas de los lenguajes ideales de la ciencia, y así -- contra la demostración lógico-formal, postular la pragmática -- trascendental como complemento de aquellas y a la vez como la -- forma genuina de la racionalidad. Como demuestra Apel, la sintaxis y la semántica lógicas constituyen una abstracción del pensamiento real, de la dimensión pragmática del uso del lenguaje, y así, de la autorreflexión. La posibilidad de tal abstracción es descubierta por Apel a través del análisis de los "actos de habla" (Searle) que ahora vamos a tratar.

Partiendo de la teoría de los "actos de Habla" de Austin y Searle, Apel demuestra que es imposible prescindir de la dimensión pragmática del uso del lenguaje, y esto porque todo "acto de habla" posee una doble estructura performativa-proposicional (v. Habermas:1976). Empezemos explicando que esta teoría encuentra su tema en las unidades mínimas o elementales del habla, las emisiones. Estas son diferentes de las oraciones, de los enunciados, y de las proposiciones. Si por un lado la lingüística trata de la competencia lingüística para generar oraciones gramaticalmente correctas, la teoría de los actos de habla trata de la competencia comunicativa, o sea, del empleo de oraciones en actos de habla. (v. Habermas:1976; 326), del empleo de -- oraciones en emisiones. Lo que constituye un acto de habla es --

"la producción o emisión de una oración-instancia bajo ciertas condiciones", de este modo la "unidad de la comunicación lingüística" es "la producción o emisión del símbolo, palabra u oración al realizar el acto de habla"(Searle,26). La distinción que se está haciendo se refiere a lo que es una proposición y lo que ésta dice, y al acto de emitir esa proposición. De acuerdo con Austin, al decir algo, no sólo digo algo sino que también hago algo. Se trata por un lado de un "acto locucionario", del acto de decir algo, y por otro, de un "acto ilocucionario", el realizar un acto al decir algo(v. Austin,138-146). Un acto de habla posee ambos componentes; el proposicional pues las oraciones tienen un contenido proposicional, y el ilocucionario -- que "consiste en un 'acto ilocucionario' que se ejecuta con ayuda de una 'oración realizativa'"(Habermas;1976,335). Los actos ilocucionarios son las acciones que se realizan al emitir las oraciones, por ejemplo preguntar, enunciar, mandar, prometer, etc.; al emitir una promesa mediante una oración trato de hacer una promesa. El enunciar y el aseverar son actos, dice Searle, las proposiciones no. Una proposición "es lo aseverado en el acto de aseverar, lo que es enunciado en el acto de enunciar" -- (Searle,38). De modo que al expresar una proposición se realiza un acto ilocucionario: "Los actos proposicionales no pueden ocurrir solos...sin hacer una aserción, plantear una pregunta o -- realizar algún otro acto ilocucionario"(ibid.,34)

Al elemento ilocucionario le corresponde el aspecto de la relación intersubjetiva, como muestra Habermas, puesto que tanto el hablante como el oyente entablan relaciones que les permiten entenderse mutuamente. Entra aquí la dimensión pragmática. Al elemento proposicional corresponde el aspecto del contenido proposicional, o sea, el plano de los estados de cosas sobre la

los que el hablante y el oyente tratan de entenderse (v. Habermas:1976,341)

El punto clave de esta teoría es el carácter realizativo - (performativo) de las emisiones, carácter que se muestra en el complemento performativo del enunciado u oración propuesta, y - el cual puede ser expresado del siguiente modo: "afirmo con esto, frente a cualquier oponente posible, que..."(Apel:1973,381) Este complemento aclara qué acción se está realizando en el momento de emitir la oración, él explicita la acción realizada -- con el acto de habla. Todo enunciado propuesto que tiene que -- justificarse presupone, dada su estructura pragmática, su complemento performativo. (Cabe aclarar que este complemento performativo está expresado, como dice Habermas, en presente de indicativo, en forma positiva, y cuyo sujeto lógico es un pronombre en primera persona, y cuyo objeto lógico es un pronombre en segunda persona, que es la forma de los actos de habla explícitos (v. Habermas:1976,335), así como Austin se basaba en las expresiones realizativas explícitas (v. Austin,45)).

Ahora bien, con esta doble estructura del habla "guarda relación un rasgo fundamental del lenguaje, a saber: la autorreflexividad que le es inmanente"(Habermas:1976,342;v. Miranda:1983,parag.163). La autorreflexividad está contenida, es inmanente a los actos de habla, y se muestra precisamente a través de la parte performativa (realizativa). El hecho de prescindir de esta parte es una abstracción, que lleva por consiguiente, - como ya se dijo, a prescindir de la dimensión pragmática del -- uso del lenguaje que es lo que hace la racionalidad lógico--ductiva; ésta toma sólo en cuenta el contenido proposicional y se olvida de la parte performativa, reflexiva y pragmática. Es-

to es una "falacia abstractiva", como la llama Apel. Así, desde la pragmática trascendental del lenguaje es imposible objetivar la autorreflexión constitutiva del pensamiento en una demostración lógico proposicional (como veremos adelante con el argumento del "cogito ergo sum"). Aunque se tiene la posibilidad de objetivizar todo acto de habla, de objetivizar el componente ilocucionario, de convertirlo en contenido de un acto de habla -- constatativa, esta descripción sólo puede ser realizada, como -- demuestra Habermas, mediante otro acto de habla el cual contiene también un complemento ilocucionario, que no está objetivado y así, "no es posible ejecutar un acto de habla y 'al mismo -- tiempo' objetivarlo" (ibid., 343). Se pueden analizar las estructuras del habla de forma objetivante, pero a la vez el componente ilocucionario de ese análisis no puede ser objetivado en ese -- mismo acto.

Es aquí donde tenemos que precisar, ahora, la transformación semiótica de la lógica trascendental, o sea, el paso que -- realiza Apel desde Kant a Pierce, o el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje.

Esto lo realiza Apel en confrontación con la "Logic of -- science", por lo cual tenemos que aclarar que ésta, por su parte, suprime el problema de la conciencia como sujeto del conocimiento, y de las reglas a priori que en Kant establecían la -- unidad objetiva y hacían posible la experiencia son consideradas ahora como requisitos meramente psicológicos. La sintaxis -- lógica y la semántica de los lenguajes científicos constituyen ahora el sustrato de las reglas a priori y que determinan la posible descripción y explicación de las cosas, en cuanto que éstas constituyen una conexión regida por leyes. La "validez objetiva" es resuelta aquí mediante la justificación lógico-sintáctica, o sea por su consistencia lógica, y la justificación ló-

gice-semántica, o sea la verificabilidad empírica de los enunciados y teorías científicas. El "sujeto trascendental" es sustituido así por la "lógica del lenguaje científico". La sintaxis y la semántica garantizan la "validez intersubjetiva" de la ciencia empírica. Esto es lo que Apel pone en cuestión. El argumento es que la misma "logic of science" tuvo que introducir "convenciones prácticas", o sea la "dimensión pragmática de la interpretación humana de los signos" (Apel: 1973, 151; v. 1970) - precisamente como condición de posibilidad y validez de los enunciados científicos. La lógica analítica se remite a esta dimensión y al problema de la intersubjetividad de la interpretación del mundo puesto que tiene que postular, también, que es posible alcanzar mediante la interpretación de los signos una o la interpretación del mundo intersubjetivamente válida y unitaria.

El intento de Kant de encontrar las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico se plantea ahora como "crítica del sentido como análisis de los signos" (Apel: 1970a 155). Por tanto, el punto supremo del sistema apeliano ya no es la "unidad de la conciencia del objeto y de la autoconciencia", o sea la "síntesis trascendental de la apercepción" (Kant) pues esta unidad estaba determinada por el "solipsismo metódico", si no la "'unidad intersubjetiva de la interpretación', en tanto - que comprensión del sentido y consenso de la verdad" (Apel: 1973, 391). Si la argumentación ha de tener sentido tal unidad ha de alcanzarse en la comunidad ilimitada de los que argumentan. La propuesta apeliana se entiende entonces como "'transformación', desde la crítica del sentido, de la filosofía trascendental, que parte del factum 'a priori' de la argumentación como un punto - de arranque cuasi-cartesiano, irrebasable" en sentido trascenden

tal (ibid., 391). El sujeto pensante es así identificado con una comunidad ilimitada de argumentación.

Vemos aquí la conexión de Apel con (y la influencia de) -- Pierce, quien realizó, como explica Apel, el programa de una -- "lógica de la investigación" como reconstrucción crítica de la "Crítica de la razón pura" de Kant, y que consiste en la fundamentación de una "lógica triádica" (triple) para la interpreta-- ción de los signos. Pierce proporcionó la base triple para una lógica semiótica (de los signos) de la ciencia, o sea que añadió la dimensión pragmática (sujeto-sujeto) a la base doble -- (diádica, sujeto-objeto) sintáctico-semántica de la "logic of science". Esta fundamentación se justifica, como pone de manifiesto Pierce, por el hecho de que se tengan que interpretar -- los signos, para lo cual se requiere de una comunidad de científicos; de que el conocimiento de algo en tanto que algo sólo es posible mediante una interpretación por medio de signos, es decir, se trata "de la consistencia semántica de una 'representación' (Repräsentation) de los objetos intersubjetivamente válida, conseguida mediante signos" (Apel: 1970a, 162); así que por -- una parte no se trata como en Kant, de la unidad objetiva de -- las representaciones (Vorstellungen) en un yo conciencia. La Repräsentation (Pierce) a diferencia de la Vorstellung (Kant) es explicada por Apel así: "un signo es algo que 'representa alguna otra cosa' para un 'interpretante' en algún 'aspecto o cualidad'" (ibid., 162). La "unidad de la consistencia" como punto su-- premo (que sustituye a la "unidad de la autoconciencia" de Kant) es caracterizada por Pierce así: "Encontramos que todo juicio -- está sujeto a una condición de consistencia; sus elementos deben ser capaces de ser traídos a unidad. Esta unidad de consistencia puesto que pertenece a todos nuestros juicios podemos de

cir que nos pertenece. O más bien, puesto que ella pertenece a los juicios de toda la humanidad, podemos decir que pertenece--mos a ella."(citado por Apel, *ibid.*, 160). Este punto supremo en tendido ahora como "unidad semiótica de la interpretación con--sistente"(ibid., 161) significa que "la existencia del pensamien--te ahora depende de lo que sea de aquí en adelante; así que tie--ne solamente una existencia potencial, dependiente del pensa--miento futuro de la 'comunidad'"(ibid., 161, en inglés en la ci--ta original). De modo que es la "opinión última" de la comuni--dad indefinida de investigadores la que constituye el punto su--premo de la transformación pierceana de la lógica trascendental. El sujeto cuasi-trascendental de esta unidad es la "comunidad --ilimitada " de experimentación que es a su vez la comunidad --ilimitada de interpretación, y no ya el sujeto trascendental --kantiano; ya no son las categorías puras del entendimiento las que garantizan la "objetividad" del conocimiento (deducción --trascendental, en la CRP) sino que es ahora la opinión última --de la comunidad la que la garantiza; ni tampoco se trata ya de los lenguajes sintáctico-semánticos de la "logic of science". --Es aquí donde se puede apreciar el inicio de la teoría consen--sual de la verdad, como señala Cortina: "Científicamente verda--deras serán aquellas proposiciones que como tales hayan sido --consideradas por la comunidad de científicos"(Cortina, 74).

Ahora bien, Apel pasa de la comunidad de investigadores y de interpretación a la "comunidad de comunicación" pues aquella no se identifica con la comunidad de todos los que argumentan. Aquella presupone ésta. Los científicos argumentan para defenda--der una tesis, hipótesis o teoría, pero lo mismo hacemos los --hombres (cotidianos) al intentar justificar una forma de conduc--ta, una decisión, una pretensión, o resolver un conflicto. Aún

quien no quiera argumentar debe tener argumentos (razones) para ello, si quiere seguir manteniéndose como ser racional. La argumentación o discurso argumentativo tiene el carácter de irrebasable, de irrebasabilidad (Nichtintergebarkeit), porque detrás de él no podemos ir ya más. Por eso es A priori, del cual Apel parte. Y así se pone de manifiesto el carácter dialógico del -- pensamiento pues ya no se trata del "factum de la razón" de Kant sino del "factum de la argumentación". "La argumentación -- es pues irrebasable, porque cualquier comportamiento racional -- debe contar con ella"(Cortina,94). Incluso quien niega la argumentación sólo lo podrá hacer, si es racional (y si su negativa puede tener sentido), dando argumentos. Es esta la razón por la cual la reflexión se encamina a buscar las condiciones de posibilidad del sentido de la argumentación. La superación de la -- sintaxis y la semántica por la pragmática, y la aportación insustituible (de la cual ya no podemos echarnos para atrás) de -- la teoría de los actos de habla, son las que nos han hecho ver los presupuestos lingüístico-comunicativos del conocimiento. La conjunción de reflexión trascendental, dimensión pragmática y -- actos de habla, ha puesto en primer plano la autorreflexión del pensamiento, en tanto discurso argumentativo.

La importancia de esta reflexión pragmático-trascendental radica en que ha demostrado que la fundamentación lógico-formal no es la real forma de la fundamentación última. Si se sigue tomando como auténtica a ésta última tendría que exigirse, dice -- Apel, que la estructura de la reflexión sobre el presupuesto -- trascendental descubierto fuera explicada como estructura de demostración deductiva. Pero para esto se exigiría a su vez demostrar de forma deductiva la validez intersubjetiva del principio de no contradicción presupuesto ya siempre en la argumentación.

Si se demostrara este principio de forma lógico-formal aparecería entonces en lugar del presupuesto pragmático-trascendental una *petitio principii* puesto que no se puede demostrar ese principio de la lógica sin ya haberlo presupuesto. A partir de esto se concretiza este aspecto de la pragmática trascendental fundamental: para ésta, lo importante no es la estructura de la *petitio principii* de la demostración lógico-deductiva, sino la reflexión sobre los presupuestos, sobre "los fundamentos no criticables de la argumentación misma" y por lo cual llegamos a que "si yo no puedo impugnar algo sin autocontradicción real y al mismo tiempo fundarlo deductivamente sin '*petitio principii*' lógico formal" es que pertenece a esos fundamentos de la argumentación ya no más criticables y por tanto "que uno tiene que haber reconocido siempre, si el juego lingüístico de la argumentación ha de conservar su 'sentido'" (Apel:1976,166). Tales presupuestos, en tanto implicaciones del "a priori de la argumentación" detrás del cual no es posible preguntar ya más, es decir, en tanto condiciones de posibilidad del sentido y validez intersubjetiva, constituyen el fundamento pragmático trascendental de todo argumento (v. Apel:1984,21). Estos presupuestos de la argumentación aparecen en la lógica-semántica del cálculo proposicional como algo no demostrado precisamente por el carácter abstractivo de tal paradigma.

En la PTL, a partir de este saber auterreflexivo, el sujeto es capaz de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad y validez de la argumentación siempre presupuestas en la situación de habla. No es posible entonces, tomando en cuenta la dimensión pragmática del discurso, del uso de argumentos en el marco de un discurso intersubjetivo, dudar de tales presupuestos, puesto que ellos le dan sentido.

A estos presupuestos pertenecen como señala Apel, tanto -- los principios de la lógica formal, como los de una pragmática universal (Habermas) de la argumentación; también se presupone la validez de aseveraciones de existencia como son la de la propia existencia, la de un mundo real, la de una comunidad real (e ideal) de argumentación. Adelante ahondaremos en esto, pues partiendo de ello se verá la posibilidad de la fundamentación última de la ética.

De este modo existe algo irrebasable en sentido trascendental. La fundamentación filosófica consiste así "en el intento -- de reconstruir, de la forma más completa posible, las condiciones necesarias de la argumentación humana"(Apel:1973,390)

El que los presupuestos no se puedan fundar lógico-formalmente podemos decir que ya quedó claro. Ahora tenemos que aclarar por qué no se pueden impugnar sin autocontradicción. Entramos aquí a lo que constituye la base suprema de la racionalidad (así podemos llamarla), en la que se conjugan claramente la lógica con el principio de no contradicción, la dimensión pragmático-intersubjetiva del discurso, la teoría de los actos de habla aportada por la filosofía del lenguaje, y la auterreflexión (v. Apel:1984).

Apel ya no habla (sólo) de contradicción formal sino de -- una contradicción pragmática, o más precisamente "autocontradicción performativa" (realizativa) que constituye el criterio de racionalidad del pensamiento intersubjetivo. Ya no se toma sólo en cuenta el principio de no contradicción proposicional (A y -- no A). El principio de no autocontradicción performativa se funda en la doble estructura del habla que ya vimos. Este principio es el que se exige en un acto de habla, en cuanto argumentación con sentido. La autocontradicción performativa consiste en

la contradicción que existe entre la proposición afirmada y el acto de su afirmación performativa (realizativa); es una contradicción entre los dos componentes del habla, el proposicional y el ilocucionario o performativo. En ella se manifiesta la inteligencia reflexiva, pues como vimos, los enunciados filosóficos son reflexivos respecto a su propia pretensión de validez, es decir, "deben ser incluidos en el ámbito de validez de su propia pretensión 'universal' de validez"(Apel:1987,104) a diferencia de los de la ciencia natural y matemática, que no pueden -- ser autorreflexivos.

Ejemplos típicos de tal autocontradicción serían: "Afirmo con esto, que yo no existo", "Afirmo como verdadero, que no tengo ninguna pretensión de verdad"(ibid.,124-125;v. 1984,19-20). La parte que está antes de la coma es el componente performativo, la que está después, el componente proposicional, y son los que entran en contradicción: contradicción entre la proposición afirmada "y la utilización 'realizativa' de la validez de las reglas del discurso por el acto de argumentar"(Apel:1985b,18), porque el acto que realizo al emitir la proposición refuta lo que ésta última afirma. Este criterio dice Apel, caracteriza a los presupuestos de la argumentación ya no más discutibles "como 'proposiciones' reflexivas fundamentadas 'últimamente'", como proposiciones "que no precisan de 'fundamentación en ninguna otra cosa', porque 'no pueden ser entendidas sin saber que son verdaderas'"(Apel:1987,129). Lo que este principio permite es la reflexión sobre las pretensiones de validez de los argumentos, o sea, el criterio para distinguir los presupuestos trascendentales, necesarios y universales de la argumentación. Esta reflexión sobre el discurso estando ya en el discurso permite la realización de la racionalidad: "El principio de 'consisten-

cia performativa' se manifiesta de este modo como 'órgano y criterio' de un 'autoesclarecimiento de la razón' absolutamente -- 'explorativo e informativo' y por eso, en mi opinión, es el -- 'criterio' esencial 'de la racionalidad autorreflexiva del discurso' "(ibid., I32). Sólo cuenta la consistencia de los argumentos pragmático-trascendentales puesto que se da la prueba reflexiva de que el intento de negar la afirmación de los presupuestos conduce a quien así argumenta a cometer autocontradicción -- performativa.

En este momento podemos plantear la que consideramos la -- pregunta filosófica fundamental en cuya respuesta es donde vemos la importancia de la filosofía de Apel, y de la filosofía -- sin más: ¿por qué ser racionales? ¿por qué debemos ser (y seguir siendo) racionales? Estas preguntas son equiparadas por Apel a la pregunta: "¿por qué hay que evitar la autocontradicción performativa?" (ibid., I31). Quien formula esta pregunta, al plantearla dice Apel, ha dejado detrás de sí la decisión de ser racional. Esta es la respuesta contra Popper. Quien argumenta (y Popper lo hace, él dice que "la argumentación es la base de la razonabilidad" (Popper: 1967, II, 317)) no está por una parte argumentando seriamente, y por otra parte, que esté todavía ante la elección por la razón. La posición de Popper está imaginando -- que se puede colocar en una posición exterior a la razón para -- después decidirse por ella. Pero esta posición presupone a la -- razón puesto que sólo se puede decidir si ya se puede pensar y reflexionar. Quien argumenta y pregunta ya está dentro de la -- razón. Quien participa en una discusión filosófica sobre fundamentos ha aceptado implícitamente las reglas del juego de la -- "discusión crítica" y por tanto "la 'realización de la razón' -- en el mundo se entrega a su libre compromiso; a una decisión --

que deben renovarse de modo permanente y que nadie puede arrebatárselas o imponerles" (Apel; 1973, 392; v. 1985b) a los que argumentan.

La afirmación de que la decisión a favor de la razón es irracional parte de la idea metódico-solipsista de que es posible pensar y decidir con sentido antes de haber reconocido implícitamente "las reglas de la argumentación como reglas de una comunidad crítica de comunicación" (ibid., 393), es decir, que podemos reflexionar sobre la comunicación desde un punto de vista exterior a ella, o más radicalmente, que podemos pensar sobre la comunicación sin haber estado ya antes dentro de ella. Sería como dice Apel, como ser racional antes de ser racional, como pensar sobre el hecho de que queremos y podemos individualmente entrar a pensar. Pero entonces ¿cómo adquirimos, o cómo se adquiere esa capacidad de pensar? ¿de dónde la obtuvimos? ¿o ya la tenemos de por sí, por naturaleza? ¿es posible entonces pensar y obrar con sentido solipsistamente? Este es el presupuesto de Popper. Por el contrario, "quien se decide frente a una alternativa con la pretensión de autocomprenderse, presupone ya implícitamente las condiciones lógicas y morales de la comunicación crítica, que todavía tenemos que indagar" (ibid.) Y quien no se decide por la discusión, y elige callarse, termina con la discusión, pero esta decisión es irrelevante del todo para la propia discusión. De todos modos, la decisión a no argumentar y comunicarse sólo la podemos tomar si ya conocemos de antemano a éstas o sea, a lo racional. Esta decisión no aporta nada, racional, e incluso en contra del principio de la argumentación. Esa posición pre-discursiva se refuta puesto que al argumentar se reconoce como presupuesto necesario el principio de no autocontradicción pragmática puesto que formula la pregunta e insiste en formularla. Por eso el "ser racional" no es derivado lógico-deductivamente

de alguna otra cosa, ni tampoco el principio de no autocontradición, que de este modo sirve, a quien así pregunta, como "criterio de selección de lo que puede valer como fundamentado de forma reflexiva y última"(Apel:1987,132). Este por lo que se refiere a las condiciones lógicas de la argumentación; después veremos lo que se refiere a las condiciones éticas y así a la fundamentación de la ética.

Por último, y para complementar lo anterior; El solipsismo metódico lo entiende Apel como "la suposición....de que aunque desde una perspectiva empírica el hombre sea también un ser social, la posibilidad y validez de formar el juicio y la voluntad puede comprenderse basicamente, sin embargo, sin 'presuponer lógico-trascendentalmente una comunidad de comunicación'; es decir, que puede entenderse hasta cierto punto como un producto de la conciencia individual"(Apel:1973,357,nota26). Pero esta posición pre-discursiva y pre-comunicativa es imposible, siempre estamos ya con los otros. Sólo podemos pensar y actuar con sentido si ya estamos dentro de una comunidad en la cual nos hemos socializado y por la cual adquirimos la "competencia comunicativa" (Habermas). El pensamiento y la voluntad no se forman en un individuo aislado. Como dice Wittgenstein, uno solo y una sola vez no puede seguir una regla. Para seguirla es necesario estar ya insertado en una comunidad de la cual la aprendemos, y sólo por eso nuestras acciones tienen sentido. Se cae en tal solipsismo al prescindir de la dimensión pragmática del uso del lenguaje. Lo que esto muestra es el carácter esencialmente intersubjetivo del pensamiento, de la razón. Volveremos sobre esto.

Ahora bien, Apel acepta con Popper que no puede determinarse la decisión voluntaria a favor del racionalismo crítico, o -

de la razón. Pero la decisión a favor (esa voluntad racional) - debe presuponerse en toda discusión filosófica, si no, ésta carece de sentido. Se requiere buena voluntad. Los filósofos no - pueden renunciar a esta voluntad de argumentar. (Ya veremos la importancia de todo esto para la fundamentación de la ética).

4. CONTRA EL FALIBILISMO.

El punto de partida de la crítica de Apel al racionalismo crítico, al falibilismo, al escepticismo, es la pregunta por -- "las condiciones de posibilidad de una crítica intersubjetivamente válida"(Apel:1976,I49), o sea del mismo examen crítico -- tanto de conocimientos científicos como de normas morales. Popper y Albert sustituyen la FUF por el principio de la "crítica". -- Apel intenta por su parte investigar si es posible esta sustitución, y si lo es en qué sentido lo es; y por otro lado, si no -- será más bien posible que el principio de la fundamentación -- sea presupuesto por el principio de la crítica intersubjetivamente válida, y si lo es, en qué sentido lo es.

Para Albert la búsqueda de la verdad es inconciliable con la búsqueda de fundamentos seguros porque, de acuerdo con su falibilismo, nuestras hipótesis y construcciones teóricas pueden fracasar. Por tanto no existe ninguna certeza definitiva. Para Apel se trata de ver si este principio contradice a la "suposición de la evidencia indubitable"(ibid.,I53), y si no es así, -- ver qué se sigue de ello. Apel intenta "mediante el recurso a la evidencia"(ibid.,I49) reconstruir de forma pragmático trascendental la crítica de Albert al postulado de la fundamentación, y para lo cual reivindica la indispensabilidad metodológica de la "evidencia en sentido de una 'certeza indubitable'"(ibid., I54). Hablar de evidencia es hablar entonces de certeza indubitable. Para Albeert, como vimos, se puede dudar propiamente de todo. Pero ¿cómo justificar esta tesis? Apel pregunta: ¿puede existir una duda universal? ¿qué implicaría ésta? ¿a qué nos llevaría? Y: ¿cuáles son las condiciones de posibilidad de una duda con sentido?(del juego lingüístico del dudar)?

La tesis de Apel es que tanto la crítica como la duda no pueden ser explicadas "sin presuponer a la vez en principio -- certeza 'indubitable'"(ibid.) y que ésta les da sentido; "Todo juego lingüístico que funcione --todo entendimiento sobre sentido-- presupone que los compañeros de comunicación, quienes tienen que haber aprendido el lenguaje con una acreditada orientación hacia el mundo, consideren como ciertos numerosos hechos --objetivos"(ibid.). Aquí no se está hablando de certezas objetivas filosóficamente demostradas que los participantes en la comunicación hayan reconocido como tales, sino de convicciones -- que son ciertas a priori y son la base de nuestro actuar vital cotidiano. La fundamentación, en la vida cotidiana como en la ciencia, tiene que reducirse dice Apel, a esta evidencia presupuesta "conforme al sentido en el juego lingüístico"(ibid.155)

La crítica no puede ser "'última instancia autósatisfactoria' de argumentación racional"(ibid.) porque si tiene sentido, ya siempre tiene que presuponer, precisamente, un juego lingüístico con sentido (el juego de la argumentación), pues si no, estaría en aquella posición solipsista que ya vimos) y dentro del --cual los posibles argumentos críticos y las fundamentaciones se correspondan mediante el recurso a "evidencia paradigmática". -- Nos encontramos aquí otra vez con la situación de argumentación (el apriori) dentro de la cual se hacen valer las evidencias y las críticas. Una crítica tiene sentido porque se apoya siempre en las evidencias, si no, se realizaría una crítica anárquica -- (tal como acusa Apel al racionalismo crítico) porque se realizaría la crítica por la crítica misma, porque debemos criticarlo todo, pero "sin normas de crítica"(ibid.,156). Recurriendo a la tesis de Pierce de que en la ciencia no puede dudarse de todo al mismo tiempo aunque sí virtualmente, o sea "'de cada cosa' con

siderada como evidente"(ibid.), y que por tanto se tiene que -- partir de convicciones que cada uno tiene por ciertas y son a-- ceptadas "como criterios para lo que ha de dudarse y para las -- nuevas evidencias tenidas fundamentalmente como posibles"(ibid. I54), y aplicando la reflexión trascendental sobre la estructura de los juegos del lenguaje, desde el juego lingüístico filosófico de la reflexión (de la argumentación)- que Popper y Albert también realizan), se puede hacer ver que, en referencia a cualquier juego del lenguaje, la duda y la crítica sólo tienen sentido "bajo la suposición de que puedan fundarse suficientemente por medio de un recurso a 'evidencia paradigmática indubitable'"(ibid.,I57) como su condición de posibilidad. Y esto no significa recurrir a un dogma o decisión arbitraria, sino que es la reflexión sobre las condiciones indispensables de la crítica, y por tanto no se pueden negar. El término "evidencia paradigmática" lo toma Apel de Wittgenstein y se refiere a las convicciones que no se pueden poner en duda porque constituyen el paradigma del uso "lingüístico pleno de sentido"(ibid.,I54) Sin embargo todavía se debe tener en cuenta que esta evidencia no se identifica con la "evidencia cognoscitiva comprobada". Aquella (s) debe (n) mediante convenciones (consenso) adquirir su capacidad de funcionar como evidencias fundadas; y en cuanto -- que son las evidencias paradigmáticas de la argumentación no -- pueden ser tomadas como basadas en decisiones arbitrarias, o que se pueda optar o no por ellas.

La argumentación se puede dirigir así especialmente contra el principio falibilista de que todo puede ser puesto en duda, ya que se tienen que aceptar ciertas evidencias de las cuales no es posible dudar más. ¿Qué significa una duda universal?; y qué pasa si el principio del falibilismo se aplica a sí mismo?

Albert pretende que el principio puede aplicarse a sí mismo -- pues en tal aplicación "aparece sólo la consecuencia de que en principio puede ser ella puesta en duda, cosa que por lo demás sería conciliable con su corrección absoluta"(citado por Apel: 1980,I46,nota 36). Esto, dice Apel, es una posición que violando la lógica se inmuniza a priori frente a toda crítica. No se trata de si una posición tiene que ser criticada o puesta en duda: sino de que si se sostiene el falibilismo ilimitado, "¿ten--dría pues también razón cuando el principio del falibilismo resultara ser falible y naturalmente también cuando no resultara ser falible?"(ibid.; v. 1987,II3-II9). El principio no se sos--tiene cuando se aplica a sí mismo; cae en una paradoja similar a la del mentiroso. Si el principio del falibilismo es falible entonces no es falible, y al revés, si no es falible sí es falible. A la pregunta: ¿es falible el principio?, respondemos que si es falible entonces no lo es puesto que se está aplicando y realizando en ese preciso momento; y si no es falible entonces sí lo es pues resulta que sí existe algo que no puede ser falsado (el propio principio). Si nos pusieramos a dudar de todo no llegaríamos ni a dudar porque ¿qué sería eso de dudar? Dudaríamos de que dudamos; sería una duda sobre la duda y esto nos llevaría a un puro caos (todo actuar perdería sentido) Por eso -- Apel recurre a Wittgenstein quien dice: "Quien no está seguro -- de ningún hecho tampoco puede estarlo del sentido de sus pala--bras"(1988,no. II4), y: "Quien quisiera dudar de todo, ni siquiera llegaría a dudar. El mismo juego de la duda presupone ya la certeza"(ibid.,no. II5). Al dudar de tedo ni siquiera estaríamos ciertos de que utilizamos palabras, con cierto significado y no sabríamos si realmente hablamos, o que hay algo así como -- hablar: "¿cómo se que alguien duda?"(ibid., no.I27;v. no. I26) De este modo, en la discusión crítica existen ya evidencias in-

dudables. Por ejemplo las reglas de la lógica ("por lo menos -- 'algunas' reglas lógicas están fundamentalmente eximidas de revisión racional" dice H. Lenk, (citado por Apel: 1976,164)), -- presupuestos de existencia, etc., puesto que ellos dan sentido a la argumentación.

Se podría objetar, todavía, que las evidencias presupuestas por la argumentación en los juegos lingüísticos son aún revisables, que están aún sometidas a la crítica. Esta crítica nos lleva a un nuevo argumento que culmina el desarrollo crítico del racionalismo crítico. El dirigir esa crítica se funda "en que se da algo así como un juego 'filosófico' de lenguaje" (ibid.,161), que trasciende todos los juegos del lenguaje particulares y en el cual se habla con pretensión de validez universal. Este argumento se puede dirigir contra toda tesis dado -- que (a menos que sea una mera opinión) tiene pretensión universal de validez. El principio de la crítica se funda así "sobre la pretensión de validez universal 'a priori' de la argumentación filosófica" (ibid.,162) Hemos llegado así al "juego -- transcendental del lenguaje", dentro del cual se encuentra todo el que pretende ser filosófico y que reconozca la pretensión -- universal de validez de sus afirmaciones. Ahora se tiene que demostrar (y lo cual es de importancia radical para la FUF) que este juego filosófico del lenguaje "tiene que poder recurrir a evidencias que en principio no pueden ser equiparadas con ninguno de los paradigmas de juego lingüístico empíricamente revisables" (ibid.) Ya veremos cuál es la evidencia fundamental.

Antes de esto se tienen que aclarar otros aspectos de la -- demostración de Apel, que culminan y complementan lo dicho hasta aquí. Como vimos, él rechaza la equiparación de la FUF con la deducción lógica de proposiciones a partir de proposiciones

pero por otro lado (y esto es nuevo y tiene que ver con el rechazo del solipsismo metódico) se tiene que rechazar, respecto a las evidencias del conocimiento, (a la evidencia filosóficamente demostrada), la evidencia intuitiva de conciencia "independiente del lenguaje" (ibid., 152), solipsista. Es aquí donde se tiene que poner el acento en la "función mediadora del lenguaje" (ibid., 159), o sea, ¿qué papel juega el lenguaje en todo esto? El lenguaje (pragmático explícitamente) permite rebasar el solipsismo de la filosofía tradicional de la conciencia. La evidencia de una conciencia individual (solipsista) no puede equipararse con (ni garantizar) la validez intersubjetiva de los argumentos. Ella se da dentro de un juego lingüístico (en una situación pragmática), y por tanto sólo el lenguaje es la condición trascendental de posibilidad de la interpretación del mundo que sea válida intersubjetivamente. La evidencia solipsista no explica ni puede demostrar cómo es que ella pueda ser válida intersubjetivamente. De aquí se sigue, dice Apel, que la validez intersubjetiva sólo puede darse mediante "la formación de 'consenso' a base de un 'discurso argumentativo'" (ibid. 160) en la comunidad de argumentantes. Pero además este consenso no puede ser pensado sin recurrir epistemológicamente a las "evidencias de conocimiento" (ibid.) Es decir, no sólo importa ahora el consenso por el consenso mismo. La FUF tiene que recurrir a "evidencias paradigmáticas de juegos lingüísticos" - - (ibid.) Apel realiza de este modo, el "entrelazamiento, necesario a priori, de la argumentación relacionada con el discurso y (la fundamentación suficiente por medio de) el recurso a la evidencia conecitiva" (ibid.) Es claro, porque si no, sobre qué (y con qué base) se pretende llegar a un consenso en un discurso de fundamentación última. La fundamentación argumentativa se remite a esa evidencia en un juego del lenguaje, "la cual en

principio tiene que poder ser comprobada por todo miembro individual de la comunidad de interpretación, en última instancia mediante las 'evidencias' de conciencia-empíricas 'a priori'-posibles para él" (ibid.), puesto que esas evidencias cognoscitivas están entretejidas desde el principio con el uso del lenguaje y con nuestras propias actividades como sujetos de conocimiento. Evidencia de conocimiento (como "criterio de verdad", con pretensiones de verdad) y reglas a priori intersubjetivas del discurso argumentativo son los elementos de la FUF. Aquella es necesaria y se presupone como condición de posibilidad de la argumentación, pero a su vez, sólo en esta última es donde adquiere su validez intersubjetiva, y se demuestra como evidencia fundada filosóficamente.

Ahora bien, la pregunta que quisieramos formular en este momento, y a la cual hemos llegado a través de todo este desarrollo (pregunta que sin embargo estaba desde el principio en la mira) es: ¿Cuál es la evidencia, la certeza indubitable siempre presupuesta, como certeza primera de todo otro posible conocimiento, de la que tiene que partir toda otra posible formulación cognoscitiva, en cuanto es precisamente el primer conocimiento cierto (o último puesto que se alcanza al final de todo un largo razonamiento), y que el discurso argumentativo filosófico tiene que demostrar como tal (y la cual -como veremos- -- constituye a su vez la propia base de éste)?

•. LA CERTEZA INDUBITABLE DEL "COGITO ERGO SUM", (LA
COMPLEMENTACION LINGUISTICA DE LA DEMOSTRACION DE
LA ABSOLUTA INDUBITABILIDAD DEL "YO PIENSO" CARTE-
SIANO.

Vamos ahora a considerar, con Apel, la realización de la --
"Fundamentación última filosófica mediante reflexión pragmático-
trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la validez
intersubjetiva de la argumentación filosófica" (Apel: 1976, 162).
Se trata de demostrar la indubitabilidad de evidencias, de algo
cierto, absolutamente, no en juegos lingüísticos particulares, -
sino en la argumentación filosófica, como su condición de posibi-
lidad y como demostrado como tal por ésta misma.

Todo el engranaje ya realizado permite reconstruir la argu-
mentación de la duda cartesiana y llegar a la certeza indubita-
ble del "cogito ergo sum" cartesiano. Pero, ¿cómo demostrarla co
mo tal? ¿en qué se apoya esta certeza?

Quisiera recordar rápidamente el razonamiento de Descartes,
su duda y su propósito. Como dice él mismo, se propone dudar de
todo aquello que hasta entonces había tenido por cierto. El se -
proponía "empezar todo desde los fundamentos, si quería estable-
cer algo firme y constante de las ciencias" (Descartes: 1977, 17).
Descartes duda de y rechaza las cosas que no son enteramente --
ciertas o que son falsas completamente. Su duda (crítica) se diri
ge contra los fundamentos en que se apoyan las opiniones cientí-
ficas o cotidianas, para, de esta manera, ver si existe algo re-
almente cierto.

Su reflexión le hace dudar tanto de los conocimientos apren
didos por medio de los sentidos; después plantea la posibilidad
de que nuestras experiencias o conocimientos sean sólo un sueño,
y duda así de la realidad del mundo; por último, plantea la for-

ma más radical de duda que se haya dado hasta entonces, y por la cual ningún conocimiento es fiable o cierto, es decir, la posibilidad de que exista un "genio maligno" que lo haya creado de forma que siempre se (nos) engañe (puesto que tengo la idea de un Dios en el cual creo y pienso que todo lo puede. ¿Por qué no podría engañarme?), aun en las verdades matemáticas que habían resultado las más ciertas hasta ese momento: ¿no podría engañarme al pensar que $2+3=5$? Supone, entonces, que hay "no un verdadero Dios... sino cierto genio maligno... el cual ha usado de toda su industria para engañarme" (Ibid, 21), y permanecerá en ese pensamiento; "y si, por dicho medio no me es posible llegar al conocimiento de alguna verdad, al menos está en mi mano suspender el juicio" (Ibid).

¿A qué llegamos con esta duda radical? ¿Cómo salir de ella? ¿Entonces no hay ningún conocimiento cierto? "¿Qué podré, entonces, tener por verdadero? Acaso esto sólo: que nada cierto hay en el mundo" (Ibid, 23). La respuesta de Descartes es: "si estoy persuadido de algo meramente, o si pienso algo, es porque soy" (Ibid, 24). Aun cuando exista ese engañador, si me engaña, es — que yo soy, y "engañarme cuanto quiera, nunca podrá que yo no sea nada mientras yo esté pensando que soy algo" (Ibid). Si yo pienso que todo es falso, precisamente yo debo tener alguna realidad (o más bien, ser real); por eso es preciso concluir, con Descartes que es cierta esta proposición: "yo soy, yo existo" (Ibid) o "Pienso, luego existo" (Descartes: 1979, 21); es ella necesariamente verdadera, absolutamente cierta e indubitable.

Sin embargo, el problema que se plantea en este momento es el de si esta certeza indubitable es únicamente subjetiva, o como, pregunta Apel, qué garantiza su validez intersubjetiva. Para Apel, en Descartes, como en Husserl, a quienes se enfrenta, la —

evidencia a la que apelan es una evidencia solipsista. ¿Cómo saber que no es ella algo absolutamente solipsista? ¿No será acaso sólo la evidencia del filósofo Descartes, o Husserl? ¿No podría ser un autoengaño esta evidencia? ¿Cómo saber esa autoevidencia coincide con la mía o con la de otro? (Puesto que también la existencia de los otros es problemática en este momento — como — afirmaba Husserl). Husserl se preguntaba en sus meditaciones cartesianas: "¿hasta qué punto puede el yo trascendental engañarse — acerca de sí mismo, y hasta dónde alcanzan los contenidos absolutamente indudables, a pesar de esta posibilidad que existe de engañarse?" (Husserl: 1986, 65); la evidencia era también problemática para él en sus primeros escritos (V. 1982, 87). Esta certeza, por tanto, no se puede apoyar ya en una "experiencia interna" o en la "introspección" de la conciencia solitaria, sino en una situación comunicativa y reflexiva, que es lo que Apel quiere poner de manifiesto. Con la "epojé fenomenológica" de Husserl queda "entre paréntesis", como dijimos, la existencia de los otros, y debido a esto no se podría formular, dice Apel, un juicio intersubjetivamente válido sobre la evidencia del "cogito ergo — sum". La "epojé saldrá mal parada porque ni Husserl podría comunicárnosla. Si se parte del solipsismo, ni Descartes ni Husserl ni uno mismo podrá hacerse consciente de la indubitabilidad de su existencia de forma, como dice Apel, "comprensible y válida" para cada uno si no se la formula como argumento dentro de un — juego (trascendental) del lenguaje, o sea, como parte de (o en — relación con un diálogo "virtualmente" público. Por tanto "debe presuponerse junto a la conciencia del yo un juego del lenguaje" (Apel: 1976, 169); se presupone a la vez, con la evidencia del — "yo piense", un mundo vital real, una comunidad de comunicación en la cual la evidencia cartesiana "tiene que poder ser conocida, —

examinada y... confirmada" (Ibid), y es lo que de hecho ocurre - con (y en) toda esta argumentación.

Quisiera aclarar el problema que se planteó desde el inicio de la formulación cartesiana, sobre la relación del "cogito" al "sum", es decir, se trata de la cuestión de la forma lógica de la inferencia cartesiana, de si es una inferencia formalmente válida. Pero, como certeramente pregunta Hintikka: ¿se trata realmente de una inferencia? (esto es sugerido por la partícula "ergo"). Ya el mismo Descartes rechazó que se tratara de un silogismo, no es deducir lógicamente el "sum" del "cogito", de inferir la existencia del pensamiento "pues, si la dedujese mediante un silogismo, tendría que haber establecido antes esta premisa mayor: 'todo cuanto piensa, es o existe'" (Descartes: 1977, 115); o sea; Todo lo que piensa existe, pienso, luego existe. Pero aquí se presupondría ya la existencia del que piensa, lo cual sería un círculo.

Aun así, se ha tratado de interpretarla como una inferencia formalmente válida y de formalizarla así:

$$(1) B(a) \supset (Ex) (x=a)$$

(yo pienso) $\supset$ a existe

(existe al menos un individuo idéntico con a)

(Hintikka, 19, 100)

y se dice que la fórmula anterior es verdadera.

Sin embargo puede mostrarse "que la probabilidad de (1) en los sistemas usuales de cálculo funcional (teoría de la cuantificación) no tiene nada que hacer con la cuestión de si el pensamiento asegura la existencia" (Ibid, 101), y así el intento de interpretar el argumento cartesiano en términos formales (1) es inútil. El punto de arranque para esta crítica de Hintikka es - descubrir que la lógica está basada en "presuposiciones existen-

ciales"; o sea, que hacen uso tácito de la aceptación de que todo término singular designa o se refiere a "algún individuo actualmente existente" (Ibid, 102). En el ejemplo el término que reemplaza 'a' en (A) no debe estar vacío, y como tal término es el "yo" "ésta es sólo otra forma de decir que yo existo. Resulta por tanto que decidimos de hecho que la oración 'yo existo' es verdadera cuando decimos que la oración 'yo pienso' es de la forma $B(a)$... Que fuimos capaces entonces de inferir $(\exists x) (x=a)$ de $B(a)$ es indudablemente verdad, pero por completo no viene al caso" (Ibid). No se trata, de este modo, de una conclusión lógico-deductiva (se caería en uno de los tres puntos del "Trilema").

Lo que Apel trata de hacer ver es que esta certeza es una "condición pragmático-trascendental de posibilidad del juego lingüístico de la argumentación" (Apel: 1976, 167). La cuestión es que la certeza del "cogito ergo sum" no me es posible negarla -- sin autocontradicción performativa. Es aquí donde vemos la complementación lingüística de tal certeza indubitable. Se trata de la demostración de que el pensar (dudar) asegura la existencia. Mi pensar asegura mi existencia. Si dudo de esto caigo en autocontradicción performativa, puesto que por medio del acto realizativo (performativo) de dudar de que existe refuto (anulo) el sentido de la proposición afirmada en ese "acto de habla", y la cual se podría formular así: "Mediante esto que digo, dudo (ahora) de que existo" (Ibid, 167). Al formular la proposición de la duda de que existo, en un "acto de habla", precisamente (en) ese mismo acto (se) manifiesta mi existencia (lo cual refuta la proposición afirmada) (V. Apel: 1987, 133, 134). Se descubre así por reflexión (autorreflexión) "la evidencia de la necesaria coincidencia entre mi pensamiento o argumentación y mi existencia" (Ibid, 133). Para decirlo con Hintikka: realizar una aserción u --

oración de la duda de que existo, es una "inconsistencia existencial" (Hintikka: 19 , 104-108). La oración "Descartes no existe" no es inconsistente ni falsa por meras razones lógicas; lo sería el intento de Descartes (o yo mismo) de usar una de estas oraciones para hacer un enunciado. La inconsistencia existencial es de carácter performativo (realizativo), depende del acto de realización de una persona, no sólo de la oración. "La oración es perfectamente correcta como oración, pero el intento de cierto hombre de expresarla aseverativamente es curiosamente sin sentido" (Ibid, 105). Sería (o es) como el intento de hacerse creer uno a sí mismo que no existe. Esta certeza se apoya en la reflexión del sujeto realizador del acto de hablar (pensar); se trata según Apel de la inteligencia reflexiva "proporcionada por la — 'autorreflexión actual del acto de pensar o hablar'" (Apel:1976, 166), de la demostración reflexivo-autorreflexiva de nosotros — (del yo) sobre nuestros (sus) actos mismos.

El cogito sum es algo que no podemos impugnar sin autocontradicción real ni demostrarlo lógico+deductivamente sin presuponerlo al mismo tiempo. Es la realización de una autoevidencia, — de un autocersioramiento del pensamiento, su indubitabilidad se manifiesta en el acto de pensar.

Ahora bien, para confirmar que tal evidencia no es solipsista Apel solamente hace algunas breves afirmaciones respecto a — los "otros", al "Otro", a su existencia. Apel, fundamentalmente afirma que con el acto realizativo de negar la existencia del otro se anula la forma de hablar de "tú" y por lo cual el acto de comunicación resulta un fracaso. Pero esto sucede si partimos de una experiencia interna solitaria. Como vimos, por el contrario, se parte ya de una comunidad de comunicación como presupuesto, y en ella la conciencia de mí mismo y la de los otros "son igual—

mente originarios" (Ibid, 168). Mi yo presupone un juego del lenguaje, una comunidad de comunicación, y así, la existencia de — los otros.

Nosotros después trataremos de proporcionar algunos puntos que desarrollen estas afirmaciones, no sólo la de la existencia de los otros sino también respecto a la certeza del "yo pienso", a lo que ésta implica y a su importancia para el conocimiento — (Puesto que Apel no adelanta más en esto).

II

LA FUNDAMENTACION ULTIMA DE LA ETICA.

a. LOS ARGUMENTOS DE LA FILOSOFIA ANALITICA
CONTRA LA ETICA.

A través de la reflexión pragmático-transcendental desarrollada hasta aquí Apel intentará ahora la fundamentación última de la ética. El punto arquimédico de la misma lo constituirá nuevamente el a priori de la argumentación, cognoscible sólo a través de la reflexión, y detrás del cual no podemos ir ya más. En él encuentra Apel una "condición normativa de la posibilidad de la argumentación que al mismo tiempo es fundamento normativo de la derivación de todas normas éticas" (Apel: 1980,161) Pero antes de presentar esta fundamentación es necesario presentar los argumentos analíticos en contra de la posibilidad de aquella; argumentos que son el punto de partida para la crítica de Apel, y contra los cuales se debe dirigir, creo yo, una crítica y filosofía que pretenda fundamentar la ética, puesto que en ellos va implícita una determinada concepción de lo que es la ciencia, lo racional, y los deberes, y precisamente en cuanto que prohíbe e imposibilita el conocimiento y validez de éstos.

Básicamente existen cinco premisas de esta argumentación : (v. Apel: 1973,1980).

a. A partir de hechos no es posible derivar ninguna norma; a partir de proposiciones descriptivas sobre lo que es imposible derivar proposiciones prescriptivas sobre lo que debe ser. Ignorar esto conduce a una "naturalistic fallacy", de acuerdo con Hume.

b. Otra forma de la anterior: La ciencia versa sobre he--

chos, por tanto es imposible fundamentar científicamente la ética normativa.

c. Sólo son objetivas (intersubjetivamente válidas) las -- "constataciones empíricas" valorativamente neutras de la ciencia, y las "inferencias lógicas" realizadas a partir de ellas.

d. En "El A Priori ..." (v.1973) Apel había dado como tercera premisa la que afirmaba que sólo la ciencia proporciona un saber objetivo y este equivale a validez intersubjetiva, por -- tanto es imposible una fundamentación intersubjetiva de la ética.

e. La fundamentación filosófica de validez tiene que equi- pararse con la deducción lógica de proposiciones a partir de -- proposiciones tal como es reflejada y controlada en un lenguaje formalizado.

La crítica de Apel a estas premisas es:

a y b. Apel cuestiona la distinción entre hechos y normas desde una posición hermenéutica. El afirma que "los objetos de las ciencias humanas no pueden constituirse sin una determinada valoración moral" (ibid., 360) La filosofía analítica parte de la relación epistemológica sujeto-objeto donde el mundo está da- do ya como un conjunto de hechos no valorado, donde el concepto de "ser" no engloba el de lo bueno o debido. Esta constitución objetiva y no valorativa la pudieron lograr, dice Apel, las -- ciencias sociales empíricas analíticas en la medida en que les fue posible prescindir de "la relación intersubjetiva de comuni- cación y también manipular experimental y tecnológicamente los 'objetos' humanos" (ibid., 361) Apel parte, por el contrario, de la autocomprensión de la praxis humana, donde se trata de recon- struir comprensivamente las acciones y producciones humanas, y para lo cual entran en juego las valoraciones en el momento de

la constitución de su objeto; o sea que no se puede reducir la conducta humana a simple observación y descripción sin valoración alguna; "quien desee comprender las acciones humanas... debe comprometerse comunicativamente... en el sentido de asumir la responsabilidad común por las intenciones de la acción; aún cuando ello ocurra bajo la reserva metódica de que son posibles un ulterior distanciamiento y neutralización " (ibid., 365) Apel rescata de la hermenéutica, en este punto, sólo su aspecto -- cuasi-trascendental, es decir, que "el mundo de la vida esté -- siempre interpretado lingüísticamente " (ibid., 370) y el a priori del acuerdo que se efectúa en el lenguaje ordinario, es la condición irrebasable de posibilidad y de validez intersubjetiva de cualquier construcción teórica, científica, filosófica o del lenguaje mismo. La ciencia empírica presupone así el acuerdo hermenéutico entre los científicos.

c. En contra de esta premisa argumenta en conjunción o -- alianza con el "racionalismo crítico" (provisionalmente), que dice que la hipótesis o teorías no se pueden verificar definitivamente pero sí falsearse definitivamente; que el "consenso" sobre la validez de las constataciones empíricas, de los enunciados básicos, realizados por los científicos presupone la validez de una ética mínima en tal comunidad (Pierce); por lo tanto la objetividad científica presupone la validez intersubjetiva de una ética.

d. Contra ésta Apel pregunta por las condiciones de posibilidad y validez de la ciencia empírico-analítica. Su tesis (que complementa la refutación de la premisa (c)): La objetividad de las ciencias no valorativas ya presupone la validez intersubjetiva de normas morales, puesto que la actividad científica sólo se puede desarrollar si seguimos la norma moral de --

re, dice que con esto Kant convirtió la pregunta por la validez moral del imperativo categórico en la pregunta por la "facticidad" de la correspondiente "constricción" de la conciencia." -- (Apel:1973,396), y la respuesta que da a esto es con su teoría de los dos mundos, donde el inteligible constriñe al sensible. La ley moral --recordemos a Kant-- proporciona un hecho que "anuncia un mundo puro del entendimiento" (Kant,67), lo determina y nos da a conocer una "ley" la cual proporciona al mundo sensible la forma de una "naturaleza suprasensible". Kant introduce aquí sus conceptos de heteronomía y autonomía; la naturaleza --sensible está sometida a leyes causales, y por tanto los seres racionales sometidos, como lo están, a esta naturaleza son heterónomos en su razón; por el contrario, su naturaleza suprasensible los hace autónomos, independientes de las condiciones empíricas, y la ley que rige esta autonomía es la ley moral, ley --fundamental por tanto, de la naturaleza suprasensible. Por eso "la ley moral nos transporta, según la idea, en una naturaleza en la que la razón pura, si fuese acompañada por la facultad física adecuada a ella, produciría el supremo bien y determina --nuestra voluntad a conferir, al mundo sensible, la forma como de un todo de seres racionales" (ibid.,68). El hombre está sometido al mundo de los sentidos, a las leyes causales, pero pertenece y tiene conciencia, también, de su "existencia determinable en un orden inteligible de las cosas" (ibid.,66). Así, nosotros dice Kant, "tenemos conciencia de una ley a la cual están sometidas todas nuestras máximas" (ibid.,69), y ésta es la idea de una naturaleza suprasensible nosible por la libertad y a la cual le damos "realidad objetiva, porque la consideramos como --objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puros racionales" -- (ibid.,69,70) El "factum de la razón" Kantiano dice Apel, se --

fundamenta en una antropología metafísica (platónico-creacionista) al dividir la realidad en estos dos mundos y donde uno obliga a la otra. La condición de la racionalidad del imperativo categórico "descansa en la doble ciudadanía del hombre, en virtud de la cual la dimensión inteligible obliga a la sensible" (Cortina, 159). Pero ésta no puede ser la respuesta adecuada a la justificación de la validez objetiva y universal del principio moral, que es lo que pretendía la deducción Kantiana (v. Kant, 72). La deducción de este principio no se puede llevar a cabo como hizo Kant para los principios del entendimiento teórico en la CRP y, en donde había negado la posibilidad de todo conocimiento que fuera más allá de la experiencia, el conocimiento de nómenos, es imposible, ellos sólo se pueden pensar (v. Ibid., 67). En la CRP está así imposibilitado a portar pruebas empíricas (es decir, los objetos de experiencia posible (fenómenos), que traídos bajo las categorías del entendimiento podían ser conocidos), en lugar de la deducción a base del conocimiento a priori. Pero como no puede hacer esto Kant, lo único que le queda decir es que "la ley moral es dada... como un hecho de la razón, del cual nosotros, 'a priori', tenemos conciencia, y que es cierto apodicticamente, aún suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se ha seguido exactamente" (ibid., 73) Su realidad objetiva no la demuestra por ninguna deducción, ni de la razón teórica, ni tampoco que pueda "ser confirmada por la experiencia" (ibid), a posteriori. Es un "hecho de la razón" no más fundamente: "la ley moral es pensada como objetivamente necesaria, sólo porque debe valer para todo el que tenga razón y voluntad" (ibid., 59).

Y por otro lado, este planteamiento Kantiano se basa en el postulado del solipsismo metódico puesto que la unidad trascen-

dental del "yo pienso" no permite una fundamentación de la ley moral porque ésta obtiene su sentido sólo "en la regulación de las relaciones intersubjetivas de una pluralidad de sujetos" -- (Apel:1991,152) ¿Cómo salir de ese yo trascendental a los otros? La dimensión intersubjetiva debe presuponerse ya antes de aquella unidad; la comunicación es condición de posibilidad de la comprensión con los otros, y esta dimensión no está incluida en el "yo pienso" Kantiano. "Los otros yoes... no aparecen en absoluto en función 'trascendental', según Kant " sino que tienen que constituirse "como objetos del yo-sujeto trascendental" -- (ibid.)

A pesar de esto, estamos de acuerdo con Apel en que el intento de Kant es de lo más valioso en cuanto a una fundamentación racional. Lo que Apel intenta ahora es reconstruirlo "como una implicación del 'a priori' de la argumentación" (Apel: 1973,397), de reconstruir ese "factum" en términos del "perfecto a priori". Ya no se trata del "hecho de la razón" sino del "factum de la argumentación", Apel sustituye el a priori del yo pienso kantiano por el a priori irrebasable del "yo argumento" (Apel:1991,154) Este paso queda justificado por todo el desarrollo que ya hemos mostrado, y en eso consiste la pragmática trascendental. "El hecho lingüístico de la argumentación es un punto de partida máximamente intersubjetivo" (Cortina,63); y es -- irrebasable, puesto que quien quisiera rechazarlo tendría que dar argumentos a su vez. Es de este "factum" del que se investigan sus condiciones ético-normativas para descubrir un principio o norma categórica; se trata, como dice Cortina, de concretizar dialógicamente el imperativo categórico kantiano.

¿Cuál es pues ese principio moral fundamental que buscamos, principio cognoscible, universalmente válido? (ya precisaremos

sus características (v. Apel:1989, 2). Vamos a presentar varias formulaciones del mismo dadas por Apel. Si se parte de la argumentación, "quien se plantea el problema... de la justificación del principio moral, participa ya en la discusión, y puede 'entender' lo que 'ya siempre' ha aceptado como principio básico y también puede comprender que debe aceptarlo, ratificándolo voluntariamente, como 'condición de posibilidad y validez de la argumentación' (Apel:1973,399), y quien no entiende o no acepta esto, no participa en la discusión pero entonces ni siquiera puede plantear el problema de la justificación y validez de los principios morales fundamentales. ¿qué es eso ya siempre presupuesto como principio moral? Apel aclara esto en su exposición más completa de la "norma ética básica" que vamos a presentar. Se trata de descubrir a través de la reflexión trascendental la indiscutibilidad de un presupuesto, el "fundamento normativamente obligatorio de la validez de la norma ética básica" (Apel:1980, 153):

"Quien argumenta -...quien, por ejemplo, seriamente plantea la cuestión de la norma ética básica en un diálogo o también en una autocomprensión solitaria que diálogo internalizado puede ser conducido a reconocer o convencido a través de la autorreflexión, de que necesariamente 'en tanto argumentador', ya ha reconocido una 'norma ética básica'...: el argumentante ya ha testimoniado in actu, y con ello reconocido, que la 'razón es práctica', o sea, es 'responsable del actuar humano'; es decir, que las 'pretensiones de validez ética' de la razón, al igual que su 'pretensión de verdad', pueden y deben ser satisfechas a través de argumentos [o sea en un discurso argumentativo]; o sea que las 'reglas ideales de la argumentación' en una, en principio ilimitada, comunidad de comunicación, de personas

que se reconocen mutuamente como iguales, representan 'condiciones normativas de la posibilidad de la decisión sobre pretensiones de validez ética a través de la formación del consenso' y que por ello, 'con respecto a todas las cuestiones éticamente relevantes de la vida práctica, es posible, en un discurso' que resete las reglas de la argumentación de la comunidad ideal de comunicación, 'llegar', en principio, 'a un consenso' y que, en la praxis 'habría que aspirar' a este consenso" (ibid. 161; subraye y corchetes añadidos por mí; 1985a, 238; 1985b, 19; 1991, 158). A partir de esta larga cita iremos destacando las características de la n.e.b. En otro lado dice Apel: "El 'a priori' de la argumentación contiene la 'exigencia de justificar', no sólo todas las 'afirmaciones científicas', sino también todas las 'exigencias' humanas" (Apel: 1973, 403) mediante argumentos racionales. O sea, para decirlo a nuestro modo, todas las cuestiones éticas se tienen que (se deben) resolver mediante discursos. Lo moralmente obligatorio, el deber a cumplir es discutir argumentativamente. Se deben discutir las cuestiones problemáticas. Quien argumenta, es este lo que está testimoniando in actu. Es esta la n.e.b. descubierta a través de la reflexión sobre presupuestos normativos de la argumentación. -- Por eso, la esencia de esta norma reside en que, en cuanto "fuerza inagotable de la generación de normas éticas" tiene el carácter de un "principio metódico" (Apel: 1980, 162), es decir, la "función de un principio metódico regulativo para la definición y organización del discurso práctico mediante el cual ha de llevarse a cabo la fundamentación concreta de las normas" (ibid., 163; subraye añadido), o sea la legitimación de las normas en cuestión. Es así, una "metanorma de la generación de normas" (ibid.) puesto que ayuda a determinar "las reglas procedimentales" (Apel: 1985 a, 238) del discurso argumentativo. En favor --

precisamente de la obligatoriedad (que es lo que se busca) de la n.e.b., Apel argumenta que en ella están eliminadas a priori las limitaciones tanto de contenido como de validez intersubjetiva puesto que cualquier contenido que se analice o defienda, este sólo se logra bajo el presupuesto del reconocimiento previo de la n.e.b. ya siempre presupuesta en la argumentación, y por ello es obligatoria para quien defienda una pretensión ética de validez. Esto representa el fundamento normativo obligatorio de la validez de la n.e.b. De este modo, existen normas morales imposibles de poner en duda en cuanto a su justificación o no justificación cuando se cuestiona la validez de exigencias morales puesto que "el presupuesto de la validez de normas morales en general es una condición 'paradigmática' de posibilidad del juego lingüístico que pretende justificar normas" (Apel: 1973, 375) Pero además en la n.e.b. se presupone que todos los miembros de la comunidad de argumentación son reconocidos como personas con los mismos derechos (v. cita de la n.e.b.); se presupone el "'reconocimiento' de todos los hombres como 'personas'" (ibid, 380), y debe ser así pues la justificación racional no puede renunciar a ellos ni a ninguna aportación a la discusión "una 'resolución argumentativa de problemas'... no se puede lograr sin el 'reconocimiento del principio ético de la igualdad de derechos de todas las posibles partes argumentantes" (Apel: 1985b, 30) Y además quien argumenta, presupone por un lado una comunidad real de comunicación de la que forma parte, y por otro lado, una comunidad ideal de comunicación anticipada contrafácticamente, que no existe pero que es un ideal que el acto de argumentar anticipa en ese momento, y donde se comprenderían y enjuiciarían en cuanto a su verdad los argumentos aportados; o sea que se anticipan las condiciones, o presupues-

tes, ideales y válidos universalmente de una comunicación. La comunidad de argumentación debe tener normas, "normas operacionales de los discursos de fundamentación de normas" (Apel:1985b 26), las cuales son prescritas precisamente por las normas de una comunidad ideal de comunicación, o situación ideal de habla (Habermas) que ya son reconocidas en el acto de argumentar.

Las normas ideales del discurso proporcionan una aclaración de dicho "el modelo... de un procedimiento moralmente obligatorio para el arreglo interpersonal de cuestiones de incertidumbre moral y jurídica" (ibid,29) Lo obligatorio es argumentar lo que uno pretende, someterlo al discurso. Por eso es un principio ético; sólo así se pueden resolver racionalmente los conflictos. Lo moralmente debido, u obligatorio, es ese "principio formal procedimental" (Apel:1985a,235) del discurso argumentativo. Este es el criterio apeliano de la evaluación responsable. No se trata entonces de un principio ético para el discurso, sino, claramente, del principio ético del discurso o discursivo.

Los presupuestos de la argumentación y en general el principio normativo del discurso, no pueden ser negados sin caer en aut contradicción performativa, ya que se afirmaría este: "con este afirmo (=afirmo como válido, y por tanto, como consensuable por una comunidad ideal ilimitada de comunicación de interlocutores con iguales derechos) que al argumentar no necesito presuponer la validez, y por tanto, la consensuabilidad de normas pragmático-comunicativas, en el sentido de la igualdad de derechos de todos los participantes en la argumentación, como miembros de una comunidad ideal limitada de comunicación"(ibid. 243).

Apel realiza ahora la concretización dialógica del "princi

pie de universalización" propuesto por Kant: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" (Kant, 50) Su propósito es una "transformación cosmética" de este principio. En Kant, los individuos, por sí solos, eran quienes, debían querer que su máxima se convirtiera en ley válida para todos; la capacidad de universalización se dejaba a su consideración, en un como experimento mental, lo cual era un acto meramente subjetivo, pues efectivamente, qué criterio debía tomar el individuo para que pudiera pensar su idea como válida para todos; ésta podía hasta llegar a depender de sus ideas puramente subjetivas, de su educación, de su particular interpretación. En lugar de esto Apel propone esta "idea reguladora de la capacidad de ser consensuadas todas las normas válidas por parte de todos los afectados" (Apel:1991,158) que lleva la idea kantiana al plano de la intersubjetividad. La m.e.b. exige que en el -- discurso se fundamente la validez de las normas concretas a través de la formación del consenso de todos los afectados; es en el discurso donde se descubren las necesidades de los afectados, así como las consecuencias y subconsecuencias del seguimiento -- de normas propuestas; por eso el discurso está ya bajo la norma del principio de universalización de las pretensiones normativas de validez. Esta concretización dialógica la realiza Apel mediante una formulación del imperativo categórico que unifica las formas apelianas de superación de la ética de Kant: la superación de la mera proyección subjetiva de la ley universal pues ahora es en el discurso donde se consensuan las normas que han de valer universalmente; y la superación de la "ética de la intención", de la buena voluntad, al poner el acento en las consecuencias de las acciones y de las normas propuestas en los dis--

courses; "Obra sólo según una máxima, de la que puedas susoner - en un experimento mental que las consecuencias y subconsecuencias, que resultarán previsiblemente de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de cada uno de los afectados, pueden ser aceptadas sin coacción por todos los afectados en un discurso real" (Apel:1985a,251) El discurso es la condición para encontrar el principio racional de fundamentación de normas referidas a situaciones concretas; "el principio de la capacidad necesaria de las consecuencias previsibles de las normas que hay que fundamentar" (Apel:1983,88) es decir, la capacidad de lograr consenso sobre normas depende de la "capacidad de lograr consenso de las consecuencias de las normas que hay que aceptar" (ibid.,101) La "ética de la intención" se transforma así en una "ética de la responsabilidad" (ibid.,95) Y se supera el solipsismo metódico ya que la validez intersubjetiva de las normas es medida por el consenso de todos los afectados. Las decisiones subjetivas se hayan entonces mediadas por la exigencia de validez intersubjetiva. "Se exige, pues, una disponibilidad a justificar necesidades personales como exigencias interpersonales" (Apel:1973,403) El seguimiento monológico de normas presupone la explicación dialógica de su sentido. El pensamiento monológico y la argumentación no son posibles sin presuponer la ética dialógica.

Por último el argumento contra Pepper en cuanto a la fundamentación de la ética: Según él, la ética depende, al igual que la razón de una decisión pre-racional, con calidad moral, una decisión irracional moral, a favor de ella, ya no más fundamentable. Aquí se puede decir, contra esto, lo que ya se dijo antes, pero además como dice Apel, "la elección no es 'moral' - por ser 'irracional', sino porque refuerza voluntariamente el

'principio' mismo 'de la discusión', que debe establecerse reflexivamente" (Apel:1973,393) voluntad racional que debemos tener para una discusión filosófica. Puesto que la discusión sobre fundamentos debe tener sentido incondicionalmente dice Apel "podemos denominar 'incondicionada' o 'categórica' a la norma moral fundamental implícita en la voluntad de argumentar"(ibid. 394).

e. APEL VS. HABERMAS..

Vamos a presentar aquí la discusión entre estos dos autores en cuanto a la posibilidad y necesidad de una fundamentación última del principio ético.

En primer lugar Habermas argumenta en contra de esta posibilidad por medio de un argumento del escéptico. El dice que aún cuando los que participan en el discurso estén obligados a obrar con presupuestos de contenido normativo, "podrían librarse de esta exigencia pragmático-trascendental en cuando salieran del círculo de la argumentación" (Habermas:1983,109) El escéptico puede negarse a entrar al diálogo. Esta negativa es tomada por Habermas como contraargumento a la posibilidad de fundamentación. Existe por tanto un residuo decisionista que ya no se puede fundamentar argumentativamente; la opción o decisión por el discurso, la buena voluntad para discutir.

La respuesta de Habermas ante el escéptico es que éste no puede negar que comparte una forma vital sociocultural y que ha crecido en ciertas relaciones de acción comunicativa en las cuales reproduce su existencia. Por eso "puede negar la moralidad pero no la eticidad de las relaciones vitales en las que, por

así decirlo, participa todos los días" (Ibid, 124).

La respuesta de Apel es que quien se niega a argumentar, como ya vimos, no puede plantearse estas cuestiones ni siquiera — respecto a sí mismo; quien niega el discurso es como una planta, su actitud es irrelevante para el problema de la fundamentación, y la tal no es un argumento. Además, el problema de la buena o — mala voluntad "no se puede resolver a través de argumentos racionales" (Apel: 1988, 204; V. 1985a). En todo argumentante ya ha — decidido a favor de la razón como vimos, y así, de la razón ética. Pero esto no implica, dice Apel, que se garantice la buena — voluntad para cumplir con las normas. Aquí es necesaria una corrroboración volitiva del reconocimiento del principio discursivo a la que no podemos renunciar como filósofos. "Aquí termina el — derecho del 'cognitivismo' y comienza el del 'voluntarismo'" (I—bid, 205). La ética discursiva reconoce como su límite "el 'mis—terio' irracional de la libre decisión de la voluntad" (Apel: — 1985a, 234).

Por otra parte, Habermas es (más) falibilista; está en con—tra del apriorismo, trascendentalismo de Apel. El se basa en una reconstrucción empírica-universal de las condiciones universales de la comunicación y de las ciencias sociales. Su concepción — post-metafísica se apoya en la colaboración de la filosofía con las ciencias particulares, y con las ciencias sociales en parti—cular. De modo que para él todas las proposiciones asertóricas — de la ciencia empírica o de la pragmática trascendental tienen — que presuponer una pretensión de verdad, pero, además, una "re—serva de falibilidad. Es falible nuestra "reconstrucción de este conocimiento preteórico y de la pretensión de universalidad que le añadimos" (Habermas:1983, 122). Lo que Apel afirma es que es—to es válido, quizá, para las proposiciones de la ciencia empíri

ca pero no para las pragmático-transcendentales. Estas últimas son proposiciones filosóficas que dicen "cómo se comportan las proposiciones universales autorreflexivas con el conocimiento, con el lenguaje, con proposiciones, con la verdad, etc." (Apel: 1988, - 207). Apel expone esto por medio de las paradojas en que caen las tesis filosóficas que prohíben proposiciones universales (V. *ibid*, 207). Aquí sólo cito la paradoja o contradicción performativa en que cae Habermas al negar su propia pretensión de validez universal (o rebajarla) y afirmar su carácter falible de los enunciados sobre los presupuestos de la comunicación (las proposiciones de su pragmática universal), y por lo tanto que tienen que ser probados empíricamente:

"(Yo afirmo como válido para todos los discursos:) no hay ningún metadiscurso en el sentido de que un discurso superior pudiera prescribir las reglas a un discurso subordinado" (*Ibid*, 208).

Pero evidentemente Habermas ha prescrito reglas al discurso subordinado con su teoría de las cuatro pretensiones de validez - necesarias y universales del habla humana.

La crítica de las proposiciones sobre las condiciones de posibilidad de la argumentación es distinta así, de la crítica de las proposiciones o hipótesis empíricas. En las últimas sí se puede aplicar el criterio de la refutación mediante criterios empíricos; en el primer caso no porque toda posible corrección de una "hipótesis de explicitación" supone ya el principio a explicitar ya que si no, se cae en autocontradicción performativa (V. -- 1985 b, 31).

El principio no es refutado sino explicitado correctamente. No se puede probar tampoco empíricamente puesto que cada verificación empírica que se haga ya las presupone necesariamente, como presupuesto de los conceptos de verificación, falible, etc.. Ellas

son afirmaciones evidentes a priori, no pueden ser negadas por el verificador, son irrebasables. Las proposiciones sobre el saber performativo son sometidas a corrección, pero como explicitaciones de las condiciones de posibilidad de la argumentación, — puesto que explicitan su sentido, "deben ser simultáneamente 'ciertas': uno no puede entenderlas sin saber que son verdaderas" (Ibid, 33). Apel distingue así entre "explicaciones hipotéticas del sentido" (Apel:1985a, 241) (presupuestos de la argumentación) e "hipótesis empíricas"; cosa que Habermas pasa por alto dice él. Aquellas tienen su correctivo no en experiencias externas sino — en las evidencias performativas del saber argumentativo, descubiertas en la autorreflexión del acto de argumentar. Se trata de autocorrecciones, ya que "se corrigen a sí mismas mediante reflexión estricta sobre las 'evidencias performativas' ya siempre — presupuestas" (Ibid, 242).

Para Habermas no es necesaria una fundamentación última de la ética ya que, como dice Apel, una "'teoría reconstructiva de la acción comunicativa' podría mostrar que todos los hombres — —también los escépticos— 'tienen que' suponer normas válidas universalmente en el 'mundo de la vida'" (Apel:1988, 198). Pero de que existan normas válidas en el mundo de la vida no quiere decir que estén fundamentadas racionalmente. Habermas mismo afirma esto (V. 1983, 81). Ahora sustituye la fundamentación "por el recurso a supuestas normas válidas de la moral convencional" (Apel: 1988, 200). Para Apel no se puede "derivar la validez de las normas 'obligatorias para nosotros a partir de los hechos' socio— culturales del mundo de la vida" (Ibid, 199).

Las normas de la moral convencional pueden estar mezcladas con concepciones míticas, religiosas, dogmáticas, o con intereses estratégicos. Se exige una fundamentación porque existen diver—

dos mundos de la vida y en cada uno existen normas; ¿cómo saber cuál de ellos tiene o posee las normas, los deberes y derechos, auténticos universalmente válidos? La respuesta de Habermas es inadecuada, dice Apel, porque remite otra vez a las normas y costumbres de la moral convencional: "Las intuiciones 'morales' cotidianas no precisan la ilustración del filósofo" (Habermas: --- 1983, 122). Se tiene que demostrar, por el contrario, la validez universal de las normas de la "eticidad sustancial" del mundo de la vida.

Dejamos para la discusión crítica de la última parte de este trabajo la controversia sobre el principio (D) discursivo de Habermas. Ahí criticaremos este principio, a partir de Apel, pero, además, trataré de realizar una crítica a ambos autores en cuanto a este principio de la ética discursiva,

III POSICION CRITICA.

a. ¿Qué relación existe entre la PUF mediante el recurso a la evidencia indubitable del "cogito ergo sum" y la fundamentación última de la ética? Nos parece que en Apel es como si estuvieran separados ambos polos de la fundamentación. ¿Cómo realizar el nudo (o puente) de una a la otra?

Lo que se tiene que demostrar es que con la evidencia del "yo pienso" se da con igual originariedad la evidencia de la -- existencia del "Otro" u "Otros" y lo que esto conyeva para la ética, es decir, que esta relación es ya igualmente ética.

Como vimos, el hecho de hablar y pensar me revela que existe. Lo que tenemos que hacer ver es que la existencia del otro es una determinación fundamental de lo que constituye este "yo pienso". Apel afirma (solamente) que con el acto realizativo de negar la existencia del otro se anula la forma de hablar de tú y por lo cual el acto de comunicación resulta un fracaso. Aún más radical podemos preguntar: ¿cómo fue posible hablar de "tú"? ¿qué conyeva el hecho de que podamos hablar de "tú"? Pienso con Apel que la evidencia mencionada no se apoya en una experiencia interna solitaria sino en una "experiencia de situación a la -- vez comunicativa y reflexiva" (Apel: 1976, 168), experiencia en la cual la consciencia de mí mismo y de los otros "son igualmente originarios" (ibid.) Apel recurre al lenguaje para salir de la filosofía de la consciencia (solipsista). El lenguaje nos muestra que no existe posibilidad alguna de solipsismo (hecho sobre el que Descartes no reflexionó) o subjetivismo. ¿Qué significaría negar la existencia del Otro? ¿acaso no se caería en contradicción performativa? ¿no tenemos que preguntar acaso cómo se ad

quiere esa conciencia de sí mismo así como el papel que el lenguaje juega para esto, o sea, cómo se adquiere el lenguaje? -- Piense que negar la existencia de los otros si llevaría a una contradicción performativa ya que el componente ilocucionario -- por el cual se entablan precisamente relaciones interpersonales como vimos, sería negado al mismo tiempo, sería como negar la relación interpersonal al mismo tiempo de realizarla.

El problema fundamental es entonces el de la intersubjetividad. El lenguaje nos muestra que ya siempre tenemos delante a un "Otro" (Y esto porque no podría crear yo mismo un lenguaje privado --más aún, ni siquiera sabría qué es un lenguaje privado). La existencia del otro es necesaria, ya siempre siempre somos un nosotros. Por eso dice Apel que tenemos que presuponer un juego del lenguaje, una comunidad de comunicación.

Se impone la pregunta por la adquisición (origen) del lenguaje, del nuestro, pero no en el pasado remoto de la humanidad en sus orígenes, sino el lenguaje que poseemos en cuanto seres racionales capaces de hablar y actuar en este momento. ¿Puede acaso surgir mi lenguaje de mí mismo, producido por mí mismo? Esta sería la posición metódico-solipsista. El lenguaje por el contrario lo aprendemos de los otros, y lo aprendemos, como dicen Apel y Habermas, por el proceso de socialización al que estamos sometidos. Pero al mismo tiempo, con la adquisición del lenguaje se adquiere la conciencia del "yo". A lo que llegamos es que la conciencia de sí es lingüística desde el principio. El pensamiento de mí mismo es siempre lingüístico. Piense lingüísticamente. Así que tener lenguaje y tener pensamiento son lo mismo. Decir "yo" es lenguaje. Apunto todo esto porque pienso que lo fundamental en la filosofía de Apel es la superación del postulado del solipsismo metódico, y a través de la cual --

él pretende realizar la fundamentación de la ética mediante su norma ética básica. Sin embargo cree que esa misma superación -- nos puede mostrar puntos por los cuales podemos a su vez criticar la propuesta de Apel.

El hombre como ser racional dice Miranda; no existe antes o independientemente del lenguaje. Tener lenguaje es ser racional; "la estructuración del pensamiento es efecto y no causa -- del lenguaje"(Miranda:1983,352). La comunicación no es monológica. "Los seres humanos son, en efecto, quienes primero crean -- con ayuda de las expresiones del lenguaje en cuanto actos de habla 'las condiciones de toda posible comunicación' y, de este modo, la situación del habla, como nivel de la 'intersubjetividad'"(Apel:1972,287) De modo que la consciencia de sí es un fenómeno originado comunicativamente (v. Habermas:1988,220,216, 226). Habermas explica que sólo en cuanto crecemos en un entorno social nos formamos como sujetos capaces de responder de nuestros actos en tanto interiorizamos los controles sociales o las expectativas normativas de convertimiento. Como dice Apel recurriendo a Wittgenstein, uno solo no puede seguir una regla ni una sola vez. La afirmación de Habermas es aquí muy importante: "El error fundamental del solipsismo metódico subyace, no sólo en la admisión de la posibilidad del 'pensar' monológico, sino también en la admisión de la posibilidad de la 'acción monológica; es absurdo imaginar que un sujeto capaz de lenguaje y de acción puede, sin perder su identidad, perpetuar al caso-límite -- de la acción comunicativa, que es el rol de quien precede sólo con miras instrumentalizadoras y estratégicas"(citado por Miranda:1983,376). La consciencia de sí depende del reconocimiento -- de los otros, y si alguien se retira de la "comunidad de comunicación" esto sólo le puede hacer al precio de perder su identi-

dad personal, de autoidentificarse como ser racional que piensa y obra con sentido, como en los casos patológicos. La racionalidad es dialógica en cuanto que se requiere del reconocimiento de los otros de mi identidad personal. Se trata de la "competencia comunicativa" de que Habermas habla, de la capacidad de comunicación intersubjetiva, que es la que hace posible la comunicación con uno mismo, y esta "competencia comunicativa se identifica con el ser hombre" (ibid., 348) "Aun cuando cada individuo como tal posee la disposición innata para aprender el lenguaje ... la corroboración de su 'competencia' depende de que exista un 'juego público del lenguaje'" (Apel: 1973, 380; n. 56)

Todo esto anteriormente explicado constituye la intersubjetividad a la que nos referimos (a la relación entre sujetos). -

Ahora bien, pienso que lo que lleva a Apel a la fundamentación de la ética es la comunidad, pero la comunidad de argumentación y no la realidad intersubjetiva constitutiva del yo pienso, del pensar mismo, o del hablar mismo. Trataré de precisar la diferencia que veo. A la certeza indubitable del "yo pienso" Apel la toma como otro entre los demás presupuestos de la argumentación con sentido. Y esto porque su criterio es el discurso argumentativo. Apel no plantea la posibilidad de la fundamentación de la ética tomando como base la realidad, podemos decir, de esta intersubjetividad, de esta experiencia originaria de la intersubjetividad, sino que la basa en la comunidad de argumentación a la que llega al demostrar que la certeza del "yo" presupone una comunidad de comunicación para su corroboración y validación intersubjetiva (v. Apel: 1976, 171). Lo que yo planteo (y lo cual no quiere decir que lo que Apel dice es falso) es que - no se trata sólo de una comunidad de comunicación que acuerde para llegar a la validez intersubjetiva de tal certeza, o de --

cualquier otro problema, sino que con la certeza del "yo" está dada igualmente la certeza de la existencia de los "otros" y -- así la constitución intersubjetiva del pensamiento, de nuestro "ser racionales". No se trata entonces de acuerdo intersubjetivo sino de intersubjetividad (del ser siempre con otros). Sólo se puede dar la validez intersubjetiva en una comunidad de comunicación porque la intersubjetividad como experiencia originaria está dada siempre; por eso es que puede demostrar esto a otro, sólo por eso es posible que llegemos a un acuerdo intersubjetivo (hasta en este argumento que acabo de dar). Apel al hablar de intersubjetividad se refiere, viense, al acuerdo al que se llega en una comunidad de científicos, de argumentantes, a su consenso, por eso habla siempre de validez, al hecho de -- que sea aceptado por todos los que participan. Este es el fin -- de Apel y ésta es su mira.

Pero lo importante de esta consideración que acabo de hacer en cuanto al hecho de la intersubjetividad, de esa relación entre sujetos, es que con la demostración de la existencia igualmente originaria del otro u otros está dado al mismo tiempo un contenido ético, lo cual nos lleva a otro tipo de reflexión sobre la ética distinta al de Apel. Este contenido ético ya no es sólo presupuesto de la argumentación, sino que la relación entre sujetos nos muestra la existencia de deberes morales, de -- un deber. El otro es una persona, un sujeto, pero con este concepto de la persona ya tengo dado en el mismo momento un deber, pues ¿cómo es que puede considerar a otro como otro, como persona, como sujeto, si no es efectivamente porque tiene derechos -- que él exige y que le consideramos los demás como suyos, y así con cada uno de nosotros? El otro solamente es persona y sujeto y no cosa si puede tener derechos, por mínimos que sean. Con la

conciencia del otro tiene que estar dada la conciencia moral -- porque tengo frente a mí a un sujeto y no a una cosa; lo que lo hace "Otro" es nuestra conciencia moral (al igual que lo que me hace a mí el "Otro" del Otro). Ahora bien, es claro que aquí se puede y se debe preguntar por el surgimiento de esa conciencia moral, y cómo es que se desarrolla ella. Solamente podemos adelantar que tiene que ser en el mismo proceso de socialización -- del que ya tratamos, proceso en el cual adquirimos la conciencia de nuestra identidad personal, la conciencia del "yo", de la cual, y de acuerdo a lo que expusimos de la intersubjetividad, sólo se forma en el contacto comunicativo con los demás, -- en el aprendizaje con, y de, los demás. Por lo tanto tiene que ser igualmente originaria esta consideración de los demás como personas, o sea de la conciencia moral: "La caracterización de una situación en el lenguaje es socialmente obligatoria. Al aprender a someterse a esa obligación aprende el hombre ser primera vez la capacidad de experimentarse a sí mismo como persona. Este puede observarse muy bien en los niños, los cuales aprenden el uso de los pronombres personales 'yo' y 'tú' a una -- con el cambio entre el locuente y oyente" (citado por Miranda, 348) dice Utz Maas. Se adquiere la responsabilidad por uno mismo, de ser alguien, a la vez que se adquiere la responsabilidad para con los demás. Igualmente válida es la pregunta que se puede hacer acerca de cómo es que se ha desarrollado a lo largo de la historia esta conciencia moral. (v. Habermas: 1983, cap. IV)

Ahora bien, la ética del discurso fundamenta la validez del principio de la moral por medio de los presupuestos de carácter normativo de la comunicación-argumentación. Tales presupuestos son necesarios, universales, puesto que la dan sentido. Lo fundamental es que son necesarios, no se pueden negar, son irreba-

sables. Y bien, tal carácter de necesidad tiene el hecho de reconocer a los demás como sujetos en la comunicación, en la intersubjetividad. Lo que quiere hacer ver es que tal carácter de necesidad, la existencia de este tener que (cumplir), del deber moral es lo fundamental. Esta necesidad es la que tiene el imperativo categórico de tratar al otro como fin, y este, no sólo como presupuesto necesario de la argumentación sino como realidad necesaria de la intersubjetividad, como componente necesario de la realidad de la intersubjetividad que siempre somos. Apel pretende un presupuesto necesario, y lo encuentra en la argumentación, nosotros lo encontramos como realidad en la intersubjetividad, como realización de ésta y sólo por lo cual ésta misma es posible. Lo que está en juego aquí es precisamente la realidad última a la que queremos llegar, esa última que la reflexión metafísica busca. La consciencia de sí mismo es resultado del proceso de socialización, del aprendizaje del lenguaje y así del aprender a pensar (pues lenguaje, habla=pensar) de modo que no se trata de una "relación abstracta del sujeto consigo mismo" (Habermas: 1988, 209): "el yo conserva un núcleo intersubjetivo porque el proceso de individuación del que surge discurre por la red de interacciones lingüísticamente mediadas" (ibid.) Ese yo, esa autocomprensión ética, en cuanto a lo práctico, depende como dice Habermas, del reconocimiento de los otros "porque sólo se desarrolla y forma como respuesta a las exigencias del prójimo" (ibid.). Tales exigencias son normas, son deberes. El núcleo es moral. Lo fundamental de la relación intersubjetiva es ético. Podemos decir que lo que hemos demostrado es la realidad efectiva de la intersubjetividad y en ésta la existencia necesaria de lazos, de normas morales, de deberes. Y todo ello realizado, para estar acorde con Apel y Habermas, lingüísticamente, y que como veremos en seguida va contra la fundamentación de la ética realizada por ellos, basada en el discurso y no en realidades morales, en deberes actuantes.

BIBLIOGRAFIA.

Aguilar Villanueva, L.P. "La democracia como exigencia de un gobierno que ofrezca razones", en México: el reclamo democrático, S.XXI, México, 1988.

Albert, H. Tratado sobre la razón crítica, Sur, Buenos Aires, 1973.

Apel, K.O. La transformación de la filosofía, Tomo II, Taurus, Madrid, 1985.

(Nota: Las fechas que aparecen al inicio son las fechas originales de las publicaciones, en estas obras de Apel).

_____. 1970a: "De Kant a Pierce. La transformación semiótica de la lógica trascendental", en *ibid.*, pp. 149-168.

_____. 1970b: "¿Cientificismo o hermenéutica trascendental?", en *ibid.*, pp. 169-208,

_____. 1972a: "La comunidad de comunicación como presupuesto trascendental de las ciencias sociales", en *ibid.*, pp. 209-249.

_____. 1972b: "La teoría del lenguaje de Noam Chomsky y la filosofía contemporánea", en *ibid.*, pp. 251-294.

_____. 1973: "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en *ibid.*, pp. 341-413.

_____. 1976: "La fundamentación última filosófica a la luz de una pragmática trascendental del lenguaje", en *Diánoia*, UNAM, México, 1975, p. 140-173.

_____. 1980: "Necesidad, dificultad y posibilidad de una fundamentación filosófica de la ética en la época de la ciencia", en Estudios éticos, Alfa, Barcelona, 1986, p. 105-173.

_____. 1982: "¿Es la ética de la comunidad ideal de comunicación - una utopía?", en *ibid.*, p. 175-219.

- ____ 1983: "¿Es posible distinguir la razón ética de la racionalidad estratégico-teleológica?", en ibid., p. 27-103.
- ____ 1984: "El problema de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad", en ibid., p. 9-26.
- ____ 1985a: "¿Límites de la ética discursiva?", en Adela Cortina. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Sigüeme, Salamanca, 1988, p. 233-262.
- ____ 1985b: Ética de la responsabilidad en la era de la ciencia, Almagesto, Buenos Aires, 1990.
- ____ 1987: "Falibilismo, teoría consensual de la verdad y fundamentación última", en Teoría de la verdad y ética del discurso, Paidós, Barcelona, 1991, p. 37-145.
- ____ 1988: "Conversación con K.O. Apel. Habermas y Apel o la fundamentación última de la ética", por Agapito Mestre Sánchez, en Investigación humanística, Año IV, num.4, otoño de 1988, p. 169-210. (Universidad Autónoma Metropolitana).
- ____ 1989a: "Linguistic meaning and intentionality: The compatibility of the 'linguistic turn' and the 'pragmatic turn' of meaning-theory within the framework of a transcendental semiotics", John Benjamins Publishing Co., Vol. 18 of Foundations of semiotics, Amsterdam/Philadelphia, 1989.
- ____ 1989b: "El desafío de la crítica total a la razón y el programa de una teoría filosófica de los tipos de racionalidad", Separata de anales de la cátedra Francisco Suárez, -- no. 29, 1989.
- ____ 1991: "Ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación posmetafísica de la ética de Kant", en Teoría de la verdad y ética del discurso, Paidós, Barcelona, 1991, p. 147-184.

- Alexander, J. "Ensayo de revisión: la nueva teoría crítica de Habermas: su promesa y problemas", en Sociológica, UAM-A, año 3, números 7/8, 1988, p. 156-185.
- Arens, E. Is discourse ethics just a game first world philosophers can afford to play?, ponencia presentada en el seminario "La pragmática trascendental y los problemas éticos - norte-sur", el 28 de Febrero y 1 de Marzo, 1991, Universidad Iberoamericana.
- Austin, J.L. Cómo hacer cosas con palabras, Paidós, Barcelona, 1988.
- Bubner, R. La filosofía alemana contemporánea, Cátedra, Madrid, 1984.
- Cortina, A. Razón comunicativa y responsabilidad solidaria, Sígueme, Salamanca, 1988.
- Descartes, R. Meditaciones metafísicas con objeciones y respuestas, Alfaguara, Madrid, 1977.
- _____. Discurso del método, Porrúa, México, 1979.
- Dussel, E. La producción teórica de Marx. Un comentario a los GRUNDRISSE, Siglo XXI, México, 1985.
- _____. La introducción de la 'transformación de la filosofía' de K.O. Apel y la filosofía de la liberación (reflexiones desde una perspectiva latinoamericana), UAM-I, ensayos no. 52, Noviembre de 1988.
- Habermas, J. "Teorías de la verdad", (1972), en Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid, 1989, p. 299-368.
- _____. 1976: "¿Qué significa pragmática universal?", en Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos, Cátedra, Madrid, 1989, p. 113-158.
- _____. 1983: Conciencia moral y acción comunicativa, Península, -

- Barcelona, 1985.
- _____. 1988: Pensamiento postmetafísico, Taurus, México, 1990.
- Hegel, G.W.F. Lecciones de historia de la filosofía, T. II y --
III, F.C.E., México, 1985.
- Hintikka, J. "'Cogito ergo sum': Inference or performance?", en
Knowledge and the known, D. Riedel, Dordrecht, 1974, p. --
98-125.
- Husserl, E. Meditaciones cartesianas, F.C.E., México, 1986.
- _____. La idea de la fenomenología, F.C.E., México, 1982.
- Kant, I. Crítica de la razón práctica, Espasa-Calpe, Madrid, --
1981.
- Landgrebe, L. La filosofía actual, Monte Avila, Caracas, 1969.
- Miranda, J.P. Apelo a la razón, Premia, México, 1983.
- Nozick, R. Anarquía, Estado y Utopía, F.C.E., México, 1988.
- Popkin, R.H. Historia del escepticismo desde Erasmo hasta Espi-
noza, F.C.E., México, 1983.
- Popper, K. La sociedad abierta y sus enemigos, T.II, Paidós, --
Buenos Aires, 1967.
- Schulz, H. Discourse and liberation, ponencia presentada -
en el seminario "La pragmática trascendental y los proble-
mas éticos norte-sur", el 28 de Febrero y 1 de Marzo, 1991
Universidad Iberoamericana.
- Searle, J. Actos de habla, Cátedra, Madrid, 1986.
- Tugendhat, E. Problemas de ética, Crítica, Barcelona, 1988.
- Wittgenstein, L. Sobre la certeza, Gedisa, Barcelona, 1988.