

REFLEXIÓN PRAGMÁTICO-TRASCENDENTAL

LA PERSPECTIVA PRINCIPAL DE UNA TRANSFORMACIÓN KANTIANA ACTUAL

Karl-Otto Apel*

RESUMEN: En el presente texto el autor explica su intento de una transformación de la filosofía trascendental, en el sentido de una transformación hermenéutica que tenga en cuenta tanto las condiciones de validez del conocimiento y de las normas morales, como también el carácter históricamente condicionado de la constitución de sentido del mundo. Esa transformación sería posible a partir de la reflexión kantiana, pero a la vez, más allá de ella, a través de la consideración del rol central del lenguaje ausente en Kant. Con esto Apel se propone alcanzar una fundamentación pragmático-trascendental de la ética que reconozca su carácter situacional a fin de hacer viable su aplicación de modo responsable.

Palabras claves: filosofía trascendental - Kant-normas morales - fundamentación pragmático-trascendental.

ABSTRACT: *Pragmatic-transcendental Reflection. The Main Perspective of a Current Kantian Transformation*

In this paper, the Author discusses an attempt to transform transcendental philosophy as a hermeneutic transformation. It should account for not only knowledge validity requirements and moral standards but also the world's sense of being which is historically conditioned. This transformation might stem from Kantian reflection or, rather from beyond the reflection itself, via the core role of language that is absent in Kant. Apel resorts to this in an attempt to achieve a pragmatic-transcendental justification of Ethics with due recognition that, thanks to its situational character, it should allow a most responsible enforcement.

Keywords: transcendental philosophy - Kant-moral standards - pragmatic-transcendental justification.

* Presentamos la disertación del Dr. Karl-Otto Apel, en las Jornadas del 5 al 7 de febrero de 2004 en la *Université Charles des Gaulle* en Lille, Francia que se publica con su expresa autorización. Karl-Otto Apel ha nacido en Düsseldorf, Alemania, en 1922. Realizó sus estudios universitarios en Bonn. Es discípulo de Erich Rothacker y condiscípulo de Jürgen Habermas, personalidades altamente prestigiosas en el ámbito de la filosofía alemana y mundial. Karl-Otto Apel se formó pedagógicamente en Maguncia. Ha sido Catedrático de las Universidades de Kiel y Saarbrücken. Actualmente es profesor emérito de la Universidad de Frankfurt. Doctorado en Filosofía, se ha especializado en Hermenéutica, Filosofía Lingüística y Ética Discursiva. Es conferencista invitado en numerosos congresos internacionales y autor de célebres artículos en publicaciones específicas, además de numerosos volúmenes de los que se pueden destacar: *La filosofía analítica del lenguaje* (1967), *La transformación de la filosofía* (1974), *Estudios Éticos* (1976), *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia* (1991), *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1991), *Ética comunicativa y democracia* (1991), *Semiótica filosófica* (1994). Karl-Otto Apel ha recibido el Doctorado *Honoris Causa*, por parte de la Universidad del Centro Educativo Latinoamericano, el 17 de Septiembre de 2000 y es miembro del Consejo Asesor Académico Externo de la revista INVENIO.

I. Introducción: Explicación programática al título de la conferencia

Con el título de mi conferencia he intentado indicar mi posición en relación al tema de las Jornadas sobre “Kant y los kantismos en la filosofía contemporánea”. Ya esto se muestra complicado, pues, por un lado, nunca fui un kantiano ortodoxo, pero, por otro lado, siempre he procurado comprender mi proyecto filosófico como intento de una *transformación de la filosofía trascendental*. Sin embargo, ¿qué significa aquí “transformación”?

En primer lugar se trata para mí de una transformación *hermenéutica*, que abarca también temas de una *antropología del conocimiento*. Dilthey y Heidegger fueron mis estímulos principales. Sin embargo, el *pensar del ser* del último Heidegger y la “hermenéutica filosófica” de Gadamer, provocaron en mí un retorno a Kant. Era claro para mí que la fundación heideggeriana de las *condiciones para la constitución del sentido del ser* en los “despojamientos” (*Lichtungen*) temporales y destinales del ser, no podía suministrar ninguna respuesta a la pregunta por las *condiciones de la validez intersubjetiva* de nuestro pensamiento (y en esta medida, ni de la filosofía teórica ni de la práctica)¹. Tampoco podía encontrar una respuesta a la pregunta por las *condiciones del correcto comprender* en la fundación gadameriana del “entender” en la “*precomprensión*” del mundo y de esta última en la “historia del ser” de Heidegger; y, efectivamente, estaba shockeado por la información de Gadamer acerca de que -a causa de la “historicidad” de nuestra “precomprensión” del mundo- no podía haber un “mejor comprender”, sino sólo siempre un “otro comprender” de los textos transmitidos².

Mi vuelta hacia Kant no significaba, empero, que hubiese ignorado los nuevos exámenes de Heidegger y Gadamer acerca de las condiciones *cuasi-trascendentales* -a saber, *históricas y lingüísticas*- de una “apertura de sentido” o “desocultamiento”, que al mismo tiempo es “encubrimiento” de sentido. Más bien, en la vuelta a Kant, acerté en el programa de una “*hermenéutica trascendental*”. En ella yo quería tener en cuenta tanto la genuina pregunta kantiana por las *condiciones de validez* del conocimiento (y también de las normas morales) como también el carácter *históricamente* condicionado de la *constitución de sentido del mundo*.

En este contexto de una intencionada *transformación de la filosofía trascendental* jugaba desde el comienzo un rol central la consideración del *lenguaje*, faltante en Kant. Sugerencias más antiguas a través de Hamann, Herder y Wilhelm von Humboldt (también de un *neohumboldtismo* inspirado por Ferdinand de Saussure y Leo Weingerber)³ se reunían aquí con los exámenes de la filosofía *hermenéutica* y se asociaban más tarde con las conquistas de la filosofía *analítica del lenguaje y semiótica*, que se podía encontrar ante todo en Wittgenstein, en la teoría de los actos lingüísticos y en Charles S. Peirce⁴. Así se ampliaba mi proyecto de una *hermenéutica trascendental* al de una *pragmática lingüística trascendental* o bien, de una *semiótica trascendental*⁵.

Sin embargo, ¿por qué deberían ser comprendidas las mencionadas orientaciones de la filosofía actual como *transformaciones de la filosofía trascendental*? En los principales representantes de esas orientaciones no se podía encontrar, al menos en el resultado final, una auto-comprensión de esa índole: así, quizá, en Heidegger, Gadamer, Wittgenstein, Austin o bien Searle y el fundador del pragmatismo americano, Charles Peirce. Si uno sigue al neopragma-

tista Richard Rorty, entonces la tendencia principal de la entera filosofía actual debería acabar en la “destrascendentalización”; y también Jürgen Habermas, que en muchos aspectos se encuentra cerca de mi proyecto de una transformación kantiana orientada pragmático-lingüísticamente, aboga por una “destrascendentalización” desde hace largo tiempo. Para él, como para muchos filósofos de la actualidad, particularmente en EE.UU., el término “trascendental” ha tomado una significación análoga a la palabra “metafísico”.

En relación con la fundación kantiana de la “filosofía crítica”, ese desarrollo es, por un lado, sorprendente, y por otro, también comprensible, pues la distinción kantiana entre “trascendente” y “trascendental” en la “Crítica de la Razón pura” inaugura, en efecto, una distinción epocal entre la *metafísica* “dogmática” y la *filosofía trascendental* “crítica”; no obstante, el propio uso lingüístico de Kant en los “Prolegomena” y en las nociones “metafísicas” de la ciencia de la naturaleza, y ni qué hablar de la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”, parece indicar una *rehabilitación de la metafísica*. ¿Debería esto ser comprendido sólo como *neconstitución de la metafísica como ciencia* según la revisión *crítico-trascendental* de sus fundamentos cognitivos, como Kant asimismo indica?

Contra esto -es decir, contra la posible realización de una semejante intención de Kant- habla ante todo el hecho de que Kant ya en la “Crítica de la razón pura”, empero, debió recurrir enteramente en su *filosofía práctica* a supuestos del pensar de una *metafísica* dualista, que uno no puede comprender de otro modo que como “dogmática” en el sentido prekantiano de una “metafísica dogmática”. Pienso aquí naturalmente, en primer lugar, en la suposición de las “cosas en sí” incognoscibles, sin las cuales Kant -como Jacobi vio correctamente⁶- no podía meterse en su filosofía crítica, pero con las cuales no podía permanecer allí de modo legítimo. Esta insinuación de un *trasmundo del mundo experimentable* fue, sin embargo, utilizado *metafísicamente* por Kant ya en la “dialéctica trascendental” en el sentido de una solución de la antinomia de “causalidad desde la libertad” y determinismo causal del mundo de la experiencia; y en la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres” de ahí resulta la *doctrina*, decisiva para la fundación de la “ley moral”, *de los dos reinos o mundos*, cuyo ciudadano debe ser el hombre.

Yo veo en esta *metafísica dualista* kantiana el obstáculo principal para una realización consecuente de la concepción de la “reflexión trascendental”, a la que Kant *también* recurre, y por eso la trataré como (primer) punto de arranque de una *transformación* de la filosofía trascendental clásica. No obstante, ¿por qué el concepto de “reflexión trascendental” debe constituir el contrapunto y por así decir el antídoto contra la recaída en la *metafísica dogmática*?

Contra esto habla, según parece, la “imagen” de la *reflexión filosófica* en la actualidad. No es casual que casi todos los más destacados filósofos del siglo XX, que consideran la “filosofía trascendental” como “metafísica” obsoleta, tampoco atribuyan más a la *reflexión* en la filosofía un rol decisivo.

Para los *positivistas lógicos* y la mayoría de los *pragmatistas* la *reflexión* era una cuestión de la *psicología* y por eso manejaban -como quizá Rudolf Carnap- la dimensión “pragmática” de la semiótica y la lógica científica que, como necesario complemento de la “lógica sintáctica” y la semántica, trae al juego al *sujeto* de conocimiento, no como tema de la *autorreflexión filosófica de la interpretación de signos mediante el sujeto de conocimiento*, sino como

tema de una *ciencia particular behaviorista*. Una excepción la constituye el temprano Wittgenstein que en el “Tractatus logico-philosophicus” lleva a cabo, en efecto, una *reflexión trascendental estricta* sobre las condiciones lingüísticas de la descripción del mundo, cuyo resultado -la indagación de la “forma lógica” del lenguaje y del mundo- niega, sin embargo, como *no expresable con plenitud de sentido*. Así también para él el discurso pleno de sentido sobre el *uso lingüístico* es una cuestión de la ciencia empírica de la naturaleza. El *uso lingüístico autorreflexivo* no debería ser posible libre de contradicción también ya para B. Russel y A. Tarski en el sentido de la *teoría de los “tipos”* o bien de la teoría de la inacabada *jerarquía de metalenguajes* (si bien *esto* manifiestamente debería ser expresado en un *lenguaje reflexivo de la filosofía* no sujeto a la teoría de los tipos).

Este *declarar como tabú la reflexión filosófico-trascendental* parece también haber determinado la fase más tardía de la filosofía analítica del lenguaje⁷. Esto es claro, por ejemplo en el último Wittgenstein, quien nunca formuló la pregunta acerca de qué juego de lenguaje -manifiestamente no “enfermo”- posibilitaba para él, pues, en las “Investigaciones filosóficas”, analizar los juegos de la filosofía como manifiestamente enfermos, a fin de “apaciguar” la “enfermedad” de la filosofía. Pero también en la fenomenología hermenéutica de Heidegger y de Gadamer es perceptible el olvido o la ignorancia de la función *trascendental* de la reflexión.

En efecto, el “análisis existencial” de Heidegger en “*Sein und Zeit*” hace uso enteramente de la *autorreflexión efectiva* del ser-en-el-mundo que se comprende a sí mismo. Ciertamente, se puede decir que todas las determinaciones de la “pre-estructura” del “ser-en-el-mundo”, como “facticidad” e “historicidad” de la “precomprensión” del mundo o “cura” como “ser-se-hacia delante” y “proyecto” del propio “poder ser” en el “adelantarse hacia la muerte”, se le deben a la *efectiva autorreflexión*. Esta es aquello en virtud de lo cual puede ser determinada la “preestructura” del ser-ahí como la del “proyecto arrojado”. De modo semejante sucede con la “preestructura” del *comprender el mundo y a sí mismo* en la “hermenéutica filosófica” de Gadamer.

No obstante, la “preestructura” del *respectivo ser-en-el mundo que se comprende a sí mismo* no es ya la “preestructura” del *análisis filosófico-existencial* del ser-en-el-mundo humano. Esta última quiere (¡o bien debe!) ser ciertamente *universalmente válida*, la primera -aquella del “proyecto arrojado” en cada caso-, por el contrario, de ningún modo (ella debe contener más bien, según Heidegger, las concretas posibilidades de las convenciones sociales -del “uno”- y, por otra parte, aquellas de la autenticidad en el sentido del poder ser más propio). Heidegger no ha preguntado explícitamente por la “preestructura” del *análisis filosófico* del “proyecto arrojado” -tan poco como el último Wittgenstein por la estructura de su juego de lenguaje *filosófico*. Heidegger, incluso, ha negado explícitamente la aspiración del concepto *filosófico* de verdad a una *validez universal*, -en favor del carácter históricamente condicionado del mundo- “despojamientos” (*Lichtungen*) que, como él establece en 1964, hacen posibles ante todo afirmaciones verdaderas y falsas⁸. Gadamer lo ha seguido también aquí en cuanto explícitamente desacreditaba la alusión *reflexiva* a la pretensión de verdad del escéptico (o de los relativistas) como un “intento de golpe de mano” prácticamente irrelevante⁹. Un menosprecio análogo de la *autorreflexión filosófica* se encuentra en Derrida, que, según parece, no ve ninguna dificultad en *declarar y comunicar* como filósofo que la *declaración* y la *comunicación*

de una significación (*signifié*) de signos resulta impedida mediante la “différence”.

Retornemos desde esta situación paradójica de la actualidad a la concepción kantiana de la “reflexión trascendental”.

II. La “reflexión trascendental” kantiana sobre las condiciones de la posibilidad de validez -un programa que conduce más allá de Kant

Kant se encuentra, como vio correctamente Hegel, al final de la época moderna de la “filosofía de la reflexión” -después de Descartes, Leibniz y el empirismo británico-, sin embargo, en su *reflexión trascendental* él ha querido hacer valer precisamente la pretensión de validez *objetiva*, y esto quiere decir para Kant a la vez *universal-intersubjetiva*, del conocimiento científico y filosófico, contra Locke y Hume, de tal manera que la “reflexión trascendental” no debería ser reductible -como en Locke y Hume- a las condiciones de posibilidad del conocimiento científico.

No obstante, tampoco Kant, manifiestamente, ha pensado a fondo su “reflexión trascendental” en relación a las condiciones de posibilidad de la validez del conocimiento, sino que ha sugerido -en este último sentido de modo semejante a los modernos escépticos del conocimiento y a los relativistas-, mediante su *reducida* “reflexión trascendental”, una *inútil restricción de la pretensión de verdad del conocimiento*. Me refiero aquí nuevamente a la suposición de las “cosas en sí” *incognoscibles* a diferencia de los objetos del conocimiento empírico de la ciencia que deben ser reducidos a *meros* “fenómenos”. Kant *debía* distinguir -a diferencia quizá de Fichte- entre el “idealismo trascendental” de los *elementos a priori de la experiencia* y un “realismo empírico” de las ciencias de lo real -que se remiten al “influjo” de las cosas en sí. Por eso era ya claro para los contemporáneos críticos de Kant que en la suposición de las *cosas en sí* -que influyen causalmente los sentidos, pero no obstante son incognoscibles- residía la *aporía* central del sistema kantiano. Pero que aquí podía existir un problema de *reducida* “reflexión trascendental”, fue considerado recién por primera vez por el *idealismo trascendental*. Este quería, por cierto, sustituir en el resultado final, la “reflexión trascendental” sobre las condiciones de conocimiento de las ciencias empíricas, por la “reflexión absoluta” de la *autoconstitución de la realidad espiritual a priori*.

Empiezo aquí, y me limito -en el marco de la transformación kantiana que me propongo- a la discusión de un argumento central de Hegel.

Ya si uno solamente parte de la intención kantiana, *crítica del conocimiento*, es razonable que la “reflexión trascendental” misma sea una *forma del conocimiento*. Tampoco es posible, como notaba Hegel, examinar el conocimiento, como manifiestamente se proponía Kant, como un instrumento anterior al uso: se debe siempre ya *conocer* para someter el *conocimiento* a un examen crítico-reflexivo, y en la misma medida la filosofía, como establece Hegel, siempre ya debe confiar en la verdad sobre la realidad, si su actividad crítica ha de ser plena de sentido¹⁰.

Me parece que, en esto, tal como ha sido introducido aquí, el argumento de Hegel es absolutamente válido. Ni siquiera es un argumento *metafísico* en el sentido prekantiano, sino más bien un argumento *con sentido crítico* que completa y radicaliza la intención crítica del

conocimiento de Kant. En cierto sentido, así se podría pensar; Hegel ha pensado la “reflexión trascendental” a fondo, en cuanto él también planteó la pregunta no meditada por Kant, sobre las *condiciones de posibilidad y validez de la filosofía trascendental* y la respondió mediante el *saber del saber* de la filosofía. Además se podría afirmar ciertamente -con Hegel-, que en el *saber del saber* también son “superados” los *contenidos* del saber y, por consiguiente, mediante una “reflexión absoluta” se alcanza el “saber absoluto” de una *metafísica* que ha “superado” la *filosofía trascendental*.

No dudo de que esto estaba en el núcleo de la posición de Hegel y, a la vez, -como se ha dicho con razón- la posición no sobrepujable de la *metafísica* occidental que -en cierto sentido- ha “superado” la “filosofía crítica” de Kant. Sin embargo, a mi parecer, todo depende aquí del sentido de las palabras “en cierto sentido” y de la expresión típicamente hegeliana “superado”.

Es, en efecto, correcto, que también la “reflexión trascendental” es conocimiento y que no sólo debe interesarse por las condiciones del conocimiento empírico, sino también por las condiciones de su propio conocimiento, pero ¿cómo juzgar la diferencia entre el conocimiento *empírico* y el *conocimiento filosófico-reflexivo* (del conocimiento empírico)? ¿Es posible “superar” esa diferencia así sin más en el “*saber del saber*” *filosófico*, de modo que deba ser, sin embargo, *válido a priori*? Kant, en efecto, -como Hegel nota con razón- no se ha interesado en absoluto por el carácter cognitivo de la reflexión filosófica; pero Kant, sin embargo, -implícitamente- ha marcado del modo más agudo la diferencia entre el conocimiento *empírico* de las ciencias de lo real y el conocimiento *filosófico-a priori*, en cuanto distinguió entre *intuición* y *conceptos del entendimiento*, y remitió los conceptos puros del entendimiento en las ciencias de lo real a los conceptos empíricos y, mediados por estos, al *influjo sensible*. Con ello no se alcanzaba, en efecto, nada decisivo para la reflexión trascendental en lo referente al conocimiento filosófico reflexivo -la “intuición intelectual” reclamada por el idealismo alemán-, pero sin embargo se fijaba una *diferencia trascendental* entre filosofía y ciencia empírica, que *después* de Kant nunca más podría ser “superada” seriamente en favor de la filosofía.

Indíquese aquí solamente que Hegel ya en el capítulo inicial de la *Fenomenología del Espíritu* sobre la “certeza sensible”, mediante su tratamiento caricaturizante de las expresiones demostrativas como “esto”, “aquí” y “ahora”, mostró que reducía la función cognitiva del lenguaje al *lenguaje conceptual* y por eso no podía hacer justicia al *influjo empírico de los sentidos* y a la específica *evidencia de los juicios experimentales de verdad*¹¹. Con la errónea apreciación de las *evidencias imprevisibles de la ciencia empírica* no “superables” en el *saber del saber*, está también relacionado, que Hegel no podía tener en cuenta en su sistema del “punto de vista absoluto” de la *reflexión*, la *imprevisibilidad* de la *dimensión futura de la historia* que domina a través de la *praxis*. Por eso no podía tampoco concederle al *deber* de la ética ninguna función apropiada en la aún pendiente *mediación de teoría y praxis*. Las filosofías “del futuro y la praxis” de los jóvenes hegelianos tales como Marx y Kierkegaard e incluso los fundadores del pragmatismo americano han comenzado aquí¹².

Con estas observaciones metacríticas a la crítica de Hegel a Kant, no quisiera sin embargo poner en cuestión el derecho a la radicalización y ampliación de la “reflexión trascendental” como tal, y tampoco el rechazo, derivado ya a partir de esta ampliación de la refle-

xión, de la distinción kantiana entre *cosas en sí incognoscibles* y *meros fenómenos* como objetos del conocimiento humano. (Esta última distinción, que incluso es ilegítima bajo los supuestos kantianos, no se debe confundir con la legítima distinción de Kant entre conocimiento *trascendental* y empíricamente referido a la realidad).

Ciertamente, después de la crítica de Hegel a Kant, sólo parcialmente fundada, se plantea la cuestión de cómo podría ser posible evitar la suposición de las *cosas en sí incognoscibles* y la *metafísica dualista de los dos mundos* derivada por Kant a partir de allí, sin renunciar a la agudeza crítica de la filosofía kantiana -la limitación de la validez de la formación de conceptos propios de las ciencias de lo real, a la experiencia posible y, en esa medida, la dependencia del conocimiento científico con respecto al influjo de los sentidos a través de lo *real* exterior a la conciencia.

Este fue, en efecto, el planteo del neokantismo, que rechazó la metafísica de los dos mundos renovada por el propio Kant, redujo el sentido de la crítica de la razón kantiana a un tema de la *teoría del conocimiento*, esto es, de la *teoría de la ciencia*. Sin embargo, el estricto neokantismo de la escuela de Marburgo, que negaba la existencia de las *cosas en sí*, no logró hacer justicia a la relación con la *realidad* del conocimiento empírico, que Kant permitió decir del “influjo de los sentidos a través de las cosas en sí”.

III. La solución crítico-empírica de la aporía de las cosas en sí incognoscibles a través de Charles S. Peirce: la verdad realista como idea regulativa

En esta situación del saliente siglo XIX, en mi opinión, sólo Charles S. Peirce, el fundador del pragmatismo americano, logró una solución del problema de las *cosas en sí*¹³. Peirce formuló la pregunta por el *sentido* de lo *real* presupuesto en la situación de investigación, así como buscó aclarar en general el *sentido de conceptos* mediante experimentos del pensar referidos a las consecuencias prácticas de nuestras experiencias posibles (o de experiencias esperables como consecuencia de posibles acciones). Si, pues, se plantea esa pregunta como tal por el *sentido de lo real* prácticamente relevante, entonces se vuelve claro, por un lado, que lo *real* no debe ser identificado con una “cosa en sí incognoscible”. (Lo *real* en el sentido de un *realismo metafísico externo*, que -como Kant sugiere- sólo podría ser pensado y conocido por un intelecto divino, no sería un concepto *pleno de sentido* a partir de la perspectiva del “máximo pragmatismo” de Peirce). Por otro lado, era claro, sin embargo, para Peirce, el fundador del principio del “falibilismo”, que el sentido de lo *real* que puede ser investigado por nosotros empírica-experimentalmente, tampoco puede ser equiparado a lo en cada caso fácticamente *conocido* (“*the known*”); más bien, el sentido de lo *real* prácticamente relevante para la investigación debía ser equiparado con lo *cognoscible* “*in the long run*”, pero nunca *conocido* de modo fáctico definitivo. Con ello entró en el lugar de la distinción kantiana entre la *cosa en sí incognoscible* y los *meros fenómenos para nosotros*, la distinción, también prácticamente relevante, entre lo *conocido* bajo *reserva de falibilidad* y lo *cognoscible* como lo aún *por conocer*.

En Peirce a esta concepción de un *realismo crítico del sentido* pertenece también el supuesto de que la *verdad* (el conocimiento de lo real) no puede ser asunto del conocimiento

finito de un individuo o de una comunidad particular, sino sólo el posible resultado del conocimiento, último en cuanto insuperable, de una *ilimitada comunidad de investigación*. Esa concepción de la *verdad* que entró en el *realismo crítico del sentido* en el lugar de la teoría metafísica de la *correspondencia* del *realismo externo*, puede ser, sin embargo, sólo una “idea regulativa” en el sentido de Kant, es decir, una “medida directriz” (Kant) de la investigación siempre referida al futuro, que ya, según Kant, no puede “corresponder nunca a nada empírico”¹⁴.

Con esta indicación de la “idea regulativa”, se da a entender, en mi opinión, una más amplia dimensión de la recepción peirciana de Kant, que a mi parecer, permite ser utilizada como clave heurística principal para una transformación actual de Kant. Peirce, en efecto, ha aclarado repetidas veces que en su filosofía existe “no need for transcendentalism”; sin embargo, se debe mirar más exactamente lo que comprende por ello y lo que, por otra parte, se puede demostrar como -muchas veces por él mismo no reflexionada- *transformación* de la filosofía trascendental de Kant. Una “deducción trascendental” de las “categorías” o bien de los “juicios sintácticos *a priori*” (de los “principios” de la investigación) bajo el supuesto kantiano de la “apercepción trascendental” como el “punto más alto” de la deducción no venía al caso para Peirce y esto por los siguientes motivos:

En la *síntesis de la apercepción*, es decir, en la unidad de las representaciones para una *conciencia finita*, no podía residir según Peirce el “punto más elevado” de un conocimiento de lo *real*; este podía ser postulado, en efecto, como ya se ha indicado, sólo mediante la “idea regulativa” de una última unidad de convergencia del proceso de investigación potencialmente infinito. A partir de ello resultaba para el falibilista Peirce, una relativización histórica de todos los “principios” de la ciencia de lo real.

No obstante, a partir de los mismos motivos -es decir, a partir del desplazamiento de la problemática de la verdad del conocimiento, desde la pregunta kantiana por la “constitución” de la “objetividad” del mundo de la experiencia a la pregunta también kantiana por las “ideas regulativas” del posible completamiento del conocimiento- resultaba, en Peirce, también una renovación transformada de la pregunta *trascendental* por las condiciones de posibilidad y validez del conocimiento científico. Ella se efectuó por primera vez explícitamente en el artículo “*The Grounds of the Validity of the Laws of Logic*”¹⁵, y fue definitivamente elaborada por Peirce en las lecciones y ensayos para la fundación de una “lógica normativa” de la investigación después del 1900¹⁶.

Para comprender esa transformación de la “lógica trascendental” de Kant, es, sin embargo, necesario considerar aún tres transformaciones adicionales que en Peirce precedieron ya a la fundación de las “máximas pragmáticas” y hasta finalmente fueron más extensamente elaboradas:

1. Una vez fue la transformación *semiótica* de la problemática del conocimiento que puso la “representación” de los *signos* de lo real en el lugar de la “representación” de mi conciencia y la *síntesis de la interpretación lingüística* de los signos en el lugar de la *síntesis de la apercepción*. Esta transformación correspondió en Peirce a la inclusión de la *intersubjetividad* de una comunidad ideal, ilimitada, en la problemática del conocimiento, restringida en Kant a la *relación-sujeto-objeto*.
2. Con la introducción de la *representación de lo real mediante signos* Peirce completó una

nueva fundación radical de las “categorías” de la lógica del conocimiento; esta se reducía correspondiendo a la *representación de lo real mediante signos a tres categorías fundamentales*: 1. las representaciones “icónicas” de la “primeridad” (“*firstness*”) del (cualitativo) ser así de los fenómenos exentos de relación, 2. la representación “indexical” de la “segundidad” (“*secondness*”) del encuentro del querer del yo con la resistencia del no-yo y 3. la representación “simbólica” de la “terceridad” (“*thirdness*”) de la legalidad de lo real mediante la *interpretación lingüístico conceptual*. Esta interpretación *semiótica* de las *categorías* del conocimiento no sólo me parece que es superior a la lógica del conocimiento kantiana exenta del lenguaje, sino también a la interpretación *lingüístico-analítica* de los juicios de verdad en la “lógica científica” analítica; pues ella tiene en cuenta además del *lenguaje conceptual*, sobre el cual descansa la *dependencia de las teorías* de los “enunciados base” (Popper), también la función lingüística y cognitiva de los signos *icónicos* e *indexicales*, que entra en la interpretación *simbólico-conceptual* de la percepción. (Con ello puede mostrar por primera vez, por qué el dicho de Hegel “el lenguaje es lo más verdadero” es insuficiente, si sin más ni más es jugado contra la “certeza sensible” de los signos “icónicos e indexicales”).

3. Con la transformación *semiótica* de la lógica del conocimiento kantiana va aparejada, sin embargo, aún otra transformación ulterior muy osada, la cual hace ante todo plenamente comprensible el desplazamiento de la contestación a la cuestión kantiana de la *validez* hacia la postulación de *ideas regulativas del completamiento del conocimiento*. Para Peirce los *juicios* del conocimiento -y, por cierto, *juicios de la percepción* tanto como *juicios sintéticos-a priori*- son propiamente sólo sedimentaciones temporales de conclusiones -generalmente inconscientes-, que como tales determinan la dinámica del *progreso* del conocimiento. Con ello, sin embargo, el criterio característico de la distinción de la *lógica del conocimiento trascendental* con respecto a la *lógica formal* -la función innovativa de la “síntesis”- vuelve hacia la concepción peirciana de las conclusiones “sintéticas”, es decir, de las conclusiones *inductivas*, que cumplen una función verificativa y falsificativa, y, ante todo, de las conclusiones *abductivas*, descubiertas por Peirce, que representan la función *innovativa-sintética* de la formación de hipótesis.

La función de las *conclusiones sintéticas*, ante todo las de la formación de hipótesis *abductivas*, va aparejada en la lógica semiótica de Peirce con la función creativa de la *interpretación de signos* (la función no de los “*immediate interpretants*” del *uso lingüístico convencional*, sino la función *normativamente* relevante de los “*logical interpretants*”). Por esto, sigue en Peirce la interpretación de los conceptos en el sentido de las “máximas pragmáticas” en el marco de la *lógica científica normativa* de las *ideas regulativas* del “*ultimate logical interpretant*”, la cual *debería* corresponder a las ideas regulativas de la “*ultimate opinion*” de la comunidad de investigación. (La formulación de condicionales contrafácticos fue usada por el último Peirce continuamente, para distinguir la función normativa de una “idea regulativa” de aquella de una predicción de hechos).

A la transformación kantiana de Peirce, en este momento sólo insinuada, la he interpretado y adoptado como moderna *transformación de la filosofía trascendental* en el sentido de una *pragmática trascendental*, con lo cual, por cierto, debí apartarme en muchos aspectos

de la interpretación usual de Peirce del *pragmatismo* americano y también de la recepción alemana de Kant. Ciertamente he completado las perspectivas bosquejadas de Peirce mediante otras perspectivas de la transformación kantiana que tampoco pueden encontrarse en el “pragmaticismo” de Peirce, próximo a Kant.

Así, no hay ni en Kant ni en Peirce (ambos eran filósofos orientados hacia la ciencia de la naturaleza) una fundación adecuada de la posibilidad y validez de las “ciencias del espíritu” o bien de las ciencias sociales “que comprenden”.

IV. La reflexión trascendental, faltante en Kant, sobre las condiciones de la posibilidad y validez de las *ciencias sociales y del espíritu*

En Kant se encuentra, en efecto, una fundación “estético-trascendental” y “lógico-trascendental” de la física de Newton bien conocida por él y, en el sentido indicado, nuevamente una fundación *metafísica* de la *ética* (sobre la cual aún debo volver). Sin embargo, que, en cierto modo, entre los “fenómenos” en el sentido de la ciencia natural causal-determinista y las acciones libres “inteligibles” de la *ética*, hay también aún un mundo *empírico experimentable* de la “realidad histórico-social” (Dilthey), y también de la “moralidad” fenoménica (Hegel), esto, al menos a partir de la “arquitectónica” del sistema kantiano, no se vuelve comprensible (si bien Kant, naturalmente, en el plano del “*common sense*”, debió presuponerlo en sus “pequeños escritos históricos”). Así, no hay, estrictamente tomado, en el mundo *experimentable* de Kant, ni *instituciones* o bien *costumbres y usos*, ni *acciones* moral o legalmente fundadas. El hecho de que una manzana que descansa sobre la mano de un hombre, *pertenezca* a otro, no es, en efecto, como Kant fija agudamente, un hecho en el sentido de la ciencia natural, pero tampoco es en Kant un hecho *experimentable* en el sentido de una ciencia real distinta, sino que es una “relación de libertad” en el sentido del “mundo inteligible”¹⁷.

Bajo estos supuestos de la arquitectónica del sistema kantiano no podíamos encontrar en el siglo XIX un fundamento ni para las *ciencias del espíritu* o bien *sociales* empíricas ni para las normativas. En efecto, es correcto que uno, como enseña la *ética* de Kant, nunca puede comprobar *empíricamente* la *motivación moral* de un hombre con seguridad última -en la medida en que ella era según Kant una *relación de libertad* “inteligible”. No obstante, no se sigue de ahí que no haya fenómenos comprobables de la *moralidad*, si bien sin tales ejemplos uno podría comprender también solamente el sentido de la palabra “moralidad”. Tampoco es pensable, contra la sugerencia de Kant, que pudiera haber un *estado de derecho* para “un pueblo de demonios”, cuando éstos “tienen razón” sólo en sentido estratégico. Los ciudadanos de un estado de derecho que funciona deberían tener ya -en el sentido de John Rawls- un “*sense of justice*” suficiente, que, por cierto, no puede ser el fundamento de la constatación del *comportamiento conforme al derecho* (“legal”). Sin embargo, incluso la constatación del *comportamiento conforme al derecho* no es pensable sin la suposición de la *indagación empírica* de algo así como la *motivación*.

Estas pocas indicaciones podrían bastar para hacer comprensible por qué Dilthey en el siglo XIX emprendió un complemento de la crítica de la razón kantiana en el sentido de una “crítica de la razón histórica” y un complemento de la teoría kantiana de la experiencia en el

sentido de la experiencia *hermenéutica*. Él se pudo apoyar a la vez, en primer lugar, en la hermenéutica de Schleiermacher y en una “psicología comprensiva”, más tarde, sin embargo, también de modo totalmente esencial, en la teoría hegeliana del “espíritu objetivo”¹⁸. Yo mismo he admitido tempranamente la petición de Dilthey -como al principio ya se ha mencionado- en el sentido de una transformación hermenéutica de Kant. Al mismo tiempo, sin embargo, la orientación filosófico lingüística o bien semiótica de la filosofía del siglo XX jugaba ya un rol principal.

Así procuré comprender la distinción del último Dilthey entre el “comprender pragmático” en el contexto de una “esfera común” de la vida social, y el “comprender adecuado al arte, hermenéutico”, que presupone una crisis del “comprender pragmático”, no sólo a partir de Hegel, sino también a la luz de la concepción del “juego de lenguaje” del último Wittgenstein¹⁹. Aún más importantes eran para mí las sugerencias que podía tomar de la obra tardía, poco conocida en Europa, de Josiah Royce, que por primera vez aplicó la *semiótica* de Charles Peirce a la sociología que comprende históricamente. En Royce -como más tarde en su discípulo G.H. Mead- se encuentra por primera vez la concepción de una relación *complementaria* entre el conocimiento de la naturaleza mediado por signos en el sentido de la *relación-sujeto-objeto* y el -en sentido hermenéutico también mediado por signos- conocimiento en el sentido *inter-* e *intrasubjetivo*²⁰.

Royce explicó esta relación en su discusión con William James mediante un símil económico: para cobrar el “valor efectivo” (“*cash value*”) de una idea o hipótesis a través de la verificación experimental, como exigen los pragmatistas, primero se debe comprobar su “valor nominal” en la comunidad de los científicos a través de la “interpretación”. La estructura *triádica* de la mediación signica, descubierta por Peirce, es elaborada por el filósofo social Royce, como estructura de la *transmisión hermenéutica de la tradición*: Con ello, en una “comunidad de interpretación” minimal de tres sujetos, uno (A) debe tomar la función del intérprete mediador, que le hace comprensible (dado el caso “traduce”) a un segundo (B) lo que un tercero opina (o bien, ha expresado). En esta *estructura de la interpretación* irreversible, Royce ve a la vez la *estructura ontológica del tiempo histórico*: “Dondequiera que los procesos mundiales son fijados en informes, ...el presente interpreta la posibilidad según el pasado -para el futuro, y continúa en ese hacer *hacia lo infinito*... . En este mundo de la interpretación ... pueden existir regímenes y sociedades conscientes de su valor, pueden ser definidos pasado y futuro y pueden encontrar lugar los ámbitos del espíritu”²¹.

He elaborado la estructura *complementaria* de la relación del conocimiento de la naturaleza mediado por el lenguaje (*percepción de algo como algo* a la luz de *teorías y explicación nomológica*) y, asimismo, el conocimiento *hermenéutico* lingüísticamente mediado de las ciencias del espíritu, en conexión con la *controversia explicar-comprender*²² y, por otro lado, he procurado poner de relieve la estructura del *proceso de interpretación*, inspirado por Peirce y Royce, en una discusión con la *hermenéutica del lenguaje* de Gadamer, derivada de Heidegger.

Estas investigaciones conducían *-prima facie-* en una dirección enteramente distinta de la crítica de la razón y la teoría del conocimiento de Kant. Pues la última no conoce ninguna reflexión sobre la mediación *a priori* también del conocimiento de la naturaleza mediante *len-*

guaje y comunicación. Ella no tiene, por eso, ninguna ocasión para la reflexión sobre el *proceso de interpretación intersubjetivo complementario para el conocimiento de la naturaleza* como condición trascendental de la posibilidad y validez también del conocimiento de la naturaleza. Por eso permanece limitada -como la clásica teoría del conocimiento de la modernidad en general- a la *relación-sujeto-objeto*. (Incluso la teoría del “comprender” propia de la “realidad histórico-social”, fundada por Dilthey, fue en primer lugar y generalmente entendida como un emprendimiento competitivo para la *explicación causal* en la *relación-sujeto-objeto* y, por eso, comprendida por los *cientistas* -como O. Neurath y C. G. Hempel- sólo como heurística psicológicamente relevante en el campo preparatorio de las ciencias sociales *explicativas*²³. Recién más tarde se volvió claro, que el *interés cognitivo en el comprender fundamentos* -buenos o malos- que ya está presupuesto en la *comunidad de comunicación* de las ciencias naturales, es *complementario al explicar nomológico*).

No obstante, si uno, como se ha indicado, amplía radicalmente la *pregunta trascendental* por las condiciones de la posibilidad y validez del conocimiento, entonces se prueba otra vez, en mi opinión, la actualidad de la *reflexión trascendental de Kant*. Esto se mostró para mí en particular en la discusión con la “hermenéutica” fundada por Heidegger y Gadamer. Aquí, como ya he indicado al principio, el supuesto paradigmático de la teoría moderna del conocimiento, la concepción de una *objetivación* progresiva del mundo en la ciencia, fue radicalmente desechado para el entendimiento del *comprender hermenéutico* -tanto en Heidegger para la hermenéutica existencial del ser-en -el-mundo como también en Gadamer para el comprender en las ciencias del espíritu. En lugar de ello se entendió el *comprender* en el marco de una “ontología existencial” o, más tarde, en el marco de la “historia del ser” como *acontecer de verdad*, cuya posibilidad y validez se determina no mediante un *logos universal*, sino a través de una “preestructura” *temporal e histórica* (“precomprensión”, “historia de resultados” y “fusión de horizontes”) -de tal modo que en la hermenéutica de Gadamer, al fin y al cabo, no podía haber un “mejor comprender” normativamente regulado, sino sólo “otro comprender” condicionado por la historia del ser²⁴.

Aquí, pues, puede ser abierta -según me parece- una alternativa a través de la confrontación con la semiótica peirciana y la complementaria teoría de la interpretación de Royce, que pueda hacer justicia tanto al rechazo del *objetivismo cientista* a través de Heidegger y Gadamer, como, por otro lado, a la exigencia normativa de *validez intersubjetiva* universal del comprender. En mi opinión, por ejemplo, no es el caso que *objetividad* (en el sentido de la *disponibilidad concreta* de datos para una “conciencia en general”) y *validez intersubjetiva* (en el sentido de la *obligación* de un *acuerdo de sentido*) deban ser idénticas. Esta opinión corriente podría basarse, más bien, en un prejuicio limitadamente válido de la teoría del conocimiento orientada hacia la ciencia de la naturaleza de la modernidad. Contra ello el proceso de interpretación, que determina el acuerdo en una comunidad de comunicación y fija el sentido de los símbolos lingüísticos de modo siempre renovado, podría estar orientado hacia un *principio de la formación de consenso*, que no se basa solamente en el *control de resultados* (por ejemplo, experimentales) *objetivables* del comportamiento, sino también en la *obligatoriedad normativa* de la común *orientación a metas*.

En este lugar, pues, entra en juego con la función de “principio regulativo” un concep-

to kantiano que ya en Kant mismo no determinó más la *constitución de la objetividad del mundo de la experiencia*, sino una *orientación hacia metas a largo plazo* (una norma, como dice Kant) de la investigación, que, sin embargo, aún estaba ligada a la progresiva *objetivación* del mundo de la experiencia. En Royce, no obstante, el *proceso inter-subjetivo de interpretación del acuerdo lingüístico y la transmisión de la tradición* está también orientada a un *principio regulativo*, que debe asegurar una regulación normativa a largo plazo. Precisamente este elemento kantiano falta en la orientación puramente *histórico temporal* del “comprender” en Heidegger y Gadamer -de tal modo que ahí, por así decir, el *tiempo* ha triunfado sobre el *logos* (Si yo veo bien, éste es también el caso, por cierto justamente, en Derrida).

He visto aquí, como ya se ha indicado, la posibilidad de una *transformación de la filosofía trascendental* (kantiana) en el sentido de la inclusión de la problemática de las *ciencias del espíritu*, brevemente: la posibilidad de un *hermenéutica trascendental*. En el marco de una filosofía trascendental transformada, que incluso presupone un principio regulativo para la formación de consenso normativamente determinado hacia metas, en mi opinión, debería, pues, también, constituir el puente hacia una *fundación de la ética vinculada a la comunicación*. (En Kant mismo estaba ya indicada la fundación de la ética separada por un abismo de la *filosofía trascendental de la experiencia*, y sólo podía ser cumplida mediante un largo sondeo metafísico en el mundo “inteligible”). En el marco de mi actual conferencia lamentablemente no puedo más que bosquejar con pocas observaciones el enunciado de una transformación y reconstrucción *ético discursiva* de la ética de Kant que me ha ocupado mayormente en los últimos decenios²⁵.

V. Fundación trascendental pragmática de la ética discursiva como transformación de la fundación metafísica de la ética kantiana

Si Kant solamente hubiese partido del “punto más alto” de su deducción trascendental -la “síntesis de la apercepción” o bien el “yo pienso”-, entonces no habría podido fundar ninguna *ética*. Él admite esto al comienzo de la “Crítica de la razón práctica” incluso indirectamente, en cuanto renuncia a la “deducción trascendental” del “juicio práctico a priori” e invoca para la validez del “imperativo categórico” solamente al evidente “*factum* de la razón”²⁶. Pero ¿en qué reside el “*factum* de la razón” decisivo para la fundación de la moral, que, por cierto, no puede ser un hecho *empírico*, si ha de ser evitada una “*naturalistic fallacy*”?

La “*ratio essendi*” de la ley moral reside según Kant en la “libertad” del querer que es legislador. Sin embargo, la “libertad”, por su parte, solo puede ser postulada sobre la base de la ya presupuesta validez de la ley moral como “*ratio cognoscendi*”. Para que esto no sea un círculo lógico, en este lugar debe ser introducido dogmáticamente el supuesto *metafísico* del “mundo inteligible” de la libertad.

De hecho se encuentra la -para Kant decisiva- fundación de la validez del *imperativo categórico* (que, sin embargo es según la estructura sólo una *explicación metafísica*²⁷) en la “Fundamentación de la metafísica de las costumbres”. Ella reside en la suposición de un “reino de los fines” *inteligible*, es decir de una *comunidad de puros seres racionales* (a los cuales también pertenece Dios), cuya autonomía legislatora reside en que cada miembro de la comuni-

dad debe “tomar en todo momento sus máximas desde su propio punto de vista, y sin embargo, al mismo tiempo también desde el de todo otro ser racional legislador”²⁸.

La innovación determinante de este *reino racional* metafísico -a diferencia del “yo pienso” como el punto más alto de la “deducción trascendental”- reside en mi opinión en que aquí Kant al “solipsismo trascendental”, inaugurado por Descartes y así llamado por Husserl, de la filosofía moderna del *sujeto*, que también para él sigue siendo decisivo, lo deroga metafísicamente e introduce en cierto modo, como *sujeto racional* ampliado, una *comunidad de comunicación ideal* del mutuo reconocimiento de *co-sujetos* autónomos de la *legislación moral*. Sin embargo, esta innovación posibilitó a Kant una *fundación racional de la ética* que para Descartes como aún para Husserl en tanto clásicos de la *razón subjetiva* no era posible.

El “reino de los fines” de Kant, en mi opinión, es, pues, sin embargo, sólo una *prefiguración metafísica de la comunidad ideal de comunicación*, que podemos y debemos suponer también como condición de una fundamentación *filosófico trascendental* de la ética (como también -incluso- de la filosofía teórica y la teoría de la ciencia) -es entonces por ejemplo, cuando comprendemos que la *reflexión trascendental*, en cuanto *no se puede engañar* legítima no el *yo pienso* solitario en el sentido del “solipsismo trascendental”, sino como *yo argumento como miembro de una comunidad discursiva ilimitada*. Esta es, en efecto, la tesis de una *fundamentación última pragmático trascendental* de la filosofía teórica y práctica, por la que desde hace mucho me he esforzado²⁹.

Fundamentación última no es entendida aquí en el sentido de la *deducción* (o más general: de la derivación a partir de algo distinto), que, como se sabe, conduce a un trilema³⁰, sino en el sentido de la “reflexión trascendental” de Kant, que -como ya he indicado al principio- puede ser radicalizada. *Trascendental pragmática* es la fundamentación última en cuanto, como reflexión trascendental en el sentido de la *pragmática lingüística* remite a las incontestables *presuposiciones de los actos de argumentación*. A ello pertenecen -tales las *fórmulas de la fundamentación última*- aquellas presuposiciones que uno no puede contradecir sin *autocontradicción performativa* y -precisamente por eso- tampoco fundar lógicamente sin *petitio principii*³¹.

Presuposiciones incontestables de la argumentación en este sentido son, ante todo, las *pretensiones de validez* vinculadas al *consentimiento de todo posible participante del discurso* que deben estar ligadas con la parte *performativa* de los actos de argumentación, si es que estos han de ser considerados seriamente.

Jürgen Habermas ha agrupado sistemáticamente esas pretensiones en su concepción de la “pragmática universal”³² como sigue. Él distingue:

1. La pretensión de *sentido* o *comprensibilidad*.
2. La pretensión de *veracidad*.
3. La pretensión de *verdad*.
4. La pretensión de *corrección* (moral).

Por cierto, Habermas no ha entendido esas pretensiones de validez como *trascendentalmente fundadas en sentido último*, sino que -como todas las presuposiciones de los actos de habla- las declara como empíricamente verificables, si bien cuasi-trascendentalmente. Personalmente no las considero verificables, puesto que pertenecen a las condiciones de posibilidad de toda verificación empírica. En mi opinión, las presuposiciones de la argumentación

comprobables a través de la *reflexión trascendental pragmática* representan el único resultado durable de la búsqueda de los “argumentos trascendentales” introducida por Peter Strawson; pues -a diferencia de los “schemata categoriales” holísticamente relativizables del conocimiento concreto- ellos mismos deben ser atestiguados por impugnaciones holísticas de la distinción de forma y contenido del conocimiento, como *supuestos pragmáticos de todos los argumentos*³³.

En el presente contexto de una fundación de la ética tenemos que ver ahora con la pretensión de *corrección* moral que se vincula con la dimensión *intersubjetiva* de un discurso. ¿Cuáles son aquí las suposiciones innegables, so pena de una *autocontradicción performativa*, de esta pretensión de validez?

Respuesta.

1. Que todos los (actuales o posibles) miembros de la ilimitada comunidad del discurso *tengan los mismos derechos*.

2. De ello resulta que en el caso de un discurso sobre *normas morales* las propuestas de solución, es decir las normas a seguir en general, deben ser *aceptables para todos los afectados*, por tanto, *susceptibles de consenso*. (Esta exigencia se refiere no sólo a los intereses de los *participantes* en el discurso, sino a todos los intereses justificables advocatoriamente de tales hombres que son previsiblemente afectados por las consecuencias de la observancia general de normas.)

En este *postulado universal de consenso* reside ya la *transformación* del principio kantiano de *universalización*, por tanto, del *imperativo categórico*.

3. Sin embargo, suponemos ya siempre en un discurso serio sobre la fundación moral que sus resultados susceptibles de consenso deben ser *aplicados* al mundo real; con otras palabras: suponemos que todos los participantes del discurso como tales son *co-responsables* para el descubrimiento y la solución discursiva de problemas morales (por ejemplo, de los conflictos que sólo son solucionables a través del discurso libre de violencia)³⁴.

Con las tres presuposiciones de un discurso sobre normas morales que se acaban de indicar, sin embargo, no solamente, pues, resulta *transformada ético-discursivamente* la fundación metafísica de la ética por Kant, sino que también es *superada de modo ético responsable*. ¿En qué medida?

La *transformación* de la fundación *metafísica* de la ética kantiana pretendida por mí en lo precedente, se refiere a la concepción, metafísicamente prefigurada por Kant en el “reino de los fines”, de una *comunidad ideal de comunicación* como instancia de una legislación autónoma y recíproca o bien de la fundación de normas. Esta concepción, en efecto, puede ser confirmada como criterio ideal y ser concretada como *principio de universalización* mediante el *principio de formación de consenso*. No obstante, la fundación última *trascendental pragmática* de la ética supone, a diferencia de Kant, no sólo el *a priori de la comunidad ideal de comunicación* como criterio de la fundación de normas. Este criterio ideal es para ella sólo una *anticipación contrafáctica* y una *idea regulativa*. A la vez, con este criterio ideal, la *pragmática trascendental* como fundación *postmetafísica* de la ética preve también el *a priori de la comunidad real de comunicación* o bien el *a priori de la facticidad y la historicidad* (en el sentido de Heidegger y Gadamer). Y antes, la mediación que siempre ha de efectuarse en la *situación*

de aplicación de la ética entre el criterio *ideal* y el *real*, determina la conciencia problemática de la ética discursiva trascendental pragmática.

No puedo desarrollar aquí las consecuencias de este enunciado. Sean aquí al menos indicadas sólo dos dimensiones de la divergencia respecto de Kant.

Como pura *ética deóntica de principios* que localiza el *bien* exclusivamente en la “buena voluntad”, la ética de Kant abstrae completamente del carácter históricamente situado de las acciones humanas y, enteramente del carácter históricamente situado también de la ética que ha de fundarse como *aplicable*. Si, no obstante, uno debiese aplicar semejante ética de principios a la historia, entonces debería o hallarse en el *punto cero* de la historia o intentar un *inicio* completamente *nuevo*, lo que en ambos casos es igualmente imposible para nosotros -si bien es con frecuencia sugerido en las alocuciones morales dominicales. Si uno intenta, en cambio, mediar entre la ética kantiana de principios trascendental pragmáticamente y el *a priori de la historicidad* del humano ser-en-el-mundo, se muestra así que el *principio de la formación de consenso* sobre normas en la comunidad ideal de comunicación, que corresponde al *principio de universalización* kantiano, es una *anticipación contrafáctica* que es ineludible en la fundación de la ética discursiva en cuya aplicación en el mundo de la vida dado con antelación sólo puede ser, sin embargo, una *idea regulativa*.

En la aplicación de la ética discursiva se da, en mi opinión, la necesidad de una mediación de su principio regulativo de la comunidad ideal de comunicación con la realidad en dos aspectos que corresponden a los *ec-stasis del tiempo -pasado y futuro-*. En la perspectiva *relacionada al pasado*, la ética discursiva debe fundarse siempre renovadamente, en cuanto ética de la responsabilidad vinculada a la historia, a la situación real del “espíritu objetivo” en el sentido de Hegel, es decir en lo esencial: en la hoy ya global situación de las *instituciones* humanas, ante todo los subsistemas del derecho, la política y la economía, y ponerse a sí misma como instancia crítico-normativa en proporción a ello. En este lugar se vuelve claro, en qué medida las *ciencias sociales crítico-comprensivas* y las *ciencias del espíritu* pueden y deben constituir el puente, aún no previsto por Kant, entre las *ciencias de la naturaleza* nomológicamente explicativas y la *ética*.

En relación al *futuro*, sin embargo, la transformación de la ética kantiana debe consistir, ante todo, en que, en Kant, la existencia supuesta en el “reino de los fines” de una *comunidad ideal de comunicación* en la cual todos los problemas morales pueden ser resueltos mediante el acuerdo ideal, debe ser todavía el *fin de la realización aproximativa*. A partir de esta necesidad se deducen, en mi opinión, dos variaciones de una ética puramente *deóntica* en el sentido de Kant.

Por un lado tenemos una dimensión *teleológica* en la ética discursiva como ética de la responsabilidad vinculada a lo histórico, tal como en la *metaética* actual en general no está prevista. Pues se trata aquí no de una *teleología* en el sentido de una *ética individual* o *social-colectiva del buen vivir* en el sentido de Aristóteles o de la autorrealización existencial; más bien del *fundamento de una ética universal de la justicia*, ya presupuesto en la *fundamentación última* de la ética discursiva como en el “reino de los fines” en Kant, que es a la vez, junto con la *aplicación vinculada a la realidad* de la ética discursiva, el *fin* de una realización aproximativa: un fin que -a diferencia del proyecto del “buen vivir” decisivo *para mí* o *para nos-*

otros- es universalmente obligatorio. Con ello está pues relacionada otra variación de la ética de Kant como ética de todos y cada uno ligada solamente a un *principio ideal*.

En tanto *ética de la responsabilidad vinculada a lo histórico*, la ética discursiva fundada trascendental pragmáticamente debe prever desde un principio dos partes vinculadas a la aplicación. Por un lado, en relación a situaciones de aplicación *de forma dialógica* -por ejemplo en relación al mundo de la “opinión pública” “razonante” (para hablar nuevamente con Kant)- ella puede prever inmediatamente la *aplicación del principio ideal de formación de consenso* como regla de la fundación de normas vinculadas a la situación y, mediada por ellas, la solución de problemas morales. Por otro lado, sin embargo, para aquellas situaciones de aplicación en las cuales no se puede contar con una solución dialógica de los conflictos morales -por ejemplo, en la no disponibilidad o incapacidad de una parte para la cooperación en la solución consensual de conflictos- la ética discursiva también debe legitimar el uso de medios *estratégico-contraestratégicos*. En estos casos, que he diferenciado como *parte B* respecto de la *parte A* de la ética discursiva³⁶, ciertamente la *estrategia moral a largo plazo* de la realización aproximativa de relaciones dialógicas debe estar ligada con todas las acciones *estratégica-contraestratégicas*, para cualificar a éstas como *morales* y no sólo como *estratégicas* (en el sentido de una “teoría del juego de decisiones recíprocas” moralmente neutra).

La transformación de la ética kantiana últimamente indicada me ha llevado, sin duda, lejos de Kant en los aspectos relativos al contenido de la posible *aplicación*. Ante todo, esto afecta al problema del *carácter situacional* de una ética que se ha de aplicar de modo realista y responsable. Max Weber, Jean-Paul Sartre, la “teoría crítica” de proveniencia frankfortiana y también el “principio de responsabilidad” de Hans Jonas, se han vuelto aquí efectivas como desafíos e inspiraciones. No obstante, en todo ello uno no debería pasar por alto que me he mantenido siempre en el *planteo trascendental-reflexivo* de Kant. A este respecto, creo representar con mi *fundamentación última trascendental pragmática* de los principios normativos (de la *parte A* y la *parte B*) de la ética discursiva, incluso el hoy difícilmente comprensible impulso medular de la filosofía kantiana.

Traducción: Silvana Filippi
Doctora en Filosofía

Recibido: 18/01/04. Aceptado: 03/03/04

NOTAS Y BIBLIOGRAFÍA

- ¹ Cfr. APEL, K.-O. “Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung. Heidegger und das Problem der Transzendentalphilosophie”, en *Auseinandersetzungen - in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 505-568.
- ² Cfr. APEL, K.-O. “Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten”, en *Auseinandersetzungen*, op. cit. pp. 569-608.
- ³ Cfr. APEL, K.-O. *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*, Bonn, 1963, *Introducción*.

- ⁴ Cfr. APEL, K.-O. *Transformation der Philosophie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973. 2 vols.
- ⁵ En “Transzendente Semiotik und die Paradigmen der Ersten Philosophie”, en APEL, K.-O., V. HÖSLE, R. SIMON-SCHAEFER. *Globalisierung. Herausforderung für die Philosophie*, Bamberg: Universitäts-Verlag, 1998, 21-48. Cfr. también APEL, K.-O. *Selected Essays*, vol. 1: *Towards a Transcendental Semiotics*, New Jersey: Humanities Press, 1994; y en *From a transcendental-semiotic point of view*, Manchester: University Press, 1998.
- ⁶ Cfr. JACOBI, F. H. *Werke*, Leipzig, 1812-1825, vol. II, p. 304.
- ⁷ Cfr. para el declarar tabú a la *reflexión trascendental* en la temprana filosofía analítica APEL, K.-O. “Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen”, en A. Wüsthube (ed.) *Pragmatische Rationalitätstheorien*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1995, pp. 29-64.
- ⁸ Cfr. arriba, nota 1.
- ⁹ Cfr. arriba, nota 2.
- ¹⁰ Cfr. HEGEL, G. F. W. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 3er. párrafo, B (Kant), además: *Enzyklopädie*, 1830, § 10.
- ¹¹ Cfr. APEL, K.-O. “Das Problem der phänomenologischen Evidenz im Lichte einer transzendentales Semiotik”, en BENE-DIKT, M. / BURGER, R. (Eds.) *Die Krise der Phänomenologie und die Pragmatik des Wissenschaftsfortschritts*, Viena: Österreichische Staatsdruckerei, 1986, pp. 78-99. (Traducción francesa: “Le problem de l'évidence phinomenologique à la lumière d'une sémiotique transcendental”, en APEL, K.-O. y otros: *Le Partage de la Vérité*, París, Éd. L'Harmattan, 1991, pp. 69-104).
- ¹² Cfr. APEL, K.-O. *Der Denkweg von Charles S. Peirce. Eine Einführung in den amerikanischen Pragmatismus*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1975, I. Engl. Übersetzung: PEIRCE Charles S. *From Pragmatism to Pragmaticism*, Amherst/Mass., Univ. of Massachusetts Press, 1981; reimpr. New Jersey, Humanities Press, 1995.
- ¹³ *Ibid.*, III y IV, y en *Transformation der Philosophie*, op. cit., vol. II, 157-177.
- ¹⁴ Cfr. APEL, K.-O. “Pragmatismus als sinnkritischer Realismus auf der Basis regulativer Ideen (In Verteidigung einer Peirceschen Theorie der Realität und der Wahrheit). En: RATERS, M.-L. / WILLASCHEK, M. (Eds.): *Hilary Putnam und die Tradition des Pragmatismus*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002, pp. 117-150.
- ¹⁵ Véase PEIRCE, Ch.S.: “Grounds of the Validity of the Laws of Logic” (1869) y “Deduction, Induction, and Hypothesis” (1978), en *Coll. Papers*, §§ 5.318 - 5.356 y §§ 2.619 y ss.
- ¹⁶ Véase PEIRCE Ch.S. *Coll. Papers*, §§ 5.14 - 5.40.
- ¹⁷ Cfr. KANT, I. *Werke*, Akad.Ausg. vol. VI, Berlin 1968, p. 152 s.
- ¹⁸ Cfr. DILTHEY, W. *Gesammelte Schriften* VII. Para esto O.F. BOLLNER, *Dilthey*, Stuttgart 19553.
- ¹⁹ Cfr. APEL, K.-O. “Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens”, en *Transformation der Philosophie*, op. cit. II, pp. 178-219.
- ²⁰ Cfr. ROYCE, J. *The Problem of Christianity*, New York 1913, II, p. 146ss. Para esto APEL, K.-O. “Szientismus oder Transzendente Hermeneutik? Zur Frage nach dem Subjekt der Zeicheninterpretation des Pragmatismus”, en *Transformation der Philosophie*, op. cit. II, pp. 178-219, 199ss.
- ²¹ Véase ROYCE, J. op. cit. p. 146s.
- ²² Cfr. APEL, K.-O. *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, p. 268ss. (Trad. francesa: *La Controverse Expliquer-Comprendre. Une approche pragmatique-transcendantale*, París, Éd. du Cerf, 2000, p. 259s.) así como: “Szientismus oder transzendente Hermeneutik?...” op. cit.
- ²³ Cf. APEL, K.-O. “The Apriori of Communication and the Foundations of the Humanities”, en: *Man and World*, vol. 5/1, 1972, pp. 3-37; y “Die Entfaltung der <sprachanalytischen> Philosophie und das Problem der Geisteswissenschaften”, en *Transformation der Philosophie*, op. cit., vol. II, pp. 28-95.
- ²⁴ Véase Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode*, Tübingen: J.C.B. Mohr, 1965, p. 280.
- ²⁵ Cfr. APEL, K.-O. “Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik”, en *Transformation der*

Philosophie, op. cit. vol. II, 358-436 (trad. francesa: *L'Éthique à l'âge de la science. L'apriori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, Presses Universitaires de Lille) y en: *Diskurs und Verantwortung*, Frankfurt a.M. : Suhrkamp, 1988 (trad. francesa: *Discussion et Responsabilité - I: L'Éthique après Kant*, Paris, Éd. du Cerf, 1996, y II: *Contribution à une Éthique de la responsabilité*, op. cit., 1988), y *The response of Discourse Ethics*, Leuven, Peeters, 2001 (trad. francesa: *La réponse de l'éthique de la discussion*, Louvain-Paris, Peeters, 2001).

²⁶ Véase KANT, I. *Kritik der praktischen Vernunft*, Werke, Berlin, 1968, Akad. Ausg. vol. 5, 29 (nota), 29 y 46s.

²⁷ Cfr. ILTING, K.-H. "Der naturalistische Fehlschluß bei Kant", en RIEDEL, M. (Ed.) *Rehabilitierung der praktischen Vernunft*, Freiburg 1972, pp. 113-132.

²⁸ Véase KANT, I. *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, Berlin, 1968, Akad. Ausg. vol. IV, p. 433ss., 438.

²⁹ Cfr. APEL, K.-O. "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendente Sprachpragmatik", en *Auseinandersetzungen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 33-80 (trad. francesa: "La question d'une fondation ultime de la raison", en *Critique* 413, 1989, pp. 895-928) y "Fallibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegründung", en *Auseinandersetzungen*, op. cit., pp. 81-194.

³⁰ Cfr. ALBERT, H.: *Traktat über Kritische Vernunft*, Tübingen 1968, p. 13.

³¹ Véase APEL, K.-O. "Das Problem der philosophischen Letztbegründung...", op. cit., cap. IV.

³² Cfr. HABERMAS, J. "Was heißt Universalpragmatik?", en APEL, K.-O. (Ed.): *Sprachpragmatik und Philosophie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1976, 174-272, p. 236ss.

³³ Cfr. NIQUET, M. *Transzendente Argumente. Kant, Strawson und die Aporetik der Detranszendentalisierung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.

³⁴ Cfr. APEL, K.-O. "First Things First. Der Begriff primordialer Mitverantwortung", en KETTNER, M. (Ed.) *Angewandte Ethik als Politikum*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, pp. 21-50, y en "Diskursethik als Ethik der Mit-Verantwortung vor den Sachzwängen der Politik, des Rechts und der Marktwirtschaft", en APEL, K.-O./ BURCKHARDT, H. (Eds.) *Prinzip Mitverantwortung*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2001, pp. 69-96.

³⁵ Cfr. APEL, K.-O. *Diskurs und Verantwortung*, op. cit., p. 142ss. y 465ss. y en *The response of Discourse Ethics*, op. cit., p. 90ss (*La réponse de l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 122ss.).